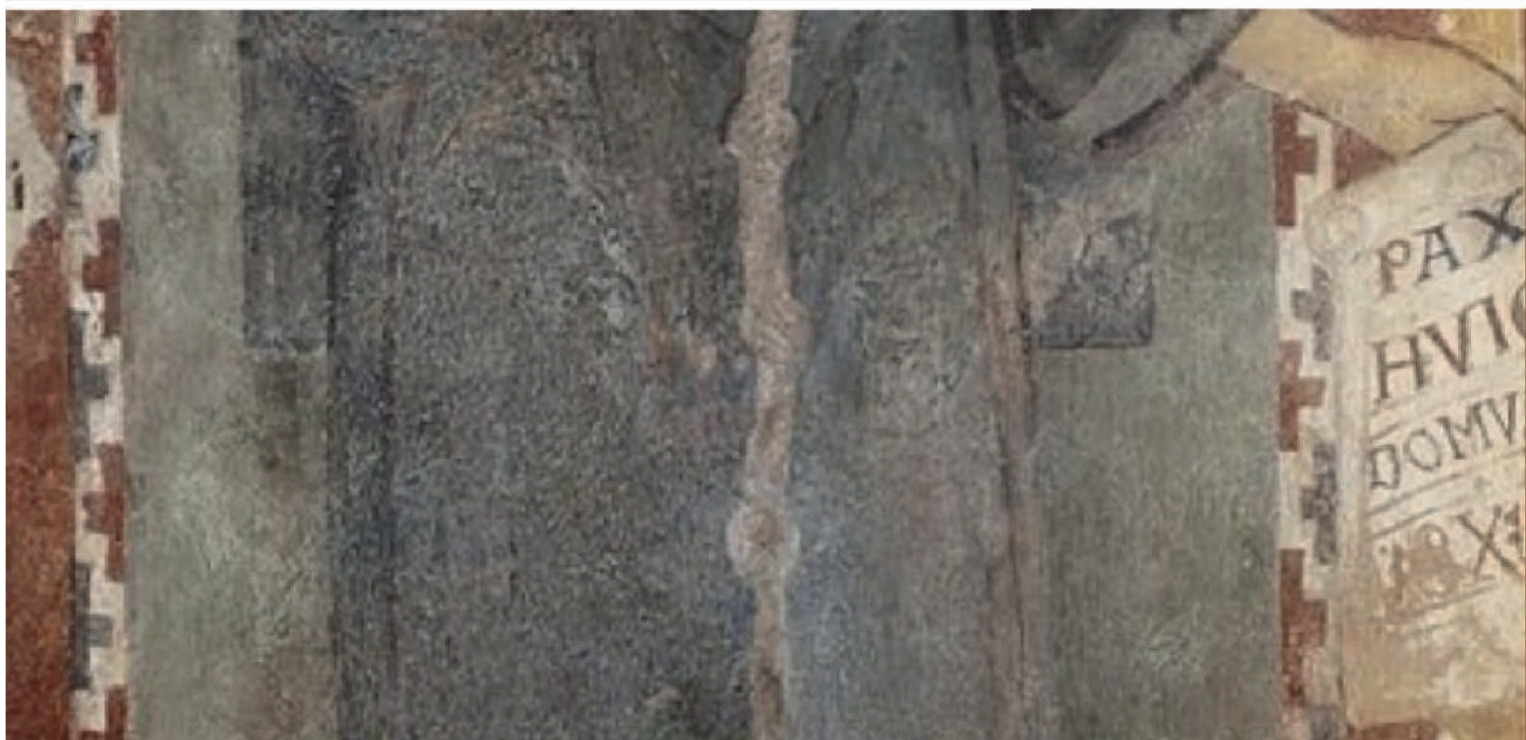




Discrasie culturali e storico-giuridiche

Francesco d'Assisi, i frati e altro ancora (s. XIII-XIV)

Roberto Paciocco



Discrasie culturali e storico-giuridiche

In copertina: Francesco d'Assisi
Subiaco, Monastero di S. Benedetto, cappella di S. Gregorio

ROBERTO PACIOCCO

Discrasie culturali e storico-giuridiche

Francesco d'Assisi, i frati e altro ancora
(s. XIII-XIV)

NUNZIO MEZZANOTTE

Aggiornamenti bibliografici

Lulu.com

© Roberto Paciocco, 2022

Alcuni diritti riservati

ISBN 978-1-4716-7157-9

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons.

Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

Per maggiori dettagli su diritti e restrizioni di questa licenza, si veda p. 714.

*Aniccā vata saṅkhārā
Uppāda-vaya-dhammino
Uppajjitvā nirujjhanti
Tesam vūpasamo sukho*

Tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti
Sono soggetti a sorgere e a scomparire
Dopo essere sorti, cessano
Il loro placarsi è beatitudine

Mahā Parinibbāna Sutta

Per André Jacob

Indice

	Premessa	ix
I	ATTRITI	
1	Una coscienza tra scelta di vita e fama di santità. Francesco d'Assisi <i>frater</i> e <i>sanctus</i>	3
2	Le "scritture" di san Francesco d'Assisi	27
3	<i>Sub iugo servitutis</i> . Francesco, i Francescani e la <i>militia Christi</i>	54
4	Angioini e "spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema	74
5	I Francescani e la santità femminile. Il caso di Chiara da Montefalco tra il 1290 e il 1331	117
6	Le interpretazioni eccessive dei Frati Minori. In margine a una <i>abbreviatura privilegiorum</i> della Marca d'Ancona (secc. XIII-XIV)	156
	Assisi, BSC com. 655, ff. 1r-4v, edizione	178
II	CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI	
7	Le canonizzazioni dei santi nel medioevo. Procedura, documentazione, significati	189
8	Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di "centro" romano, "vita religiosa" e "periferie" ecclesiastiche	230
9	Perfette imperfezioni. Santità e rivendicazioni papali nell'Italia centrale intorno al 1252	264
10	Un'agiografia senza tempo. Rieti e la custodia francescana reatina nei secoli XIII e XIV	284
11	Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona (secoli XIII-XV)	299

12	Ordini mendicanti e culto dei santi [in Italia meridionale]	341
13	<i>Memorialia de sanctis Fratribus Minoribus</i> . Per una contestualizzazione	390
III	DIMENSIONI DEL PERDONO	
14	Indulgenze, culto dei santi, liturgia nei secoli XIII e XIV (con un esempio assisano)	413
	Testi. Le istruzioni per il pellegrinaggio alla Porziuncola	437
15	I Frati Minori ed i <i>summaria indulgentiarum</i> . Cura d'anime e "falsificazioni" tra Due e Trecento	448
	Manoscritti e testi. Sommario Viterbese, Sommario <i>Quia valde</i> , Sommario <i>Filiationi vestrae</i> , Sommari della basilica di S. Francesco	486
	Grafici e tavole	512
16	<i>Tantum sufficit mihi verbum vestrum</i> . I Frati Minori, il Perdono di Assisi e le indulgenze	519
	APPENDICE	
17	<i>Inter sanctorum solennia</i> . Papa Celestino V e la Perdonanza aquilana	545
	Testi. <i>Inter sanctorum solennia</i> , <i>Licet sanctorum cunctorum</i>	581
18	Atti insindacabili d'area templare	584
19	Due spade e un fodero. La cronaca-cartulario di S. Clemente a Casauria	628
IV	AGGIORNAMENTI BIBLIOGRAFICI	641

Premessa

Con questa raccolta intendo offrire alcuni saggi pubblicati durante la mia attività di docente universitario, alla quale ho di recente rinunciato. Ho condotto a termine questa iniziativa perché l'avevo da tempo annunciata tra i progetti di pubblicazione presentati al mio Dipartimento e, inoltre, in quanto il lavoro necessario per l'aggiornamento bibliografico – al quale accennerò più avanti – di buona parte di tali saggi era già stato affidato ricorrendo ai fondi a mia disposizione per la ricerca.

Ho ritoccato l'indispensabile. Sono stati eliminati gli errori materiali, e anche le inesattezze di cui mi sono accorto. Sono poi state sostituite alcune parole, non tanto per esigenze stilistiche, quanto per rendere più scorrevole la lettura; per questa stessa ragione qualche periodo troppo lungo è stato suddiviso e sono talora stati inseriti tra parentesi quadre pure titoli di paragrafo, o numerati quelli già esistenti. I rinvii interni alle pagine dei singoli saggi sono stati lasciati intatti, poiché in grigio tra [] è stato indicato il numero di pagina originario. In qualche caso è stato necessario ritoccare le edizioni dei testi latini, nelle quali erano talora presenti delle sviste. Le note sono state uniformate dal punto di vista redazionale. Qua e là sono stati inseriti, sempre tra parentesi quadre, alcuni rinvii interni al volume che rimandano ai saggi ristampati in questa raccolta.

Solo il saggio su *Le canonizzazioni dei santi nel medioevo. Procedura, documentazione, significati*, è inedito, poiché rappresenta una stesura ampliata in italiano di un intervento stampato in lingua inglese in un volume che ha da poco visto la luce per i tipi di Brill. Restano esclusi da questa raccolta i lavori di cui, grosso modo, mi sono più a fondo avvalso per i miei volumi, ad eccezione di alcuni (nn. 6, 14, 15) che contengono la pubblicazione di testi mediolatini inediti. Esclusi sono pure quelli non riguardanti l'Ordine minoritico, a parte tre miei interventi ristampati in *Appendice*: uno sulla Perdonanza aquilana di

PREMESSA

Celestino V, recante una rispettosa lettura del pensiero di questo pontefice e l'edizione di due documenti (n. 17); un altro sui Templari, spesso ancora purtroppo citati in giudizio dagli storici (n. 18); un altro ancora sulle falsificazioni presenti nella Cronaca-cartulario del monastero di S. Clemente a Casauria, pubblicato non moltissimo tempo addietro e perfezionato da un gran bell'articolo di Étienne Doublier apparso nella rivista *Deutsches Archiv* del 2020, il quale mostra – a ben vedere – la perfettibilità di una recente edizione di tale fonte (n. 19). Figurano qui perché li ritengo indicativi di come mi è parso opportuno intendere il mestiere dello storico: contengono, infatti, alcune delle idee che mi sono state care e che non ricorrono altrove in modo incisivo, anche se, comunque, una “sommatoria” di tutte tali mie idee è offerta in un *Sussidio* sul medioevo.

Del mio percorso, ci tengo a dirlo, mi sento appagato, in quanto proprio lo studio della storia, con le inevitabili riflessioni sull'impermanenza delle costruzioni umane, costituisce – pur assolutamente facendo salve le indispensabili responsabilità sociali e civili del mestiere di cui sopra – uno dei tre fondamenti sui quali poggia il mio modo di rappresentarmi l'esistenza mia e dei miei simili. In questo senso, un po' di strada nella costruzione di tale rappresentazione mi pare di essere riuscito a percorrerla, da quando, ancora aspirante studioso, nel corso di un seminario posi un quesito forse impertinente – «Tra tutte le cose che dobbiamo studiare, quali dobbiamo scegliere, e perché?» – a un esperto e noto accademico, e la risposta che ottenni mi lasciò sgomento: «Ti fai troppe domande, pensa a pubblicare». D'altro canto, e per fortuna, non sono mancate pure indicazioni di segno opposto, tra le quali vorrei ricordare quella di Enrico Menestò, che mi invitò, e gliene sono tuttora grato, a ripensare per bene su cosa avessi da dire con quel mio primo e acerbo volume, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* (1990). Un libro, per essere ritenuto tale, deve contenere un messaggio: una cosa, questa, che è forse sfuggita a gran parte dei recensori – invece attenti, non so perché, ad aspetti invero tecnici e secondari – dei due miei volumi più impegnativi, *Canonizzazioni e culto dei santi* (2006, 2019) e, ancor di più, *Frati Minori e privilegi papali* (2013).

È necessario spendere qualche parola sul titolo. “Discrasia” rinvia a uno “squilibrio”, a una “disfunzione” che riguarda in una certa qual misura tutti i fenomeni trattati in questo volume nel percorso tra la loro nascita e la loro successiva cessazione: risalta, forse, in modo più palese per quelli raggruppati nella prima parte, perciò intitolata “Attriti”. Ho voluto solo intendere che qualsivoglia ideale – funzionale

PREMESSA

solo perché cristallizzatosi in un'apparente compattezza, non importa se intuitiva, emotiva o logica – è comunque soggetto, ancor più se vissuto e non solo letto, ad alterazioni che, quand'anche impercettibili, ne modificano le intrinseche qualità. Adduco, di proposito, l'esempio più macroscopico e scontato, non solo perché se ne parla nel saggio che apre questa raccolta: Francesco d'Assisi, con la sua *sequela Christi* inверatasi nella prassi, che in sé parrebbe avere ben poco a che vedere con la sua santità canonisticamente intesa. Al lettore attento non sarà difficile declinare questo esempio nei vari altri ambiti culturali o storico-giuridici di cui si tratta nel volume. A ben vedere, però, nonostante che il termine scelto come primo sostantivo plurale del titolo affondi le sue radici nella teoria umorale ippocratica, di vere e proprie degenerazioni non si tratta, bensì solo di inevitabili trasformazioni oserei dire "naturali", che nulla hanno di patologico, ma che sono solo così come sono e, perciò, assolutamente preziose per comprendere la nostra realtà.

Dedico questa raccolta allo scomparso amico André Jacob, studioso generoso e di grande valore, la cui onestà metodologica e coerenza a tutto tondo dovrebbero essere un esempio da emulare. Ricordo Jürgen Miethke e Bernhard Schimmelpfennig perché mi sono stati di grande aiuto e incoraggiamento in momenti per me davvero difficili con i loro consigli e con la loro stessa presenza. Senza Luigi Pellegrini non avrei mai scelto di intraprendere il lavoro che ho svolto, né mi sarei impegnato a entrare in Università; per questo lo ringrazio con una gratitudine davvero sentita, benché gli ideali culturali e accademici da lui additatimi – fin da quando ero un suo studente – si sono in gran parte ridimensionati nel corso degli anni a causa dello scontro con la realtà dei fatti. Di grande rilievo è stato il periodo trascorso al Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Frati Minori Cappuccini, dove dal punto di vista metodologico ho imparato molto, soprattutto grazie al ferreo rigore – anche nella fede – di padre Ottaviano Schmucki, che mi ha seguito con disinteressato affetto nella preparazione delle mie prime pubblicazioni.

Soprattutto, però, ringrazio gli inossidabili Francesco e i suoi primi compagni, con le loro vissute idealità evangeliche e minoritiche, che mi hanno consentito di salvare quel che più conta, la fiducia nella concreta attuabilità di una Trascendenza, anche se, nel mio caso, per realizzarla mi sia "capitato" di andare molto lontano, per essere indirizzato verso un addestramento che ha dato un senso alla mia vita,

PREMESSA

tanto da consentirmi di rispondere a quella che, a mio avviso, è la domanda più difficile: perché sono nato? Molte altre sono le cose che potrei dire, ma forse le ho già espresse altrove, quando ho scritto: «a noi studiosi di storia e di quant'altro piace discutere e fare osservazioni a qualsiasi riguardo, non si sa se per dare ragione a noi stessi o al modo in cui si presume che nel passato andarono le cose»*.

17 giugno 2022

* Alla fine del volume si troveranno alcuni aggiornamenti bibliografici inerenti alla maggior parte dei saggi qui raccolti. Del merito dell'individuazione dei dati e della forma redazionale in cui essi vengono offerti è complessivamente responsabile l'autore, Nunzio Mezzanotte, che qui ringrazio per il suo impegno. I saggi sono stati originariamente pubblicati nelle seguenti sedi. **1.** *Hagiographica*, 1 (1994), pp. 207-26 – **2.** *Ibid.*, 8 (2001), pp. 165-90 – **3.** “*Militia Christi*” e *Crociata nei secoli XI-XIII*. Atti della undecima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-1° settembre 1989), Milano 1992 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 13), pp. 699-715 – **4.** *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École Française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli Studi di Napoli “Federico II” (Rome-Naples 7-11 novembre 1995), Roma 1998 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 45 = Collection de l'École française de Rome, 245), pp. 253-87 – **5.** *Cristianesimo nella storia* 16 (1995), pp. 485-520 – **6.** *Gli Ordini mendicanti (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLIII convegno di Studi Maceratesi (Abbadia di Fiastra, Tolentino, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009 = Studi maceratesi 43 (2007), pp. 199-227 – **7.** Redazione ampliata in lingua italiana del saggio pubblicato in inglese in *A Companion to Medieval Miracle Collections*, ed. by S. KATAJALA-PELTOMAA etc., Leiden-Boston 2021 (Reading Medieval Sources, 5), pp. 54-77 – **8.** *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnung im Mittelalterlichen Europa, 2: Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, hrsg. v. C. ANDENNA etc., Stuttgart 2013 (Aurora. Schriften der Villa Vigoni), pp. 277-99 – **9.** *Studi medievali*, 49 (2008), pp. 711-27 – **10.** *Il francescanesimo nella Valle Reatina*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 209-23 – **11.** *I Francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI*, a cura di L. PELLEGRINI etc., Cinisello Balsamo 2000, pp. 84-103 – **12.** *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 129-63 – **13.** “*Memorialia de sanctis fratribus minoribus*”. Per una contestualizzazione, in *Fra Elemosina e la riscrittura della memoria cittadina a Gualdo Tadino*. Incontro di studi (Gualdo Tadino, 17 luglio - 18 luglio 2017), Spoleto 2019, pp. 77-94 – **14.** *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Atti del IV Convegno dell'Associazione italiana per lo studio della santità,

dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-28 ottobre 2000), a c. di A. BENVENUTI *etc.*, Roma 2005, pp. 221-52 – **15.** *Franciscana*, 3 (2001), pp. 119-90 – **16.** *Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger*, hrsg. v. M. STUIBER *etc.*, Bamberg 2014 (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 18), pp. 279-99 – **17.** *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*. Incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016) (S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016), Spoleto 2018, pp. 83-115 – **18.** *Graffiti templari. Scritture e simboli medievali in una tomba etrusca di Tarquinia*, a cura di C. TEDESCHI, Roma 2012 (Scritture e libri del medioevo, 11), pp. 227-52 – **19.** *"Sodalitas". Studi in memoria di don Faustino Avagliano*, a cura di M. DELL'OMO *etc.*, Montecassino 2016 (Miscellanea Cassinese), pp. 845-56.

I

ATTRITI

Una coscienza tra scelta di vita e fama di santità.

Francesco d'Assisi *frater e sanctus*

1. La canonizzazione: l'ufficializzazione di un culto

Il processo per la canonizzazione di Francesco d'Assisi non pare si sia svolto seguendo la procedura affermata nella seconda metà del Duecento: *informatio in partibus* affidata a tre commissari, trasmissione di questa al papa con una *relatio* sulla cui base il pontefice, assieme ai cardinali, decideva in concistoro segreto dell'esito del processo. Se processo canonico nel senso più rigoroso del termine vi sia stato oppure no per l'Assisiense, o se tale processo, per il fatto di essere ancora in corso di delineazione negli anni Trenta del XIII secolo, potesse ancora consentire una certa qual elasticità – alla quale avrebbe potuto probabilmente contribuire la conoscenza diretta di Francesco da parte di Ugolino dei Conti di Segni – non è discussione che possa influire su quanto qui interessa richiamare alla memoria: il 19 luglio del 1228 [208] Gregorio IX elevava Francesco d'Assisi al supremo e istituzionalmente riconosciuto culto per tutta la Chiesa¹.

¹ Per una descrizione di processi di canonizzazione dalla loro affermazione fino alla forma “classica” cfr. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), pp. 39-67, volume ora disponibile in ed. rivista ed ampliata, con l'aggiunta di una errata corrige e di una lista bibliografica di aggiornamento fino al 1987. Sulla canonizzazione di Francesco e sulle altre coeve si rimanda a R. PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20), pp. 25-47. Su tale argomento rimane ancora fondamentale il contributo di M. BIHL, *De canonizatione s. Francisci*, in *Archivum franciscanum historicum*, 21 (1928), pp. 467-514. Per il testo

Solo da qualche decennio e nel contesto della volontà di affermazione del primato romano, il pontefice si era avvocato il diritto di canonizzazione dei santi: determinanti gli interventi di Innocenzo III che, tra il 1199 e il 1203, fece pubblicare dalla cancelleria pontificia cinque lettere di canonizzazione²; in quella per l'imperatrice Cunegonda aveva precisato, senza lasciar spazio ad eventuali fraintendimenti, che il *sublime iudicium* con cui il culto di un santo veniva riconosciuto degno di essere celebrato universalmente poteva essere emanato solamente dal successore di Pietro e vicario di Cristo in terra³.

Con ciò avveniva pure che alla Chiesa, per mezzo di culti accuratamente scelti e in linea con le mutate esigenze religiose dei nuovi tempi, si presentasse l'opportunità di offrire alla venerazione della Cattolicità santi che incarnassero valori e virtù potenzialmente concorrenziali con quelli proposti dai movimenti di riforma o di opposizione alla Chiesa Romana, alcuni dei quali da questa stessa relegati al margine o al di fuori dell'ortodossia: l'istituzione della santità canonizzata può essere anche considerata nel quadro dell'intento – cosciente e lungimirante promotore sempre Innocenzo III – di recuperare e collocare nell'obbedienza alla Chiesa di Roma quanti di tali movimenti erano proseliti⁴. Che la “proposta cristiana” di Francesco ben si inserisse nel contesto delle esigenze religiose di fine secolo XII – inizi XIII già è stato più volte [209] ribadito⁵; del

della lettera di canonizzazione di Francesco, cfr. *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*. Ed. J.H. SBARALEA, I, Romae 1759, pp. 42-4.

² Rispettivamente per Omobono da Cremona (12 aprile 1199), A. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1874-1875, n. 573; l'imperatrice Cunegonda (due lettere, entrambe del 3 aprile 1200), POTTHAST, *Regesta cit.*, nn. 1000 e /; Gilberto di Sempringham (30 gennaio 1202), POTTHAST, *Regesta cit.*, /; Wulstan di Worcester (31 aprile 1203), POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 1900). Per queste lettere di canonizzazione ed anche per le posizioni storiografiche sulla riserva papale del diritto di canonizzazione, cfr. PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum” cit.*, pp. 26-35.

³ *Cum secundum evangelicam veritatem* del 3 aprile 1200: per l'edizione cfr. J. PETERSOHN, *Die Litterae Papst Innocenz III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200)*, in *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 37 (1977), pp. 1-25.

⁴ PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum” cit.*, pp. 35-47.

⁵ Rimando a G.G. MERLO, *Tensioni religiose agli inizi del Duecento. Il primo francescanesimo in rapporto a tradizioni eremitico-penitenziali, esperienze pauperistico-evangeliche, gruppi ereticali e istituzioni ecclesiastiche*, ora in ID., *Tra eremo e città. Studi su*

resto la pronta recezione e affermazione del suo messaggio sono testimoniate dal rapido aumento del numero dei frati, anche se i calcoli fino ad ora condotti non hanno portato a risultati certi per essere stati fino ad ora basati su cifre indicate dalle fonti ma d'ispirazione biblica⁶.

Con la canonizzazione di Francesco la Chiesa riconosceva e sanciva un evangelismo che, seppure nato in un ambito extraistituzionale, si era offerto nella persona stessa di Francesco e dei suoi *fratres* all'obbedienza romana con una promessa di fedeltà incondizionata. Francesco diveniva *sanctus* al sommo grado, «secundum formam catholicam» verrebbe quasi da dire per parafrasare – ma nello stesso tempo per misurare non dico un'incompatibilità o incomponibilità bensì una differenza – quanto

Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale, Assisi 1991 (Medioevo francescano. Saggi, 2), pp. 33-92; ID., *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 12), pp. 197-215; G. MICCOLI, *Chiesa, riforma, vangelo e povertà: un nodo nella storia religiosa del XII secolo*, in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991 (Einaudi Paperbacks, 217), pp. 3-32. Sul recente volume di Giovanni Miccoli si veda G.G. MERLO, *Su e oltre frate Francesco*, in *Nuova rivista storica*, 76 (1992), pp. 531-52. Ringrazio Giovanni Miccoli per gli spunti offertimi nel corso di uno scambio epistolare successivo alla pubblicazione del mio volume *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"* cit.

⁶ Secondo i calcoli di Th. DESBONNETS, *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Paris 1983 (tr. it. Milano 1986), p. 57 (ma si legga quanto lo stesso autore fa notare nella nota 8 di p. 165) tale tasso di crescita si sarebbe attestato tra il 1209 e il 1219 intorno al valore dell'ottanta per cento, a significare che ciascun anno gli appartenenti alla *fraternitas* prima e all'Ordine poi – sono gli anni cruciali dell'inserimento dei francescani nell'istituzione ecclesiastica – quasi raddoppiavano. Ma cfr. le osservazioni di MERLO, *Su e oltre Francesco* cit., p. 541 e nota 49. Per gli inizi del reclutamento francescano è interessante leggere L. PELLEGRINI, *Storia e geografia del "reclutamento" francescano della prima generazione*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale di studi. Assisi 17-18-19 ottobre 1991, Spoleto 1992 (Atti dei congressi della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 2), pp. 3-29.

nella sua stessa scelta di vita si era concretizzato nel vivere «secundum formam sancti Evangelii»⁷. E se tali due *formae* non risultavano [210] certo incompatibili al punto da non consentire un' almeno parziale omogeneità di contenuti, è però che il Francesco canonizzato e presentato alla cattolicità con la lettera *Mira circa nos* era sicuramente un *ganz Anderes* rispetto al *frater Franciscus* e alla sua *sequela Christi*: questo non per sottolineare una per altro ovvia differenza tra la santità istituzionale e la testimonianza evangelica vissuta dell'Assisiato, ma piuttosto per ricordare finalità e caratteristiche dell'atto ufficiale della nascita di Francesco in quanto santo, con cui i Francescani ebbero in eredità permanente il riconoscimento della universale – cattolica – sacralità di colui che andava sempre più assumendo il ruolo di fondatore di un Ordine religioso.

2. Una scelta di vita

Il Testamento di Francesco, concisa e densa memoria umana e spirituale che si propone – poco prima della sua morte – come retrospettiva rivisitazione e riconsiderazione della sua propria vicenda biografica alla luce del particolare momento in cui venne scritto, è documento importante – ed inevitabilmente utilizzatissimo – della scelta di vita dell'Assisiato⁸. La menzione della pratica della penitenza, della

⁷ Cfr. G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, ora in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria* cit., pp. 33-97 (già in *Studi Medievali*, 3^a serie, 24, 1983, pp. 17-73), in particolare pp. 72-84, ed anche ID., *Un'esperienza cristiana tra Vangelo e istituzione*, in *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII convegno internazionale. Assisi 18-20 ottobre 1990, Spoleto 1992 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 1), pp. 3-40. Per altre posizioni sul rapporto tra Francesco e la Chiesa di Roma rimando a R. PACIOCCO, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi e la Chiesa*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 40 (1986), pp. 134-40. Si vedano anche le osservazioni di G.G. MERLO, *Intorno a frate Francesco: uomini e identità di una nuova "fraternitas"*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica* cit., pp. 313-38.

⁸ Le segnalazioni bibliografiche formerebbero una lista troppo lunga: com'è ovvio, da quando nella ricerca l'interesse si è spostato dalle biografie agli scritti di Francesco. Fondamentale rimane la lettura di E. GRAU, *Die neue Bewertung der Schriften des hl. Franziskus von Assisi seit den letzten 80 Jahren*, in

«*conversatio inter leprosos*», della preghiera, della fede nella e per la Chiesa e nei suoi ministri che vivono «*secundum formam sanctae ecclesiae Romanae*» – perché solamente quest'ultima ed i suoi sacerdoti *ministrant* quanto *corporaliter* sulla terra si può vedere del Figlio di Dio – aprono il Testamento. Segue un passo importante, tutto teso ad esprimere che, formata che si fu la *fraternitas*, unica guida era stata la rivelazione divina ad indicare ciò che [211] era da fare, per l'appunto «vivere *secundum formam sancti Evangelii*»: questo il nodo centrale da cui muovere, disseminato ovunque negli altri scritti di Francesco⁹.

La *sequela Christi* si concretizzava in una *minoritas* che individuava nella povertà e nella rinuncia al potere, al possesso e alla ricchezza i propri contenuti fondamentali, offerti in una predicazione resa credibile e fede degna dalla condivisione dello status, dall'assimilazione di chi predicava alla categoria stessa dei *pauperes*, e dal rifiuto dei comportamenti assistenziali – propri del monachesimo tradizionale – e della pratica della carità e dell'elemosina: Francesco proprio perché condivideva con i *pauperes* non poteva che essere oggetto, non soggetto di carità e di elemosina¹⁰. Era nella predicazione che la *minoritas* si manifestava, e proprio in

San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni (Todi, 13-16 ottobre 1968), Todi 1971 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 9), pp. 33-73; cfr. anche LUIGI PELLEGRINI, *Francesco e i suoi scritti. Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 36 (1982), pp. 311-31. Sul *Testamentum* in particolare si leggano le osservazioni di G. MICCOLI, *La proposta cristiana* cit., pp. 41-56, e di – non solo per tale scritto di Francesco, ma anche per considerazioni di portata ben più ampia – O. CAPITANI, *Verso una nuova antropologia e una nuova religiosità*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del XXVII Convegno storico internazionale* (Todi 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991 (Atti dei convegni dell'Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 4), pp. 447-71.

⁹ Oltre al contributo di G. MICCOLI citato nella nota precedente e a ID., *La "scoperta" del vangelo come "forma vitae" nelle biografie francescane: le aporie di una memoria storica in difficoltà*, in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria* cit., pp. 148-89, rimando anche a O. SCHMUCKI, *La forma di vita secondo il Vangelo gradatamente scoperta da s. Francesco d'Assisi*, in *L'Italia francescana*, 59 (1984), pp. 341-405.

¹⁰ Assieme ai titoli già menzionati, rimando anche a un volume dalle espressioni un po' "forti" – e non sempre benevolmente recensito – ma certo di stimolante lettura: D. FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris [1983] (Peuple de Dieu), in part. pp. 35-43 (Cap. 1, 8-9: *Une question d'identité; L'identité franciscaine*).

questo contatto con i destinatari del messaggio evangelico la scelta di vita di Francesco veniva recepita; e si badi che non è in questione una predicazione nata da teorica e apposita formazione, considerando anche ciò che si conosce della preparazione “ecclesiastica” di Francesco.

Successiva alla *revelatio* che lo accese alla lettura e spiegazione – poco sapeva anche di latino¹¹ – del brano evangelico sulla *missio apostolorum* (1208/1209), narrata per la prima volta nella biografia di Tommaso da Celano composta tra il 1228 e il 1229 su incarico di Gregorio IX¹², la predicazione di Francesco era caratterizzata dall'estrema semplicità di un annuncio di pace ed era allineata a, |212| e supportata da, uno degli scopi precipui della prima *fraternitas*, la messa in pratica della *minoritas*, così che veramente tutti i comportamenti si facevano predicazione¹³. Non si trattava certo di utilizzare le azioni di altrui vite esem-

¹¹ A proposito della formazione di Francesco: A. PRATESI, *L'autografo di s. Francesco nel duomo di Spoleto*, in *San Francesco e i francescani a Spoleto*, Spoleto 1984, pp. 17-26, soprattutto la p. 24; 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), Castelfiorentino 1984 (Biblioteca della “Miscellanea storica della Val d'Elsa”, 6), pp. 41-58, in particolare la p. 56; R. RUSCONI, *Cultura e scrittura in Francesco d'Assisi: a proposito degli autografi*, in *Actes du Colloque franciscain de Bonifacio* (20-21 settembre 1982), Bonifacio 1982, pp. 51-68.

¹² TOMMASO DA CELANO, *Vita prima s. Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Ad Claras Aquas 1926-1941, pp. 1-117, in part. n. 22, p. 19: «Sed cum die quadam Evangelium, qualiter Dominus miserit discipulos suos ad praedicandum, in eadem ecclesia legeretur, et sanctus Dei assistens ibidem utcumque verba evangelica intellexisset, celebratis missarum solemniis, a sacerdote sibi exponi evangelium suppliciter postulavit. Qui cum ei cuncta per ordinem enarrasset, audiens sanctus Franciscus Christi discipulos non debere aurum sive argentum seu pecuniam possidere, non peram, non sacculum, non panem, non virgam in via portare, non calceamenta, non duas tunicas habere, sed regnum Dei et poenitentiam praedicare, continuo exsultans in spiritu Dei: “Hoc est, inquit, quod volo, hoc est quod quaero, hoc totis medullis cordis facere concupisco”». Per la narrazione dell'episodio nelle altre biografie cfr. DESBONNETS, *De l'intuition* cit., pp. 12-20.

¹³ R. RUSCONI, *La predicazione minoritica in Europa nei secoli XIII-XIV*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. BALDELLI e A.M. ROMANINI, Roma 1986 (Acta Encyclopaedica, 4), pp. 141-65, in particolare pp. 143 s.;

plari e di porgerle *ad exemplum*. Nella *Admonitio VI* si rivela improponibile per Francesco l'eventualità di «recipere gloriam et honorem» dalla recitazione – il testo ha significativamente *recitando* e non *praedicando* – di quanto altri avevano operato e fatto concretamente (*fecerunt*): eventualità che, se si fosse realizzata, avrebbe dovuto essere solo motivo di vergogna¹⁴. «Operibus praedicent», si legge nel primo capoverso del capitolo XVII della *Regula non bullata*, senza gloriarsi né gioire tra sé e sé neanche di parole e azioni pronunciate e compiute in prima persona, perché è Dio che proferisce le prime e opera le seconde, e all'uomo appartengono solo i vizi ed i peccati. A ciò segue un brano particolarmente importante sulla santità, non a caso – credo – contestualizzato proprio nel capitolo della *Regula non bullata* dedicato a una predicazione che, per il fatto di essere esteriorizzazione compiuta e totale di un ideale evangelico incarnato in una scelta di vita, era anche il momento in cui le manifestazioni di siffatto ideale potevano trasformarsi – nella mente di quanti ne erano testimoni – in indizi di santità¹⁵.

Omnes ergo fratres caveamus ab omni superbia et vana gloria. Et custodiamus nos a sapientia huius mundi et a *prudencia carnis* (Rom 8,6). Spiritus enim carnis vult et studet multum ad verba habenda, sed parum ad operationem; et quaerit non religionem et sanctitatem in interiori spiritu, sed vult et desiderat habere religionem et sanctitatem foris apparentem hominibus. Et isti sunt, de quibus dicit Dominus: *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam* (Mt 6,2). Spiritus autem Domini vult mortificatam et

BARTOLI LANGELI, *Le radici culturali* cit., p. 58. Inoltre, R. MANSELLI, *Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi*, in *Collectanea franciscana*, 51 (1981), pp. 5-16.

¹⁴ K. ESSER, *Die opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata 1989² (Spicilegium Bonaventurianum, 13), p. 110: «Attendamus, omnes fratres, bonum pastorem, qui pro ovibus suis salvandis crucis sustinuit passionem. Oves Domini secutae fuerunt eum in tribulatione et persecutione, verecundia et fame, in infirmitate et tentatione et ceteris aliis; et de his receperunt a Domino vitam sempiternam. Unde magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera et nos recitando ea volumus recipere gloriam et honorem».

¹⁵ Sulla *Regula non bullata* cfr. innanzitutto D. FLOOD, *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl Westf. 1967. Per la genesi del testo rimando a D. FLOOD – W. VAN DIJK – T. MATURA, *La naissance d'un charisme. Une lecture de la première Règle de saint François*, Paris 1973 (Présence de saint François, 24), pp. 23-84.

I. ATTRITI

despectam, vilem et abiectam esse carnem. Et studet [213] ad humilitatem et patientiam et puram et simplicem et veram pacem spiritus. Et semper super omnia desiderat divinum timorem et divinam sapientiam et divinum amorem Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse cognoscamus et de omnibus ei gratias referamus, a quo bona cuncta procedunt. Et ipse altissimus et summus, solus verus Deus habeat et ei reddantur et ipse recipiat omnes honores et reverentias, omnes laudes et benedictiones, omnes gratias et gloriam, cuius est omne bonum, qui solus est bonus (cfr. Lc 18, 19)¹⁶.

Certamente tale predicazione rimanda alle condizioni imposte alla predicazione dei laici, formulate il 7 giugno 1201 da Innocenzo III nell'approvazione del *Propositum vitae* degli Umiliati ove si stabiliva che oggetto della "predicazione" dei laici non potevano in alcun modo essere la fede e i sacramenti, riservato al clero; essa doveva avere una connotazione essenzialmente morale ed essere ritenuta un «verbum exhortationis»¹⁷. All'interno di questa cornice, che circoscriveva ambiti e contenuti della predicazione evangelica di Francesco e della prima fraternità minoritica, si svolgeva quell'«operibus praedicent» della *Regula non bullata*, costellato da tutta una serie di esortazioni all'umiltà poi scomparse nella redazione della *Regula bullata* – com'è noto inserita e riconosciuta nella *Solet annuere* di Onorio III del 1223 – in cui il capitolo IX sulla predicazione mostra soprattutto la preoccupazione di armonizzarla con le disposizioni canoniche in materia: necessità di consenso da parte del vescovo nonché del ministro generale previo esame, approvazione e concessione dell'incarico, e, inoltre, imposizione di brevità per un sermone finalizzato «ad

¹⁶ ESSER, *Die opuscula* cit., pp. 392-393. Cfr. anche *ibid.*, p. 301 (= *Fragmenta alterius Regulae non bullatae*). Si leggano anche le *Admonitiones* V, XII, XVII, XIX, XXVIII (*ibid.*, tra le pp. 105-18).

¹⁷ R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali*, IV: *Intelletuali e potere*, Torino 1981, pp. 951-1035, in particolare le pp. 968-973; si veda anche ID., "Forma apostolorum". *L'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani dei secc. XII e XIII*, in *Cristianesimo nella storia*, 6 (1985), pp. 513-42.

utilitatem et edificationem populi»¹⁸. Quell'«operibus predicent», però, rimanda anche al modo stesso di essere di Francesco: tra le esortazioni all'umiltà che fanno da cornice al brano sulla predicazione, troviamo il precetto di rifuggire dalla superbia e dalla vanagloria, sostanziato dall'indicazione della coscienza («in interiori spiritu») quale scaturigine delle azioni esemplari e garanzia contro comportamenti volti [214] all'ostentazione della santità, espressione non di «religio et sanctitas in interiori spiritu», bensì «foris apparens hominibus».

Questo motivo, certo, non si affacciava solo ora, ma era apparso anche in precedenti discussioni sulla santità. Che la santità interiore e la santità «foris apparens» – santità dell'essere e santità dell'apparire – dovessero trovarsi sempre in un delicato equilibrio che dava forma ad una santità il cui baricentro era l'interiorità, è indicazione infatti rintracciabile anche altrove, ad esempio quando la santità dell'apparire veniva connessa all'ipocrisia, trasformandosi così in santità della sola apparenza, mera santità apparente: nella polemica sorta tra i fautori dell'eremitismo e del cenobitismo – contesto la riforma monastica e latamente ecclesiastica dei secoli XI-XII – Ivo di Chartres (†1116) scriveva a Rainaldo e sottolineava la «solitudo mentis», la «tranquillitas conscientiae», il «Sabbatum cordis» e le «ascensiones in corde» quali condizioni imprescindibili di santità e barriere contro lo sconfinamento di una retta manifestazione di essa nella vanagloria e nell'ostentazione¹⁹. Pier Damiani rimproverava Teuzone di aver intrapreso la via dell'eremitismo senza la previa e necessaria permanenza nella vita comunitaria e lo apostrofava per essersi

¹⁸ ESSER, *Die opuscula* cit., p. 370. Cfr. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II/1, Torino 1974, pp. 753-8. Sulle vicende dell'interpretazione della *Regula bullata* e sulla costruzione progressiva della sua autorevolezza istituzionale si veda ora il contributo di A. TABARRONI, *La regola francescana tra autenticità ed autenticazione*, in *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi* cit., pp. 79-122.

¹⁹ PL 162, coll. 198-202, in particolare coll. 201 s.: «Non enim beatum faciunt hominem secreta silvarum, cacumina montium, si secum non habet solitudinem mentis, Sabbatum cordis, tranquillitatem conscientiae, ascensiones in corde, sine quibus omnem solitudinem comitantur mentis accidia, curiositas, vana gloria, periculosae tentationum procellae». Su tale polemica cfr. I DEUG SU, *La "militia Christi" nella vita eremitica tra i secoli XI e XII*, in *"Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII*. Atti della undecima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto – 1° settembre 1989), Milano 1992 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 13), pp. 299-340.

aperto troppo ai contatti con il mondo e con la gente, fatto, quest'ultimo, che nella diatriba era considerato come motivato dal desiderio di vanagloria e dall'intento di offrire spettacolo delle virtù ascetiche, e sosteneva una maggior considerazione dell'«*opinio turbae*» piuttosto che del «*testimonium propriae conscientiae*»²⁰. Abelardo nella sua *Ethica* aveva già rimarcato a chiare lettere il valore dell'intenzione:

non enim quae fiant, sed quo animo fiant pensat Deus; nec in opere
sed in intentione meritum operantis vel laus consistit²¹. [215]

Era così posta una delle basi per avviare quel processo che condusse ad una interiorizzazione cosciente della vita dello spirito contro il conformismo e la normatività sacrali di una Chiesa che si era andata via via irrigidendo, un processo che in seguito contribuì a dar vita alla reazione che, è noto, esplose anche nella professione della povertà, in un distacco terreno che era la condizione per lo sviluppo del consenso a una società rinnovata²²; di un modo nuovo e interiore di intendere il merito fu poi indice anche il senso attribuito ad assiomi – quali «*affectus tuus operi tuo nomen imponit*» di Ambrogio – che risalivano ai primi tempi della cristianità, e che Alano di Lilla, con i discepoli di Gilberto Porretano, commentava dietro la spinta di Abelardo: il merito diveniva allora proporzionale alla volontà, ed i motivi dell'azione si qualificavano come ciò che a essa dava senso, valore e verità umana²³. Proprio commentando il «*nosce te ipsum*» di Abelardo, Alano di Lilla aveva forgiato la trilogia *liber scientiae/liber experientiae/liber conscientiae*, l'analisi della

²⁰ PL 145, col. 753: «Enim, vero qui, tanquam deficientibus silvis, solitudinem in urbibus quaerunt, quid aliud credendum est, nisi quod solitariae vitae non perfectionem, sed favorem potius et gloria aucupantur? (...) Nec: te metiris juxta testimonium propriae conscientiae, sed secundum opinionem potius assentantis turbac, apud quam videlicet venalis pallor in vultu, et auditum nomen jejunii stuporem mentibus ingerit (...) Ac per hoc quod illic praeconio laudis attollitur, hic generaliter inditum gloriam non meretur».

²¹ PL 178, coll. 644 a. Cfr. F. LOTTIN, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, IV: *Problèmes de morale*, III/1, Louvain-Gembloux 1954, p. 311.

²² M.D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris 1969; cfr. tr. it. *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano 1982 (Già e non ancora, pocket, 57), pp. 79 s. Il volumetto offre spunti di grande interesse. Rimando anche a *La conversione alla povertà* cit., in particolare al contributo di G.G. MERLO tra le pp. 1-32.

²³ Cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale* cit., pp. 310-5, 320, 334-7.

quale terminava con la formula «qui quaerit intra se fit homo spiritus»²⁴. Un ultimo accenno a Bernardo di Clairvaux che nel sermone XXXVI *Super cantica canticorum* collegava la «cognitio sui» all'umiltà, anzi sottolineava come questa virtù nascesse dalla conoscenza di sé e rappresentasse lo «stabile fundamentum» dello «spirituale edificium»²⁵.

Francesco doveva certamente aver assorbito nel corso della sua formazione umana – non dico certo teorica considerando quanto si è sopra detto a proposito della preparazione “ecclesiastica” del primo francescano²⁶ – queste idee oramai divenute quasi – per così dire – regole di [216] esteriorizzazione della fede e dei valori religiosi affermatasi nel corso dei secoli XI e XII. Parole e pensieri, inseriti in un sistema morale che normalizzava i comportamenti, erano disponibili per interpretazioni e sistemazioni all'interno di modi di vita e di ideali personali, uno tra i tanti possibili quello di Francesco. Trattando di valori interiormente ancorati al «vivere secundum formam sancti Evangelii», e sottolineando l'esortazione a una «sanctitas in interiori spiritu», della coscienza, e non «foris apparens hominibus», ho voluto richiamare ancora una volta l'attenzione sulla scelta di vita di Francesco per riflettere su come la necessaria estrinsecazione e la inevitabile manifestazione di essa richiedessero una verifica umana e cosciente tra sé e sé, per fare in modo che l'essere fosse tutt'uno con il pensiero, con la parola e con l'azione.

²⁴ CHENU, *Il risveglio* cit., pp. 67 s. Sul socratismo cristiano rimangono interessanti le riflessioni di E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, pp. 1-16.

²⁵ «Volo proinde animam primo omnium scire seipsam, quod id postulet ratio et utilitatis, ci ordinis. Et ordinis quidem, quoniam quod nos sumus primum est nobis; utilitatis vero, quia talis scientia non inflat, sed humiliat, et est quaedam praeparatio ad aedificandum. Nisi enim super humilitatis stabile fundamentum, spirituale aedificium stare minime potest. (...) Nam quomodo non vere humiliabitur in hac vera cognitione sui, cum se perceperit oneratam peccatis, mole huius mortalis corporis aggravatam, terrenis intricatam curis, carnalium desideriorum faece infectam, caecam, curvam, infirmam, implicitam multis erroribus, expositam mille periculis, mille timoribus trepidam, mille difficultatibus anxiam, mille suspicionibus obnoxiam, mille necessitatibus aerumnosam, proclivem ad vitia, invalidam ad virtutes?»: BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica canticorum*. XXXVI-XXXVIII, Romae 1958 (s. Bernardi opera, 2), p. 7. Cfr. anche *ibid.*, pp. 9-18 (*Sermo XXXVII*).

²⁶ Cfr. BARTOLI LANGELI, *Le radici culturali* cit., pp. 55-8, ma anche gli altri contributi citati nella nota 11.

“Santità” delle opere allora certamente, ma solo se queste, ancor prima di essere compiute, trovavano un preciso riscontro con ciò che nella coscienza di volta in volta si produceva in consonanza con il Cristo dei Vangeli, nel nostro caso con il modo in cui il messaggio evangelico riemerso nel secolo XII si trovava incarnato e vissuto in e da Francesco. Non per sottolineare la novità dell’appello all’interiorità e del ruolo della coscienza nel dialogo con Dio – cose che troviamo valorizzate anche nei chiostri monastici – piuttosto, invece, per far notare che la coscienza in Francesco, per giungere a Dio, necessitava quanto mai della mediazione del prossimo: il messaggio religioso diveniva vera azione oltre che preghiera, era testimonianza vissuta e predicazione concreta, senza lasciare spazio a divari tra coscienza e vangelo, tra vangelo e vita, tra vita ed esempio.

Oltre che dagli stessi scritti di Francesco, testimonianza ne è offerta da alcuni episodi narrati nelle biografie: nel contesto della predicazione nei pressi del romitorio di Poggio Bustone, dalla confessione pubblica da parte di Francesco di avere mangiato cibi che erano stati conditi con lardo a causa delle sue infermità²⁷; o dal comando di essere trascinato con una corda al collo per le vie di Assisi mentre confessava ancora una volta pubblicamente di essersi cibato di carne²⁸; oppure, quando era già malato, dalla volontà di non rappezzare con una pelle di volpe l’interno della tunica – al fine di riparare la milza e lo stomaco dal freddo – a meno

²⁷ TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda s. Francisci*, in *Analecta Franciscana* X cit., pp. 127-68, in part. n. 131, p. 207; “*Compilatio Assisiensis*” dagli scritti di fra Leone e Compagni su s. Francesco d’Assisi. Dal Ms. 1046 di Perugia. 1^a edizione integrale riveduta e corretta con versione italiana a fronte e varianti a cura di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli 1992 (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana. Chiesa Nuova. Assisi, 2), n. 81, pp. 230-32; *Le Speculum perfectionis ou Mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de Saint François d’Assise*. Ed. P. SABATIER - A.G. LITTLE, Manchester 1928-1931 (British Society of Franciscan Studies, 13, 17), n. 62, p. 173.

²⁸ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* cit. n. 52, p. 40; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior s. Francisci*, in *Analecta Franciscana* X cit., pp. 557-652, in part. VI 2, pp. 582 s.; *Compilatio Assisiensis* cit., n. 80, pp. 226-30.

che una pelle simile non fosse stata cucita anche all'esterno, così da indicare «hominibus pellem intus absconditam»²⁹; e anche dal lapidario commento di Francesco a Leone Brancaleone a proposito delle percosse ricevute dai demoni – in questo caso [217] «castaldi Domini» – che lo avevano punito per aver contravvenuto al suo dovere di esemplarità, perché mentre i suoi frati affrontavano fame e stenti e abitavano «in pauperculis domibus et heremitoriis», lui aveva accettato di essere ospitato in una torre:

Homines magnam fidem habent in me et credunt me sanctum hominem, et ecce demones eiecerunt me de carcere³⁰.

Qui è lo sforzo continuo e costante di omologare tramite la pratica della confessione pubblica comportamenti pubblici e privati, resi indistintamente tutti manifesti, secondo un proposito enunciato esplicitamente solo nella *Legenda Perusina* e nello *Speculum perfectionis*, ma compiutamente allineato con quanto esposto in altri termini negli scritti di Francesco ed anche narrato nelle biografie, sia “ufficiali” che non:

Taliter volo vivere apud Deum in heremis et abis locis ubi maneo, qualiter homines scirent et me viderent; quoniam si credunt me sanctum hominem et non facerem vitam quam convenit facere sancto homini, essem ypocrita³¹.

3. Francesco *frater* e *sanctus*

Dopo la canonizzazione del 19 luglio 1228 la fama di Francesco – ora in quanto santo – iniziò a circolare e ad affermarsi in luoghi che non erano stati toccati dalla sua predicazione o da quella degli appartenenti al novello Ordine francescano, od anche in altri in cui era giunta notizia di quest'ultimo ma non del primo frate minore; o meglio, seppur una qualche notizia era giunta, essa non era stata reputata di importanza tale da meritare di essere registrata per iscritto. L'attenzione delle

²⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., n. 130, pp. 206 s.; cfr. anche *Compilatio Assisiensis* cit., n. 81, pp. 226-228 e *Le Speculum perfectionis* cit. n. 62, p. 174.

³⁰ *Compilatio Assisiensis* cit., n. 117, pp. 384-92 (p. 392 il brano citato) e *Le Speculum perfectionis* cit. n. 67, pp. 189-93 (cfr. anche i più succinti TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., nn. 119 s., pp. 200 s., e BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior* cit., VI 10, p. 586, privi del *logion* citato nel testo).

³¹ *Compilatio Assisiensis* cit., n. 81, pp. 226 (cfr. *Le Speculum perfectionis* cit. n. 62, p. 174).

cronache e delle testimonianze non francescane sui primi passi dell'Ordine minoritico è infatti pienamente orientata sul nuovo istituto religioso, ma sembra poco o affatto disposta a cedere a Francesco uno spazio consistente³².

È con l'episodio di Damietta e con la presenza e [218] gli atteggiamenti di Francesco nel campo crociato che l'interesse delle fonti pare destarsi³³, mentre a renderlo "protagonista" agli occhi della Cattolicità è proprio la canonizzazione. Giacomo da Vitry, personaggio di spicco tra gli ecclesiastici del tempo e cronista attento a descrivere fatti e avvenimenti della storia religiosa dei suoi anni, prende in considerazione Francesco in una delle sue lettere, ma in relazione agli eventi di Damietta³⁴; questo stesso, nella *Historia occidentalis*, se si sofferma diffusamente a parlare dei Frati Minori – inquadrando anche escatologicamente la nascita dell'Ordine nel generale cammino del popolo cristiano verso la salvezza –, accenna solamente a Francesco, e ancora una volta nel contesto degli avvenimenti della V crociata³⁵. Tacciono su Francesco, ma non sull'Ordine, Buoncompagno da Signa, Burcardo di Ursperg, la *Cronaca* di Monte Sereno e quella di S. Martino di Tours³⁶. Le cose cambiano con la canonizzazione: il notaio Riccardo di S. Germano, nella sua *Chronica* dedicata agli avvenimenti del Regno di Sicilia, la ricorda nel contesto degli eventi importanti del pontificato di Gregorio IX; la *Storia*

³² LUIGI PELLEGRINI, *Cronache e altre testimonianze non francescane*, in *Fonti francescane*, Padova 1983¹, pp. 1809-1838. L'elenco di tutte le testimonianze, si trova organicamente raccolto in L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi*, ed. L. LEMMENS O.F.M., Ad Claras Aquas 1926 (Collectanea philosophico-theologica, 3).

³³ Le testimonianze sono ordinate cronologicamente in G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, Quaracchi 1906, pp. 1-84. Bibliografia in proposito, e anche alcune riflessioni sull'episodio si possono leggere in R. PACIOCCO, "Sub iugo servitutis". Francesco, i francescani e la "militia Christi", in "Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII cit., pp. 699-715 [ora in questo stesso volume, cap. 3].

³⁴ GIACOMO DA VITRY, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre*. Édition critique par R.B.C. HUYGENS, Leiden 1960, pp. 71-8.

³⁵ ID., *The historia occidentalis of Jacques de Vitry*. A critical edition. Ed. J.F. HINNEBUSH OP., Fribourg 1972, pp. 158-63.

³⁶ Cfr. LUIGI PELLEGRINI, *Cronache e altre testimonianze cit.*, pp. 1818-28.

di Eraclio nell'accennare a Francesco, imputa la sua autorevolezza – l'uomo Francesco diviene san Francesco – proprio alla canonizzazione³⁷.

Ma non sono solo le fonti non francescane a registrare la variazione avvenuta con la canonizzazione: testimonianza degna di nota è quella contenuta nella *Chronica* di Giordano da Giano: dopo aver conosciuto personalmente Francesco e successivamente ad una permanenza in Germania, il frate gianese incontrò – in occasione del primo ritorno in Italia intorno al 1230 – Tommaso da Celano che gli donò delle reliquie di Francesco. Quando queste vennero portate ad Eisenach, Giordano, proprio a causa del prezioso fardello non venne fatto entrare dalla porta del convento, e fu obbligato a passare «per ecclesiam», dove lo attendeva una sorpresa: un'accoglienza certo al di là delle sue aspettative, in grande pompa liturgica, poiché portava con sé le reliquie dell'Assisiense. Non interessa qui certamente discutere del modo in cui i frati vennero a conoscenza del prossimo arrivo delle reliquie, quanto piuttosto notare come la particolare [219] accoglienza avesse fatto prendere coscienza a Giordano da Giano del mutato *status* di Francesco, da lui conosciuto uomo e ora trasformatosi in santo:

Et extunc frater Jordanus beatum Franciscum, quem in presenti [vita] viderat et ob hoc quiddam ei humanitatis acciderat, in maiori reverencia cepit habere et honore³⁸.

È il trattamento riservato alle reliquie ad aprire gli occhi al loro latore. Il discorso torna al ruolo della canonizzazione di Francesco: una simile cerimonia poté infatti essere celebrata solo dopo il riconoscimento ufficiale del suo culto, dato che a partire dal lateranense IV (1215) solo le reliquie approvate dal pontefice potevano essere oggetto di venerazione³⁹.

³⁷ *Ibid.*, pp. 1828-34.

³⁸ *Chronica fratris Jordani*. Edidit, notis et commentario illustravit H. BOEHMER, Paris 1908 (Collection d'études et documents, 6), pp. 52 s. Su Giordano da Giano si veda ora il recente contributo di F. DAL PINO, *Giordano da Giano e le prime missioni oltralpe dei Frati Minori*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione* cit., pp. 201-57.

³⁹ Cfr. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, ed. A. GARCIA Y GARCIA, Città del Vaticano 1981 (Monumenta iuris canonici, series A: Corpus glossatorum, 2), pp. 101 s. KUTTNER, *La réserve papale du droit de canonisation*, in *Revue historique de droit français et étranger*, n.s., 17 (1938), pp. 204 s. e 208 s., lega

Ultimamente è stato detto – bene e a ragione – che la morte dell’Assisiense, ancora prima della canonizzazione, rappresentò l’avvenimento che consentì la trasformazione della presenza esemplare di Francesco in un «mito di santità strumentalizzabile nelle più diverse direzioni e ai fini più vari»: e ciò proprio perché «l’identità di Francesco d’Assisi» era divenuta «definitivamente quella di un santo». Tali affermazioni sono state uno dei punti cardine da cui muovere per illustrare la difficoltà di una traduzione in termini istituzionali e giuridici – tramite la mediazione intellettuale – del «vivere secundum formam sancti Evangelii», e per evidenziare la necessità di ricondurre – storicamente – l’esperienza di Francesco, e anche di quanti lo seguirono nella prima ora, i primi *fratres* ed i suoi *socii*, nelle concrete e contraddittorie vicende proprie della condizione umana.

Una condizione, è vero, che tale resta anche per chi sia ritenuto santo⁴⁰. Si aprono allora orizzonti di comprensione che ridimensionano anche chiavi di lettura dell’esperienza di Francesco tese a sottolineare il suo essere “altro”: come è avvenuto – tanto per menzionare un emblematico esempio – nell’opuscolo editorialmente fortunato [220] di Joseph Lortz, ove si affermava che di fronte a Francesco le categorie valide per tutti gli esseri umani divenivano quasi trasparenti, fino a svanire, e ciò perché egli per noi sarebbe un mistero quanto lo era stato per i suoi contemporanei. In questo modo Francesco diventa un’insondabile e divina personalità, estranea o comunque eterogenea rispetto al consorzio umano, con il conseguente rischio – per chi su tale personalità si applica a riflettere – di muovere da una santità data solo a posteriori per far luce su problemi e situazioni storicamente prima di tutto umani⁴¹.

opportunamente questa disposizione alla riserva papale del diritto di canonizzazione, in quanto essa aboliva i particolarismi legislativi in materia di culto.

⁴⁰ MERLO, *Intorno a frate Francesco* cit., pp. 316 s., 338.

⁴¹ J. LORTZ, *Der unvergleichliche Heilige. Gedanken um Franziskus von Assisi*, Düsseldorf 1952, p. 7: «Gewisse, uns allen geläufige Kategorien scheinen bei ihm wie aufgehoben oder wie durchscheinend geworden (...). Franziskus ist ein Geheimnis». L’opuscolo, certamente interessante, è stato tradotto in spagnolo (1964), italiano (1973), inglese (1986), e ristampato in lingua tedesca (1976). Cfr. anche STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1992², pp. 209 e 260, dove si sottolinea l’influsso del contributo del Lortz sugli scritti di Kajetan Esser. Un’ampia panoramica degli studi su Francesco –

La canonizzazione dopo, e la morte prima, quindi, quali cesure per una metamorfosi della – e per l'ultima volta utilizzerò questo termine – identità dell'Assisiense. Ma è che il processo di trasformazione era iniziato già vivente Francesco, man mano che l'immagine del *frater* andava piegando se non già e immediatamente verso quella di *sanctus* dai contorni ben definiti – come avvenne dopo la sua morte e compiutamente con la canonizzazione –, certamente verso quella di un uomo in odore di santità o almeno di *vir venerandus*: e di tutto ciò frate Francesco dovette acquisire coscienza ogni qualvolta ebbe a misurarsi e a convivere – suo malgrado? – con l'immagine che di lui andavano progressivamente elaborando quanti erano spettatori o conoscitori del suo esempio di vita.

La *Vita secunda* di Tommaso da Celano, nel narrare la cattività di Francesco durante la guerra tra perugini e assisiani, accenna ad una sua risposta all'accusa di follia per la gioia d'animo mostrata in quella pur grave circostanza. Al giudizio dei compagni di prigionia Francesco avrebbe replicato:

In quo exsultare me creditis? Meditatio alia subest: adhuc sanctus adorabor per saeculum totum⁴².

Ancora, la sua «laetitia» ed il suo «fervor spiritus» quando, malato nel [221] palazzo vescovile di Assisi, avrebbe confermato l'affermazione scherzosa di un *frater* sulle stoffe preziose e sulle sete che avrebbero coperto il suo corpo dopo la morte – segno della venerazione di cui sarebbe stato oggetto –, potrebbero essere un ulteriore indizio dell'approvazione e forse anche della soddisfazione di Francesco a tal proposito⁴³. Tali due testimonianze sono le uniche ad indurre la supposizione

ma anche sugli studi francescani in generale – dal secondo dopoguerra fino a tutt'oggi si può leggere in G.G. MERLO, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, in *Studi storici*, 32 (1991), pp. 287-307; inoltre rimando a L. PELLEGRINI, *Un secolo di "lettura" delle fonti biografiche di Francesco d'Assisi*, in *Laurentianum*, 29 (1988), pp. 223-50.

⁴² TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., n. 4, p. 132; cfr. anche *Legenda trium sociorum*. Édition critique, éd. Th. DESBONNETS, in *Archivum franciscanum historicum*, 67 (1974), pp. 38-144, II 4, p. 92: «quid putatis de me? Adhuc adorabor per totum mundum».

⁴³ *Compilatio Assisiensis* cit., n. 4, p. 6; *Le Speculum perfectionis* cit., n. 109, p. 311. Sul valore delle biografie per la ricostruzione dell'universo religioso di Francesco, ma

di un siffatto stato d'animo in Francesco e devono essere considerate e valutate non solo alla luce di quanto si può leggere negli scritti del primo francescano, ma anche di *logia* ed episodi riportati nelle biografie: sono ben poca cosa per scegliere quale punto di partenza l'ipotesi di una volontà, di un progetto di santità che avrebbe indirizzato pensieri, comportamenti ed esempi dell'Assisi. Ma sono pur sempre abbastanza – per chi conosca gli scritti di Francesco e le fonti agiografiche che di lui si occupano – per far sorgere il dubbio che la linearità dei racconti tenda a semplificare realtà e situazioni più complesse e meno scontate. I due episodi, entrambi utilizzati agiograficamente per sottolineare lo spirito profetico di Francesco, proiettano nel futuro il compimento di una trasformazione dell'Assisi in santo alla quale gli stessi agiografi avevano già assistito e della quale avevano già presente gli sviluppi ultimi: in un certo senso tali episodi, se possono essere comunque indicativi di una presa di coscienza di Francesco a tal proposito, la connotano con una «exultatio», con una «laetitia» e con un «fervor spiritus» che potrebbero essere più debitori del contesto – il genere agiografico, perfettamente calzante a un santo già dato che non può a priori rifiutare la sua santa condizione – che non spie di uno stato d'animo.

Già si è detto dell'ascolto del brano evangelico sulla «missio apostolorum» e del «verbum exhortationis» di Francesco, ma è il caso di tornare ancora sulla predicazione penitenziale, per sottolineare come gli inizi di essa coincisero con il momento in cui Francesco smise la veste eremitica ed inaugurò il periodo che vide il suo messaggio assumere una dimensione compiutamente sociale, in una comunione con il prossimo che era anche l'ambito psicologico prima ancora che sociale di affermazione di una sua possibile “fama di santità” alla cui diffusione cooperò, dopo il 1209/1210, l'approvazione del *propositum vitae* di Francesco [222] da parte di Innocenzo III e l'avvio della *fraternitas* minoritica

anche sulle accortezze necessarie per una loro corretta utilizzazione, cfr. G. MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia: considerazioni sulle prime biografie francescane come fonti storiche*, in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria* cit., pp. 190-263; DESBONNETS, *De l'intuition à l'institution* cit., pp. 71-83 (Appendice: *Les sources franciscaines*). Cfr. le riflessioni di segno diverso di LUIGI PELLEGRINI, già nel saggio *Considerazioni e proposte metodologiche per una analisi delle fonti francescane*, in *Laurentianum* 18 (1977), pp. 292-313, ma anche nel più recente *Un secolo di “lettura”* cit.

verso l'inserimento nel tessuto istituzionale ecclesiastico. Ad un momento in cui attorno a Francesco tale fama andava sempre più consolidandosi rimanda un suo *logion* riportato per la prima volta nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano.

Nam saepe cum beatificaretur a pluribus, verba huiusmodi responderebat: «Filiis et filias adhuc habere possum; nolite laudare securum! Nemo laudandus, cuius incertus est exitus»⁴⁴.

Il *logion* di Francesco «filios et filias adhuc habere possum» viene tramandato anche nella *Legenda maior* di Bonaventura, nella *Legenda Perusina* e nello *Speculum perfectionis*. Bonaventura, interprete di Francesco – in bilico tra fedeltà al suo messaggio, necessità di governo dell'Ordine in difficoltà e responsabilità istituzionali – e attento compilatore dalle anteriori biografie, glossa il *logion* e l'episodio connesso con parole che ben calzerebbero anche per il capitolo XVII della *Regula non bullata* sulla predicazione, in cui abbiamo visto espresso il divario tra santità dell'essere e santità dell'apparire:

Multa quidem in hunc modum saepius faciebat, ut exterius tamquam vas perditum fieret et sanctificationis spiritum interius possideret. Studebat bona Domini sui arcano pectoris condere, nolens patere gloriae quod posset occasio esse ruinae⁴⁵.

La *Legenda Perusina* e lo *Speculum perfectionis* oltre a riportare il *logion*, con variazioni sintattiche e terminologiche che non ne mutano però il senso – «non sunt adhuc securus, quin debeam habere filios et filias» –, ampliano il «beatificaretur» di Tommaso da Celano e di Bonaventura e lo rendono con «honorificaretur et diceretur quod ipse esset sanctus homo»⁴⁶.

«Nolite laudare»: la venerazione è chiaramente rifiutata, e ciò ben si può comprendere – anche se non si volesse tener conto delle considerazioni sopra svolte a commento del divario tra santità dell'essere e

⁴⁴ Il testo completo dell'episodio in cui il *logion* è inserito si trova in TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., nn. 133-4, pp. 207 s.

⁴⁵ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior* cit. VI 3, p. 583.

⁴⁶ *Compilatio Assisiensis* cit., n. 10, pp. 26 s.; *Le Speculum perfectionis* cit. n. 45, pp. 119 s. Su questo *logion* si leggano le considerazioni di MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia* cit., pp. 244 s.

santità dell'apparire – alla luce di una pur sommaria lettura del passo contenuto nel capitolo XVII della *Regula non bullata*, sopra riportato per esteso. [223] Un rifiuto accompagnato, inoltre, dalla reiterata volontà di Francesco di ridimensionare manifestazioni della santità pur fondamentali nella tradizione agiografica e del culto, di cui celebre testimonianza è il *De vera et perfecta laetitia*, ove anche la grazia concessa da Dio di risanare gli infermi e di compiere miracoli è nettamente subordinata alla *minoritas*, anche se, anzi tanto più se, quest'ultima gli veniva ricordata e imposta in modo sgradevole da quanti gli erano più vicini, i suoi *fratres*⁴⁷.

Era la *minoritas* ad essergli consona, era quanto gli dettava il «vivere secundum formam sancti Evangelii», era la dimensione unica possibile del suo messaggio che lo costringeva a rifiutare qualsiasi venerazione, come nella risposta al vescovo di Terni Rainerio (1218-1253)⁴⁸ – narrata nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano, dalla *Legenda Perusina* e dallo *Speculum perfectionis* –, in cui si esprime la *laetitia* di Francesco nel vedere la sua figura ed il suo esempio ricollocati nell'alveo di una *minoritas* che si trovava in stridente contrasto con la venerazione a lui tributata; una minorità che gli era sottratta – «auferentibus aliis» dice la *Vita secunda*⁴⁹ – nel momento stesso in cui «alii homines» dicevano:

⁴⁷ «Venit nuntius et dicit quod (...) tantam gratiam habeo a Deo quod sano infirmos et facio multa miracula: dico tibi quod in his omnibus non vera laetitia. Sed quae est vera laetitia? Redeo de Perusio et de nocte profunda venio huc et est tempus hiemis lutosum et adeo frigidum, quod dondoli aquae frigidae congelatae fiunt ad extremitates tunicae et percutiunt semper crura, et sanguis emanat ex vulneribus talibus. Et totus in luto et frigore et glacie venio ad ostium, et postquam diu pulsavi et vocavi, venit frater et quaerit: “Quis est?”. Ego respondeo: “Frater Franciscus”. Et ipse dicit: “Vade; non est hora decens eundi; non intrabis”. Et iterum insistenti respondeat: “Vade, tu es unus simplex et idiota; admodo non venis nobis; nos sumus tot et tales, quod non indigemus te”. (...) Dico tibi quod si patientiam habuero et non fuero motus, quod in hoc est vera laetitia et vera virtus et salus animae»: ESSER, *Die opuscula* cit., p. 461; cfr. anche TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., n. 145, pp. 213 s. Sui miracoli riportati dalle biografie di Francesco rimando a PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* cit., pp. 49-70. Si veda anche F. CARDINI, *Il segno della contraddizione e la contraddizione dei segni. Benvenuto da Gubbio, da imitatore di san Francesco a grande taumaturgo*, in *Studi francescani*, 77 (1980), pp. 253-62.

⁴⁸ C. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii Aevi*. Ed. altera, I, Monasterii 1913, p. 285.

⁴⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., n. 141, p. 212.

«iste est sanctus homo!», attribuendo «gloriam et sanctitatem creature et non Creatori», come gli viene fatto spiegare dalla *Legenda Perusina*, a coerente complemento di quanto già narrato da Tommaso da Celano⁵⁰.

Da tutto questo, probabilmente, un “imbarazzo”, un fastidio, o una certamente problematica convivenza con l’affermarsi di una venerazione che alterava e impacciava ciò che sopra è stata definita come una scelta di vita. I brani già presi in considerazione rappresentano evidenti spie in proposito. Un ulteriore tassello lo fornisce un episodio narrato nella *Legenda maior*, in cui Bonaventura inserisce un episodio che, pur ricalcando un racconto evangelico, rimane indicativo del rifiuto di Francesco [224] per le manifestazioni di devozione. Se anche tale episodio fosse soprattutto una testimonianza della volontà di Bonaventura di avvicinare Francesco al modello cristologico, sarebbe comunque significativa la volontà del biografo di testimoniare la posizione del primo francescano nei riguardi del culto prestatogli. L’Assisiense può predicare solamente dopo l’allontanamento dalle «turbæ prae devotione irruentes»:

Alio quoque tempore, cum famulus Dei Gaietae semel in maris littore praedicaret, turbis prae devotione irrudentibus, ut cum contigerent, horrens Christi servus tantum populorum applausum, in unam haerentem littori naviculam prosiliit solus. Illa vero, tamquam si rationis partecipe motore moveretur intrinseco, sine aliquo remige, cernentibus et mirantibus cunctis, se longius a terra protraxit. Cum autem aliquanto spatio in maris altitudinem secessisset, stetit inter fluctus immobilis, quamdiu vir sanctus turbis expectantibus in littore praedicavit. Cumque, audito sermone et viso miraculo ac benedictione accepta, multitudo cederet, ne ipsum amplius molestaret, navicula proprio ductu ad terram reversa est⁵¹.

⁵⁰ *Compilatio Assisiensis* cit., n. 10, pp. 24-6; cfr. *Le Speculum perfectionis* cit. n. 45, pp. 117-9.

⁵¹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior* cit. XII 6, pp. 612 s. Indicativo della conservazione della memoria di un simile atteggiamento di Francesco è quanto si può leggere nella trecentesca *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas 1897, pp. 30 s.

4. Ultima analisi

È stata opportunamente sottolineata la necessità di andare oltre i quadri interpretativi offerti dalle fonti biografiche, per lo più orientate – secondo i canoni della tradizione agiografica – ad individuare nei singoli episodi i gradini della progressiva ascesa di Francesco verso la perfezione. Alcuni di tali episodi di fatto potrebbero indicare l'intento di Francesco di «respingere un certo modello di santità» di cui egli «avvertiva tutto il peso ma forse anche il pericolo»: anche quelli menzionati a proposito dello sforzo di Francesco di omologare comportamenti pubblici e privati, sarebbero tesi non tanto a svelare colpe segrete, ma piuttosto si proporrebbero come esemplificazione di un rifiuto che trovava le proprie ragioni nello sforzo di non rientrare in schemi che l'Assisiense sentiva incombere su di sé⁵².

L'accento, però, potrebbe essere posto soprattutto sulla volontà di sottolineare, da parte dell'Assisiense, il suo essere uomo, perché proprio tale umanità garantiva l'imitabilità del suo esempio, accogliendo essa in una condizione comune imitando [225] e imitatori e rendendo possibile a questi ultimi percorsi di vita già praticati dal primo: solo un uomo è – più di un santo – pienamente *imitabilis*. Scelta di vita, quindi, e di santità, si potrebbe dire, solo se tale santità viene riferita alla sua fonte ispiratrice che permeava una interiorità e che regolava azioni ed esempi («secundum formam sancti Evangelii»). E se tali azioni ed esempi, pur forgiati da un'interiorità modellata sulla vita evangelica, erano risolti e diluiti nella condizione dell'essere uomo – con tutti i rischi di provvisorietà, perfettibilità e caduta ontologicamente connessi –, ancor di più la «sanctitas foris apparens hominibus», in sé considerata, era impossibile non fosse radicata nelle manifestazioni esteriori: proprio queste ultime erano colte da quanti di essa erano spettatori, fossero essi i compagni di Francesco o gli altri destinatari del suo messaggio e del suo impegno di esemplarità.

Francesco – «homo inter homines» – era allora coinvolto, «vivente in carne», in una venerazione che strideva con la sua scelta di vita e con la volontà di applicare gli ideali evangelici nella dimensione essenziale della condivisione di una *minoritas* comune a tutti gli esseri

⁵² Cfr. sopra, note 26-8. Si veda anche MICCOLI, *Dall'agiografia alla storia* cit., pp. 244-7.

umani. E proprio in questa comunione e in questa condivisione Francesco diveniva un santo, il suo essere e la sua vita evangelica si cristallizzavano in una fama di santità di cui egli era solo in minima parte responsabile, partecipando alla costituzione di essa tutta una serie di altri fattori che esulavano dai suoi intenti. Dopo la morte, e ancor più dopo la canonizzazione, la metamorfosi giungeva allo stadio finale: si affermava infatti una santità istituzionale, in cui l'essenza di una vita veniva formalizzata e tradotta in termini consoni alla Chiesa di Roma e alla fondazione sacrale di un importante Ordine religioso di rinnovamento, quello francescano.

Un frate di ineccepibile *conversatio*, secondo quanto appariva – racconta Tommaso da Celano nella *Vita secunda* –, ma di ostinato silenzio, viene “smascherato” da Francesco. L'Assisiense qui veramente in una sorta di prefigurazione della sua figura di santo della Chiesa, riesce a mostrare l'inganno diabolico e a convincere della falsità dell'esempio del frate tutti i confratelli che pur con quest'ultimo vivevano, reputandolo di esimia santità. La riprova è il rifiuto del frate di sottoporsi alla confessione – la confessione canonica a un ministro della Chiesa di Roma – a lui imposta dal vicario su suggerimento di Francesco. Il rifiuto decide della sua sorte: il frate esce dalla *religio* e torna agli abiti secolari. Francesco “uomo evangelico” era pur sempre nella Chiesa, e la confessione doveva essere praticata⁵³. Così, nella versione dell'episodio data dalla *Legenda Perusina*, qualche tempo dopo alcuni frati [226] incontrano il malcapitato, “qui ambulabat solus tanquam pauperrimus peregrinus”, e lo provocano, così che egli inizia a giurare – sulla sua fede ma forse anche sulla sua buona fede – come era costume solito, «sicut homines seculares». L'ultima risposta del “falso santo” è lapidaria e sembrerebbe testimoniare tutta l'impotenza di chi non poteva o non voleva comportarsi diversamente: «non potest esse aliud»⁵⁴.

Tominaso da Celano concludeva la narrazione dell'episodio con l'ammonimento: «cavenda semper singularitas», etichettando tacitamente come «mala singularitas» il pervicace silenzio – «mala taciturnitas», allora – del frate poi sconfinato nel rifiuto della confessione: nella

⁵³ TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., n. 28, p. 148. Cfr. anche BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior* cit., XI 10, p. 609.

⁵⁴ *Compilatio Assisiensis* cit., n. 116, pp. 360-364. Cfr. *Le Speculum perfectionis* cit. n. 102, pp. 296-8.

somma della teologia pastorale e istituzionale della fine del secolo XII, il *Verbum abbreviatum* di Pietro Cantore, la *taciturnitas*, che può essere anche *bona*, è *mala* in quattro casi. Uno di questi è «ad confitendum peccata et laudes»⁵⁵.

Certamente, il commento del Celanese è quello di un uomo della Chiesa. Ma anche lo stesso atteggiamento di Francesco può essere allora indicativo di un'«ecclesiasticità», e divenire esemplificazione di una proiezione su altre esperienze religiose – seppur omologabili alla sua, come nel caso del frate sventurato – di schemi che Francesco sentiva di dover e voler rispettare. Si può allora comprendere come perfino il momento culmine della trasformazione in santo, la canonizzazione, fosse reso possibile proprio da quella promessa di fedeltà incondizionata, di obbedienza e sottomissione totale alla Chiesa e ai suoi ministri fatta da Francesco, quello stesso Francesco che pur aveva rifiutato la venerazione a lui offerta ancora vivente. E se logica evangelica della croce non ammetteva, nella persona di Francesco, alcun limite alla sottomissione, per quanto, o meglio quanto più, dolorosa fosse – e ciò fino a dopo la stigmatizzazione, negli ultimi tre difficili anni della sua vita, e ancora poco prima della morte⁵⁶ –, la promessa incondizionata di obbedienza restava tale solo se si applicava totalmente, pena il venir meno della imprescindibile *minoritas*: con questo il corso degli eventi era già per buona parte stabilito. Le contraddizioni stavano veramente tutte nei fatti.

⁵⁵ Cfr. PL 205, coll. 189 ss.

⁵⁶ Si legga il seguente passo del *Testamento* (ESSER, *Die opuscula* cit., p. 438): «Postea Dominus dedit mihi et dat tantam fidem in sacerdotibus, qui vivunt secundum formam sanctae ecclesiae Romanae propter ordinem ipsorum, quod si facerent mihi persecutionem, volo recurrere ad ipsos».

Le “scritture” di san Francesco d’Assisi

*Fontis est enim aqua rivi, non fistulae,
quamvis infistuletur rivis**

Il dibattito sul valore delle fonti agiografiche ed il loro uso quali fonti storiche ha radici lontane: ripercorrerne la storia in questa sede, pur solo brevemente, sarebbe inopportuno; sia sufficiente dire che attualmente le fonti agiografiche possiedono un loro spazio ed una specifica trattazione oppure ampi riferimenti all’interno dei manuali e delle introduzioni alle fonti e allo studio della storia medievale non solo italiana, e che in qualche caso si è giunti perfino ad a dar corpo a delle «metodiche per guadagnare conoscenze storiche dalle fonti agiografiche»¹. Si è assistito quasi alla tacita istaurazione di un rapporto, per così dire, “ancillare”

* ANONIMO CISTERCENSE, ed. in J. LECLERCQ, *Saint Bernard et ses secrétaires*, in ID., *Recueil d’études sur saint Bernard et ses écrits*, I, Roma 1962 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 92), pp. 3-25, in part. p. 14.

¹ F. LOTTER, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in *Historische Zeitschrift*, 229 (1979), pp. 298-356. Cfr., d’altro canto, G. SCHEIBELREITER, *Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität*, in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica* (München, 16.-19. September 1986), Hannover 1988 (MGH. Schriften, 33, I-VI), V, pp. 283-319. Si veda quanto segnala e riassume D. VON DER NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994, pp. 80-123. Esemplicativamente, si consideri quanto viene detto in relazione alle fonti agiografiche in P. DELOGU, *Introduzione allo studio della storia medievale*, Bologna, 1994, p. 106; P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma 1992¹ (Studi superiori NIS, 109. Storia), pp. 10 s., 45 s., 93 s., 110 s., 293 s.; con ulteriore bibliografia: H.W. GOETZ, *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, Stuttgart 1993 (Uni-Taschenbücher, 1719), pp. 105-11.

dell'agiografia nei riguardi della storia, certo [166] senza che mai si sia giunti a qualificare la prima come “disciplina ausiliaria” della seconda: gli studi agiografici pretendono, spesso a ragione, di aver detto molto per la ricostruzione della storia sociale e perfino della storia politica, e ancor di più – ma non solo! – per la storia delle rappresentazioni mentali del medioevo². Di più, dal momento che il rapporto tra agiografia e storia è nutrito anche dal fatto che le *vitae* hanno da sempre corso il rischio di essere confuse o comunque utilizzate quali biografie, si è talora contravvenuto – spesso con ottime ragioni e accortezza metodologica, soprattutto per l'alto medioevo e almeno fino alla cosiddetta “riforma gregoriana” – al principio che non potevano essere ritenute rilevanti per questa o quella particolare notizia sul singolo santo. Un siffatto utilizzo, quanto meno e in linea di massima, non era opportuno: lo aveva già fatto intendere lo stesso Hippolyte Delehaye, il quale aveva confinato tra le «eresie in materia di agiografia» il «rapporto diretto stabilito tra la storia del santo e la sua leggenda»³.

Con grande sensibilità, Giovanni Miccoli ha avvertito la discutibile assenza di considerazione per gli scritti agiografici nell'importante sintesi di Bernard Guenée su *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, quasi che l'agiografia non sia stata, come in realtà avvenne, uno dei modi possibili di scrittura della stessa storia nel medioevo⁴. Non a caso questa osservazione si trova in una nota di un saggio volto ad offrire ben congrue considerazioni sulle prime biografie francescane come fonti storiche, nel

² Anche un nudo elenco bibliografico dei lavori fondamentali risulterebbe interminabile; si rinvia a S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, pp. 7-48; cfr. anche *Gli studi agiografici sul medioevo in Europa (1968-1998)*, a cura di E. PAOLI, Firenze 2000 (Quaderni di Hagiographica, 1).

³ Cito dalla trad. italiana: H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910 (ed. orig. Bruxelles 1906²), p. 309; per le difficoltà, si possono leggere, a monte del problema, le attente considerazioni di E. GIANNARELLI, *La biografia cristiana antica: strutture, problemi*, in *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'A.I.S.S.C.A. (Napoli, 22-25 ottobre 1997)*, a cura di C. LUONGO, Roma 1998, pp. 48-67 (cfr. pure la bibliografia elencata alle pp. 65-7).

⁴ B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris 1980 (Collection historique); tr. it. Bologna 1991; cfr. G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991 (Einaudi Paperbacks, 217), p. 248.

quale si giunge a formulare un [167] giudizio di utilizzabilità – e ad un livello profondo, non certamente sintonizzato sulla ricerca di quel “rapporto diretto” di cui sopra si parlava – per tali “biografie”, perché «la storia diventa in quei testi un problema reale, la sua ricostruzione e il giudizio su di essa un elemento peculiare del loro intenso lavoro di riscrittura, di correzione, di ricerca»⁵.

Non a caso, perché le fonti agiografiche di san Francesco d'Assisi avevano fatto parte di quelle “biografie” che, nel passato, prima delle avvertite finezze della nostra storiografia e contro ogni resistenza del genere agiografico, erano state utilizzate proprio per scandagliare l'incriminato “rapporto diretto” al fine di rintracciare addirittura l'autentica esperienza cristiana del santo, in quanto sarebbe stato possibile coglierla nelle testimonianze dei compagni a lui prossimi nel percorso di quotidiana realizzazione della *sequela Christi*. Siamo giunti, insomma, alla famosa “questione francescana” di sabatieriana memoria, vecchia più di un secolo, la quale è stata, com'è risaputo, all'origine di una perdurante e cangiante discussione sulla precedenza di cronologia e di attendibilità dei materiali bio-agiografici relativi a san Francesco d'Assisi, in ordine alla restituzione della sua “autentica” esperienza cristiana, al di là dei filtri e delle delimitazioni imposti dalle “biografie ufficiali”, sentite come troppo vicine alla Chiesa di Roma, che aveva forgiato i quadri istituzionali del nascente Ordine dei Frati Minori⁶.

Dalle discussioni non si uscì mai, fino a che, anche in seguito alla percezione di un'impasse generale, e di nuovo sospinti dall'imperativo categorico di rintracciare il “Francesco storico”, si andò intensificando, anche quale possibile alternativa alle ineludibili difficoltà incontrate in

⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶ Sulla temperie culturale che alimentò la nascita di tale “questione”, cfr., per tutti, LUIGI PELLEGRINI, *La “vie de Saint François d'Assise” e gli studi francescani tra impegno critico e tensione ideologica*, in *Francesco d'Assisi attesa dell'ecumenismo. Paul Sabatier e la sua «Vita di s. Francesco» cent'anni dopo*, in *Studi ecumenici* 12, 3 (1994), pp. 11-30. Fondamentali le osservazioni di O. CAPITANI, *Dalla “fraternitas” all'Ordine: impressioni di lettura di un “non francescanista”*, in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi. Atti del Convegno di studio* (Firenze, 5-7 novembre 1990), a cura di F. SANTI, Spoleto 1993 (C.I.S.A.M. Quaderni di cultura mediolatina, 2), pp. 113-42. Si veda anche *La questione francescana dal Sabatier ad oggi. Atti del I convegno internazionale [della S.I.S.F.]* (Assisi, 18-20 ottobre 1973), Assisi 1974.

ambito agiografico, l'attenzione ai suoi *scritti*, soprattutto dopo la nuova edizione di Kajetan Esser (1976). Questi *scritti* sono stati [168] scelti, come «una vera uscita di sicurezza»⁷ da tale questione e infine, nonostante qualche difficoltà, ritenuti in grado di esprimere «l'esperienza religiosa e la proposta cristiana di Francesco» in quanto, si potrebbe al fondo dire, autobiografici⁸.

Tenendo conto di quanto è stato detto finora, si è ritenuto opportuno avanzare alcune considerazioni su tali *scritti*, poiché essi configurano un tema di riflessione che necessita di essere previamente scomposto e discusso in alcuni suoi punti nodali. Semplificando in termini estremi, ci si potrebbe chiedere: in quale senso gli scritti di Francesco possono essere utili per coglierlo nella sua “autenticità”? La sostituzione delle fonti agiografiche con quelle “autobiografiche” è stata fruttuosa? Fin dove si può e si vuol giungere, e perché? A chiarire gli interrogativi è utile cominciare soffermandosi a ripensare a Francesco d'Assisi proprio in quanto “autore” dei suoi scritti⁹.

⁷ R. RUSCONI, *Dalla “questione francescana” alla storia*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana, Una introduzione per temi e problemi*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 339-57: p. 357. Si veda, comunque, pure E. GRAU, *Die neue Bewertung der Schriften des hl. Franziskus von Assisi seit den letzten 80 Jahren*, in *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (13-16 ottobre 1968), Todi 1971 (Convegni di studi sulla spiritualità medievale, 9), pp. 33-73.

⁸ G. MICCOLI, *Gli scritti di Francesco*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo cit.*, pp. 35-69: pp. 54-68. Sui problemi dell'autobiografia nel medioevo, si veda il recente *L'autobiografia nel Medioevo*. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 settembre 1997), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 11).

⁹ Nelle note non si offriranno lunghi elenchi bibliografici e nemmeno ci si soffermerà sulle varie problematiche storiografiche e filologiche che affliggono gli “studi francescani” e la riflessione sugli “scritti” di Francesco: per bibliografia e i vari *status quaestionis* rinvio a *Francesco d'Assisi e il primo secolo cit.*

1. Le scritture di Francesco

La scrittura, in quanto rappresentazione grafica del linguaggio e del pensiero dell'uomo, ne attraversa la storia. Però, la pacata familiarità con cui accogliamo il senso della parola “scrittura” indica che il nostro pensiero è rivolto più alle analogie fra lo scrivere di ieri e quello di oggi, che non alle peculiarità materiali, culturali e sacrali che contraddistinguevano l'universo della scrittura nel XIII secolo rispetto a [169] quello attuale. L'odierno concetto di autore ha, tra l'altro, assunto sfumature che lo differenziano dalla sua accezione medievale, relegata in un tempo nel quale l'autorevolezza di uno scritto veniva fissata e si esplicava secondo gerarchie di valori e criteri di autenticazione eterogenei rispetto ai nostri. Sarà perciò opportuno che tali peculiarità emergano, quando, nelle prossime pagine, si parlerà dei processi redazionali insiti negli scritti di Francesco, per evitare che a questi ultimi venga sottratta una dimensione irrinunciabile per comprenderli, quella della storia, anche perché, paradossalmente, solo in una prospettiva propriamente storica è possibile cogliere ciò che esattamente si intende quando affermiamo che l'Assisiense è autore dei suoi scritti.

In senso stretto, inoltre, Francesco d'Assisi non può essere idealmente collocato fra altri autori, a lui coevi, senza una qualche forzatura. Bonaventura da Bagnoregio, frate minore, maestro di teologia all'Università di Parigi e ministro generale dell'Ordine dal 1257 al 1274, volle precisare nel suo *Commentarium in I Sententiarum* in qual modo il maestro Pier Lombardo potesse essere ritenuto la «causa efficiente o autore» dell'opera commentata, i quattro libri, appunto, delle famose *Sententiae*. Dopo essersi soffermato sui ruoli del mero trascrittore (*scriptor*), del compilatore (*compiler*) e del commentatore (*commentator*), definì *auctor* chi scrive sia cose proprie sia di altri, le proprie come principali e quelle altrui come allegate a conferma¹⁰.

Questa definizione, spesso utilizzata dagli studiosi, ci è solo parzialmente d'aiuto, poiché il dotto frate alludeva sì agli autori, ma ad autori di libri, come Pier Lombardo. Francesco d'Assisi, invece, non scrisse

¹⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentarium in I Sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, I, Quaracchi 1882, pp. 14-15. Per un commento a questo più che noto luogo bonaventuriano, cfr. A. PETRUCCI, *Minuta, autografo, libro d'autore*, in *Il libro e il testo*. Atti del convegno internazionale (settembre 1982), Urbino 1984, pp. 397-414: p. 402.

libri e mai ne volle scrivere: la parte più corposa dei suoi testi si sostanzia in un insieme di norme, consigli e ammonizioni che non possono essere inquadrati nella trattatistica. Il suo impegno di scrittura era prevalentemente indirizzato a guidare e “governare” i frati, fossero questi singoli o intesi come comunità, o l’intero Ordine.

L’impegno profuso dal papato per disciplinare la vita religiosa duecentesca è ben noto, e altrettanto lo è il peso che un tale impegno ebbe per la definizione e per il consolidamento istituzionale della *fraternitas* coagulatasi attorno a Francesco e infoltitasi repentinamente, fino a divenire nel volgere di pochi anni un importante Ordine religioso [170] della Chiesa di Roma. È poi da rammentare che la proposta religiosa del *frater* di Assisi era pervasa da una significativa promessa, registrata anche nella *Regula* del 1223 e presente perfino nel *Testamentum*, oltre che nelle fonti agiografiche:

Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino papae Honorio ac successoribus eius canonice intransibus et ecclesiae Romanae¹¹.

Sottolineando tali due fattori – il peso normativo della Chiesa, l’obbedienza di Francesco a essa – emerge una delle poliedricità insite nelle “scritture” di Francesco, una poliedricità che non coinvolse unicamente le scritture normative al massimo grado, come la *Regula*. Detto in altro modo, non è in questione solo un’autorità, quella papale, che, dall’alto, poté aver agio d’imporre i propri punti di vista, bensì, inversamente, anche di un’autorità che, come tale, era incondizionatamente riconosciuta da Francesco. È la stessa opzione per l’obbedienza, allora, a ingenerare e insinuare la possibilità di modifiche, correzioni, intrusioni e oblitterazioni nei testi attribuiti al santo di Assisi. Si badi bene: ciò vale soprattutto per la *Regula*, ma non solo, in ragione del gioco di riflessi tra le scritture normative e le altre che tali non volevano essere.

Quanto detto si collega al senso e al rilievo della “tradizione” nella Chiesa e nella società medievali del Duecento. È possibile proseguire oltre, cercando di riflettere sul grado di “individualità” che i testi in esame sono in grado di rivelare, solo per far sorgere il sospetto che

¹¹ Cfr. *Fontes franciscani*, a cura di E. MENESTÒ e S. BRUFANI, e di G. CREMASCOLI, E. PAOLI, L. PELLEGRINI, STANISLAO DA CAMPAGNOLA, Assisi 1995 (Medioevo francescano. Testi, 2), pp. 172, 227 s.

nella scrittura di Francesco la pressione della collettività fraterna (e dell'Ordine e della Chiesa) potesse essere più accentuata di quanto non sia dato oggi di immaginare. È in questione – oltre ai concetti di autore, di autorità e di tradizione – anche il rapporto tra l'individualità del “fondatore” e la collettività religiosa e istituzionale a lui prossima. Approssimiamoci ora, più concretamente, a quanto si è accennato, scansando qualsiasi tentazione di addentrarsi troppo nelle questioni storiografiche e filologiche e di trattare sistematicamente ogni testo. |171|

2. Nei pressi della Regola: autorità e collettività

Fonti coeve, o comunque cronologicamente non lontane rispetto agli eventi, additano che Francesco, per la costruzione del testo della *Regula*, si sarebbe avvalso – per utilizzare le parole del monaco cistercense Alberico di Trois-Fontaines – di «viri religiosi et periti»¹². Tommaso da Celano, il primo agiografo ufficiale del santo di Assisi, nella *Vita beati Francisci* (1228-1230), non gli attribuì univocamente la scrittura dei primi testi regolari; sono indicative alcune spie linguistiche: in riferimento alla *forma vitae* presentata da Francesco ad Innocenzo III per l'approvazione, decise di utilizzare il verbo *scripsit*, mentre, per connotare la scrittura di un passo presente nella cosiddetta *Regula non bullata*, scelse una forma passiva e impersonale, «cum (...) scriberetur»¹³.

Più tardi, nella seconda metà del XIII secolo e nell'ambito delle discussioni sulla povertà evangelica, circolarono affermazioni ben più radicali. Il minorita Giovanni Peckham in un suo trattato – scritto per controbattere le argomentazioni del frate predicatore Roberto Kilwardby, che aveva sottolineato il carattere apostolico della vita dei Domenicani – riportò quelle che sarebbero state le asserzioni di taluni detrattori della perfezione francescana: i Frati Minori, si gloriavano di una *regula* che sarebbe stata più di Gregorio IX (1227-1241) che non del santo di Assisi¹⁴.

¹² ALBRICI MONACHI TRIUM FONTIUM *Chronica*, ed. P. SCHEFFER BOICHORST, Hannoverae 1874 (MGH. Scriptores, 23), p. 888.

¹³ TOMMASO DA CELANO, *Vita beati Francisci*, in *Fontes franciscani* cit., pp. 275-424: pp. 305 e 312.

¹⁴ GIOVANNI PECKHAM, *Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby, O.P.*, ed. F. TOCCO, in ID., *Tractatus tres de paupertate*, edd. L. KINGSFORD – A.G. LITTLE – F. TOCCO,

Non si trattava di un'opinione debole, anche perché sarebbe stato facile rintracciare autorevoli conferme in merito, dal momento che già nella biografia di questo papa (davvero vicino da cardinale, insieme ad altri "esperti", a Francesco durante la stesura, tormentata e distesa nel tempo, del testo regolare) si affermava senza mezzi termini che il papa stesso aveva dato «una forma all'informe» e racchiuso all'interno della «tradizione» la fraternità francescana mediante una «nuova regola»¹⁵. Se la prima testimonianza, di [172] provenienza anglosassone, risente del contesto polemico che le fece da contorno e se la seconda, romana e curiale, è intrisa di una vena celebrativa che tende a magnificare a tutto tondo l'attività del cardinale Ugolino d'Ostia, poi Gregorio IX, ciò nondimeno è indiscutibile che, nella sostanza e a dispetto dei differenti orientamenti, entrambe additino perfino una relativa estraneità di Francesco.

Le dichiarazioni in proposito dello stesso Gregorio IX erano state più misurate. Nella *Quo elongati* (1230), la prima *declaratio* papale sulla *regula*, pubblicata quando Francesco era già un santo canonizzato (1228), il papa accennò all'«assistenza» prestatagli durante la scrittura del testo regolare e sostenne, per fondare le proprie interpretazioni, di avere pienamente conosciuto le *intentiones* di Francesco d'Assisi¹⁶. Erano affermazioni opportunamente calibrate, in quanto indirizzate a un Ordine religioso i cui membri, invece, per lo più guardavano alla *regula* come a una peculiare emanazione degli ideali religiosi del fondatore. Del resto, Francesco stesso, nel suo *testamentum*, si era attribuito esplicitamente la paternità di essa, finanche in quanto da lui «detta e scritta» in prima persona¹⁷. Con il passare del tempo, la letteratura minoritica –

Aberdoniae 1910 (British Society of Franciscan Studies, 2), p. 140: «quidam detractores dicere presumpserunt fratres Minores non vivere secundum regulam beati Francisci, sed secundum regulam beati Gregorii».

¹⁵ *Vita Gregorii papae IX*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, III/1, Mediolani 1723, pp. 575-87: p. 575: «Minorum etiam Ordinem intra initia sub limite incerto vagantem novae regulae traditione direxit et informavit informem, beatum Franciscum eis ministrum praeficiens et rectorem, quorum eodem rigante ad eos limites incrementa venerunt, ut praebente divina potentia per singulos orbis terminos eorum venerando consortio vix viculus reperiatur immunis».

¹⁶ H. GRUNDMANN, *Die bulle "Quo elongati" Papst Gregors IX.*, in *Archivum franciscanum historicum* 54 (1961), pp. 1-25: p. 20.

¹⁷ *Fontes franciscani* cit., p. 231.

agiografica e non – andò vieppiù sottolineando che fonte precipua della *regula* era l’ispirazione divina, e sostenendo che, all’origine di essa, stava addirittura la diretta dettatura da parte di Cristo¹⁸.

Nel corso di tutto un lungo e non lineare processo di costruzione testuale, dobbiamo immaginare come possibili collaborazioni numerose e di vario genere, e non solo in relazione al tessuto dei passi biblici presente nella *regula*¹⁹. Davvero importante è, però, notare [173] quanto sia variegato il ventaglio delle opinioni in merito alla stesura del testo normativo, un fatto che costituisce il segno non di contraddizioni, bensì, piuttosto, di accentuazioni unilaterali che colsero e ipostatizzarono ambiguità insite nella stessa redazione della *regula*: l’una o l’altra posizione non può essere eletta come l’unica significativa. Semplificando oltre il lecito, si potrebbe quasi ritenere che le varie opinioni, tutte insieme, si integrino a vicenda e che, all’inverso, ognuna colga uno statico nucleo di verità, amplificandolo a suo modo. Nei fatti, la molteplicità delle posizioni sottende una complessa piramide di dettati e scritture, di approvazioni e validazioni che si collocano nel delicato periodo della rapida trasformazione – tutt’altro che scontata fin dagli inizi – della *fraternitas* in *Ordo*, con la conseguente, progressiva e sempre più precisa definizione di cariche e responsabilità. Al vertice, non solitario ma “assistito”, stava Francesco. Alla base, gli apporti altrui, a cominciare da quelli dei frati che ne condivisero la proposta religiosa e che contribuirono prima del 1223, soprattutto in occasione delle riunioni capitolari, con le loro esperienze alla redazione delle norme per il governo della collettività.

L’*Epistola ad quendam ministrum*, ad esempio, rinvia alla necessità di un’approvazione collettiva e all’eventualità che testi pur forse “concepiti” da Francesco potessero essere suscettibili, quanto meno in ambito strettamente normativo, di modifiche e finanche di cassazioni. In questa lettera, infatti, compare una disposizione che l’Assisiense (e

¹⁸ Cfr., per tutti, MICCOLI, *Gli scritti di Francesco* cit., p. 41.

¹⁹ È notissimo quel passo della *Cronaca* di Giordano da Giano ove, molto probabilmente in riferimento al testo della cosiddetta *regula non bullata*, si afferma che Francesco avrebbe richiesto l’aiuto di Cesario da Spira per adornare con brani del Vangelo quanto era stato scritto *simplicibus verbis*: cfr. *Chronica fratris Jordani*, edidit, notis et commentario illustravit H. BOEHMER, Paris 1908 (Collection d’études et documents, 6), p. 15.

quanti con lui) avrebbe inteso collocare nella *regula*, ma che non trovò posto né nella cosiddetta *regula non bullata* né nella *regula* del 1223: «Domino adiuvante in capitulo Pentecostes cum consilio fratrum faciemus istud tale capitulum»²⁰. Quindi, Francesco d'Assisi è sicuramente autore delle *regulae*, ma solamente a patto che tale ruolo sia stemperato – anche per quanto concerne, ovviamente, il linguaggio e lo “stile” – in una dialettica partecipata, costante e profonda con quanti, influenti a diversi livelli, erano rinsaldati dalla *religio* minoritica o coinvolti nel riconoscimento istituzionale di essa. Seppur [174] non fine opera di diritto, la Regola rimanda alla dimensione giuridica: la più collettiva, assieme a quella, ugualmente non sottovalutabile, della preghiera. Per questo nella *regula* e, per altro verso, nelle orazioni, sono immaginabili più che altrove le commistioni, gli imprestiti, gli adattamenti, se vogliamo i compromessi, anche se tutto ciò non esclude che pure in scritture legate ad altre circostanze faccia capolino, pur se in modi più sfumati e talora intermittenti, la presenza di una comunità dietro le parole di Francesco.

Una trattazione esaustiva dovrebbe di necessità essere articolata, sfumata e ritagliata sui singoli testi e tener conto dei differenti gradi di normatività e pubblicità di ognuno di essi: in sede di giudizio, non si possono valutare con lo stesso metro regole, preghiere, il *Testamentum*, le *Admonitiones*, le lettere e gli autografi. Questi ultimi, scritti invero “privati”, consentono di enucleare osservazioni di primo piano, alcune delle quali possono – con estrema circospezione e con le opportune contestualizzazioni – essere applicate anche ad altri testi.

3. La scrittura di san Francesco nel tempo

Gli autografi dell'Assisiense sono oggetti, in particolare la *cartula* con le *Laudes Dei altissimi* e la *Benedictio fratri Leoni data*, connotati da una

²⁰ *Fontes franciscani* cit., pp. 95 s.; cfr. *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre*. Éd. critique par R.B.C. HUYGENS, Leiden 1960, p. 76: «Homines autem illius religionis semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conveniunt, ut simul in Domino gaudeant et epulentur, et consilio bonorum virorum suas faciunt et promulgant institutiones sanctas et a domno papa confirmatas». D'altra parte, poneva difficoltà che un qualcosa potesse essere aggiunto alla regola in assenza di Francesco: cfr. *Chronica fratris Jordani* cit., p. 11.

marcata dimensione sacrale: vere e proprie reliquie²¹. Tommaso da Celano nel *Memoriale in desiderio animae* – la cosiddetta *Vita secunda*, risalente agli anni 1246-1247 – tiene ad informare i lettori che la *cartula* avrebbe operato prodigi²², ciò che indica a chiare lettere come, intorno alla metà del XIII secolo, la scrittura autografa di Francesco avesse già, di per sé, acquisito delle connotazioni taumaturgiche. Per di più, miracolo e premonizione sono saldati alla scrittura del santo anche nelle cronache dell’Ordine: nel *Tractatus de adventu fratrum Minorum in Angliam* di Tommaso da Eccleston (†1258) il santo di Assisi è presentato nell’atto di scrivere all’aperto, sotto una pioggia che miracolosamente non lo bagna, una lettera al ministro e ai frati di Francia, e una sua missiva, scritta in «falso latino» |175| o «nel latino dei più» avrebbe predetto un terremoto, forse quello di Brescia del 1222²³.

Si tratta di indizi sufficienti per constatare un progressivo arricchimento, d’indole agiografica, della valenza sacrale della scrittura, autografa e non, del santo. La “miracolosità” della scrittura di Francesco ha una storia che, grosso modo, è cronologicamente parallela e in rapporto di osmosi con l’affermazione del culto del santo, già ben saldo intorno alla metà del XIII secolo. A tale storia è in certo qual modo legata anche l’esplicitazione e l’affermazione di un tema di tutto rilievo, quello dell’“intangibilità” dei testi risultanti dalla santa attività scrittoria dell’Assisiense. Già Tommaso da Celano nella *Vita beati Francisci* scrisse un qualcosa che non regge alla prova dei fatti, anche se non per questo – è opportuno precisarlo esplicitamente – si può concludere che sia in questione una mera fantasia agiografica: non foss’altro perché il tema dell’intangibilità delle scritture dei santi è il risvolto dell’avvio di un processo di costruzione, attorno ai suoi testi, di quel baluardo di autorevolezza che ha consentito ad almeno una parte di essi di giungere fino a noi. L’agiografo afferma che Francesco

²¹ Cfr. A. BARTOLI LANGELI, *Frater Franciscus et frater Leo Assisienses*, Turnhout 2000 (Corpus christianorum. Autographa medii aevi, 5), pp. 80-2.

²² *Fontes franciscani* cit., p. 490: «servatur littera et in posterum miranda effecit»; cfr. anche *ibid.*, p. 876 (*Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio).

²³ FRATRIS THOMAE VULGO DICTI DE ECCLESTON *Tractatus de adventu fratrum Minorum in Angliam*, denuo ed. A.G. LITTLE, Manchester 1951, p. 32 con nota 12.

cum litteras aliquas salutationis vel admonitionis gratia fecerat scribi, non patiebatur ex eis deleri litteram aliquam aut syllabam, licet superflua saepe aut incompetens poneretur²⁴.

Una scaltrita analisi paleografica degli autografi a noi pervenuti ci obbliga ad abbandonare l'idea di un santo che scrive di getto, dietro ispirazione e consiglio divini, senza correggersi o senza che altri lo correggano – anche solo riguardo alle forme ortografiche e sintattiche – al fine di migliorare la leggibilità dei propri testi, finanche quelli “privati”, come tali autografi. Di più, si può affermare che in Francesco era viva pure l'esigenza di adeguare via via i contenuti di suoi mutamenti di pensiero, pure a costo di eliminare lettere e parole – tramite rasura, quindi in modo non conservativo – precedentemente vergate sulla pergamena, esattamente come avviene pure nelle ultime quattro righe dell'autografa *Epistola ad fratrem Leonem*²⁵. |176|

Se alcune dinamiche di correzione possono essere riscontrate solo negli autografi, ripensamenti e aggiunte sono non ipotizzabili, bensì certi anche per “scritti” meno privati e personali. Le fonti agiografiche e la tradizione manoscritta ci aiutano a rendere meno immobile nel tempo la redazione dei testi attribuiti a Francesco e oggi fissati nell'apparente immobilità di un'edizione. Si può aggiungere qualcosa a quanto si è già detto a proposito della *regula*, un testo che si sviluppò con l'Ordine e «non si presentava come una legge scritta che guidava i frati, ma piuttosto come uno strumento legato alla loro vita»²⁶. Dopo anni di aggiunte, correzioni e cancellazioni, il testo si stabilizzò in ragione della sua inserzione e autenticazione nella *Solet annuere* del 1223, che bloccò, ancor prima della morte di Francesco, ogni possibilità di ulteriori sviluppi testuali delle norme regolari. Si trattava di un testo che era necessariamente definitivo in quanto approvato dalla sede apostolica. È indicativo, a questo proposito, quanto possiamo leggere nel *Memoriale* di Tommaso da Celano:

«Apud Deum», inquit, «non est acceptatio personarum, et generalis minister religionis, Spiritus Sanctus, aequè super pauperem et

²⁴ *Fontes franciscani* cit., p. 358.

²⁵ Lo si vedrà meglio più avanti, pp. 182 s.

²⁶ D. FLOOD, *La genesi della Regola*, in ID., W. VAN DIJK, T. MATURA, *La nascita di un carisma*, Milano 1976 (ed. orig. Paris 1973), pp. 27-94: p. 48.

simplicem requiescit». Hoc sane verbum voluit in regula ponere, sed bullatio facta praecluserit²⁷.

Inoltre, le probabilità che il *Testamentum* sia uno “scritto” rapidamente improvvisato, il prodotto d’una dettatura continua e mai interrotta da pause e ripensamenti, sono scarsissime. Riprendendo e approfondendo un’ipotesi avanzata da Raoul Manselli – nel Testamento sarebbero presenti delle aggiunte (definirle interpolazioni sarebbe un errore prospettico) volute dallo stesso Francesco in tempi successivi alla prima stesura – si è di nuovo insistito sull’opportunità di abbandonare l’idea, mai sostenuta da Kajetan Esser anche se talora si propugna l’esatto contrario, di Francesco che, in punto di morte, lo detta d’un fiato²⁸. Invero, è più ragionevole pensare che pure il *Testamentum* abbia attraversato una fase di gestazione prima di giungere [177] alla forma testuale in cui ci è pervenuto, anche se non è dato di sapere esattamente quanto tale fase, compresa fra la percezione dell’approssimarsi della morte e il 4 ottobre del 1226, possa essere durata e in quanti interventi si sia concretizzata.

La tradizione manoscritta delle lettere di Francesco ci consente di condurre altre osservazioni. Essa ci ha consegnato l’*Epistola ad custodes*, l’*Epistola ad fideles* e l’*Epistola ad clericos* in differenti versioni testuali. Per spiegare l’esistenza di queste ultime è possibile pensare anche a motivi propriamente redazionali, e non solo a diverse tradizioni di un testo presupposto come unico²⁹. Se proprio si vuole dar credito allo *Speculum perfectionis*, una prima redazione dell’*Epistola ad clericos* poté ipoteticamente circolare già «cum pauci adhuc essent fratres», in ragione della pallida consonanza tra il messaggio tradito nel passo agiografico e i contenuti di questa *epistola*: ma è un argomento debole³⁰. Più importante è

²⁷ *Fontes franciscani* cit., p. 612.

²⁸ F. ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*, Padova 1997 (Centro studi antoniani, 27), pp. 22 ss. Cfr. R. MANSELLI, *San Francesco*, Roma 1982³ (Biblioteca di cultura, 182), p. 75.

²⁹ Fermo restando, comunque, che sull’*epistola ad custodes* non è possibile pronunciarsi: la *lettera ai custodi II* è solo una traduzione latina del testo spagnolo della missiva, spedito a Luke Wadding da Saragozza per la sua edizione degli *Opuscula* (1623); cfr. K. ESSER, *Die opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Grottaferata (Romae) 1989² (*Spicilegium bonaventurianum*, 13), p. 172.

³⁰ Cfr. *Fontes franciscani* cit., pp. 59-61 (*epistola*), 1933 s., 1950 (*Speculum*).

che di questa missiva sia conosciuta una cosiddetta *recensio prior*: è tramandata in un messale dei Benedettini di Subiaco, ora custodito nella Biblioteca Vallicelliana di Roma, nel quale un monaco la copiò prima del 1238, ciò che prova, tra l'altro, come tale lettera abbia avuto una diffusione (sicuramente limitata) anche in ambiente monastico³¹.

Ancora più corpose sono le attestazioni – di cui non è il caso di dubitare – delle fonti agiografiche in merito ai differenti tempi di redazione del *Canticum fratris solis*. La più esplicita è la cosiddetta *Compilatio Assisiensis*: per la pacificazione tra il vescovo e il podestà di Assisi, Francesco «unum versum fecit in illis laudibus illa occasione, videlicet: “Laudato si, miu Signore, per quilli che perdonano per lo tuo amore”»; negli ultimi tempi della sua vita, poi, «in quo cantu ante versum ultimum posuit versum de sorore morte, videlicet: “Laudato sie mio Signore, per sora nostra morte corporale”»³². [178]

Non è da trascurare un caso limite. La frase che conclude l'autografa *Epistola ad fratrem Leonem* conservata a Spoleto fu vergata in un secondo tempo, forse perché a Francesco sembrò di aver risposto in modo troppo lapidario alla richiesta di consigli da parte del suo compagno «e scrisse un'aggiunta, la cui sostanza è “ma se proprio vuoi venire a me per ulteriore consolazione, vieni pure”»³³: per scrivere queste parole, contenute nelle ultime quattro righe del piccolo ritaglio di pergamena, l'Assisiense raschiò quanto aveva già scritto alla fine della lettera, a conclusione di una prima e immediatamente precedente redazione di questa stessa. Così sparì il Tau, che egli quasi sicuramente vergava di suo pugno in tutte le missive, anche come segno di controllo e di autenticazione³⁴.

Francesco, con il passare degli anni, dovette scrivere sempre di più, o far scrivere, o, anche, con il consolidarsi della sua venerabilità e autorevolezza, le sue parole dovettero essere registrate per iscritto indipendentemente dalla sua volontà, come poté avvenire per le *Admonitiones*. Non solo in ragione del progressivo peggioramento del suo stato

³¹ Cfr. L. OLIGER, *Textus antiquissimus epistolae s. Francisci de reverentia Corporis Domini in missali Sublacensi* (cod. B. 24 Vallicellianus), in *Archivum franciscanum historicum*, 6 (1913), pp. 3-12.

³² *Fontes franciscani* cit., pp. 1599 s. e 1476 s.

³³ BARTOLI LANGELI, *Frater Franciscus et frater Leo* cit., p. 53.

³⁴ Cfr. *Fontes franciscani* cit., pp. 810, 979 (*Legenda maior* e *Legenda minor* di Bonaventura), Cfr. MICCOLI, *Gli scritti di Francesco* cit., p. 43.

di salute, ma anche per l'ampia e capillare propagazione dell'Ordine, che indusse un vieppiù insistito ricorso alla scrittura, uno strumento ora insostituibile per Francesco – nel contesto del generalizzato incremento nella diffusione dell'uso di scrivere, quale si verificò nei secoli centrali del medioevo – per far giungere la sua voce ai *fratres*³⁵. Non si dimentichi che tutti i testi pervenutici come suoi risalgono, in linea di massima, all'ultimo lustro della sua vita. Fu nell'ambito dell'aumentata e alimentata funzionalità dello scrivere, non disgiunta da responsabilità morali e religiose – quand'anche, se proprio lo si vuole dire, non più “gerarchiche” dopo il 1220³⁶ – nei riguardi dei sempre più numerosi confratelli, che crebbe l'intensità della relazione tra l'Assisiense e la scrittura. Ne furono consapevoli gli stessi frati, forse soprattutto quelli a lui più prossimi, come frate Leone, che [179] custodì gli autografi³⁷. Del resto, alla conservazione, alla copiatura e alla diffusione delle sue lettere poterono contribuire le ingiunzioni in tal senso dello stesso Francesco, del tipo di quelle che si possono leggere nell'*Epistola ad fideles* e nell'*Epistola ad clericos*³⁸. Inoltre, già la sola ampiezza d'indirizzo di alcune missive, quale si riscontra in quest'ultima e nelle lettere *ad fideles*, *ad populum rectorum*, *toti Ordini missa* e *ad custodes*, rinvia a più copie, ognuna delle quali, coerentemente con la pratica epistolare di quegli anni, era recapitata da “nunzi”, per lo più da identificare in membri dell'Ordine dei Frati Minori.

³⁵ Non può essere condivisa (come che la si voglia interpretare) l'opinione che Francesco scrisse «pochissimo»: cfr. F. CARDINI, *Alto e basso medioevo*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, 1. *Il medioevo latino*, I: *La produzione del testo*, 1, Roma 1992, pp. 121-43: p. 129.

³⁶ Cfr. G.G. MERLO, *Prefazione* a J. DALARUN, *Francesco d'Assisi, il potere in questione e la questione del potere*, Milano 1999, pp. 5-14.

³⁷ Ruolo sicuramente di grande rilievo fu quello svolto da frate Leone nella trasmissione di numerose memorie, scritte e non, di Francesco, ma oltremodo rischiosa sarebbe un'accentuazione unilaterale di tale ruolo: la “questione francescana” correrebbe il rischio di vedersi affiancata una rigenerata “questione leonina”!

³⁸ *Fontes franciscani cit.*, pp. 60, 61, 66, 69.

4. Francesco “scrittore”

Come s'è detto, anche Francesco d'Assisi corregge, rade la pergamena, riscrive. Queste azioni evidenziano un tratto comune a tutti gli scrittori medievali: l'uso congiunto e indissolubile di penna e raschietto. In una miniatura della seconda metà del XII secolo, Bernardo di Clairvaux – autore di numerose lettere, di vari trattati teologici e di commenti che lo rendono uno dei più prolifici e colti autori dei secoli centrali del medioevo – è rappresentato con una penna nella mano destra e un raschietto nella sinistra³⁹. Questa stessa raffigurazione, si potrebbe dire, vale anche per Francesco d'Assisi. Non fu mai prodotta perché altri erano ovviamente i temi – ad esempio la stigmatizzazione – che, rispetto all'attività scrittoria del santo, avevano ben più ragioni per emergere in primo piano⁴⁰. L'accostamento di Francesco al cistercense Bernardo è però meno stridente di quanto non [180] appaia a prima vista. Per entrambi la scrittura – anche intesa come voce, che diviene scrittura, tramite la dettatura a sé stessi e ad altri⁴¹ – riveste un ruolo talmente primario da rappresentare, nelle rispettive tradizioni agiografiche dei due santi, uno degli elementi caratterizzanti, seppur con accennazioni differenti, delle loro vocazioni. Tra l'altro, anche per il monaco di Clairvaux, come per Francesco, è tradito un episodio che lo vede impegnato nella stesura di una missiva, sotto una pioggia che non bagna né lui né il suo scritto⁴².

³⁹ J. LECLERCQ, *Aspects littéraires de l'œuvre de s. Bernard*, ora in ID., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, III, Roma 1969 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e di testi, 114), pp. 13-104: p. 55.

⁴⁰ Fin dall'inizio, comunque, Francesco viene ripetutamente rappresentato con un libro in mano. Sul significato e sulla presenza del libro nell'iconografia, cfr. S. MADDALO, *Immagini del libro, immagini nel libro*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*. Atti del Convegno di studio (Fermo, 17-19 settembre 1997), a cura di G. AVARUCCI, R.M. BORRACCINI VERDUCCI, G. BORRI, Spoleto 1999 (Studi e ricerche, 1), pp. 165-82.

⁴¹ Cfr. BARTOLI LANGELI, *Frater Franciscus et frater Leo* cit., p. 67; sono da tener presenti le osservazioni di F. SANTI, *Il racconto mediato*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, 1: *Il medioevo latino*, II: *La circolazione del testo*, Roma 1994, pp. 689-719.

⁴² J. LECLERCQ, *Lettres de saint Bernard: histoire ou littérature*, ora in ID., *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, IV, Roma 1997 (Storia e letteratura. Raccolta di studi

Al fine di perfezionare le sue opere, Bernardo le sottoponeva alla revisione di personaggi da lui fortemente stimati, quali, ad esempio, il monaco Ogero o Guglielmo abate di Saint-Thierry⁴³. Nonostante quanto afferma Tommaso da Celano nella *Vita beati Francisci* a proposito dell’intangibilità delle lettere del santo, pure l’Assisiense si avvalese di collaboratori incaricati di rivedere in un qualche modo i suoi testi. In fondo, era la stessa concezione di scrittura vigente nel medioevo a coinvolgere, con i dovuti distinguo, i testi del monaco cistercense e quelli del frate minore in dinamiche di correzione e miglioramento. In relazione a Francesco d’Assisi è sufficiente rimarcare che negli autografi-reliquie un compagno a lui così prossimo come frate Leone non si astenne dall’apportare correzioni ortografiche e grammaticali. Ciò in testi, si badi bene, “privati”, per i quali non era stata pensata dall’autore una fruizione che travalicasse un solo destinatario, frate Leone, appunto.

Le dinamiche di correzione riscontrabili negli autografi si dovettero riproporre, in modi affini ma per gradi e con intensità differenti, nei testi di carattere meno privato. D’altra parte, non è opportuno considerare gli autografi alla stregua di pietre angolari, a partire [181] dalle quali sarebbe possibile ricostruire l’edificio delle possibilità espressive di Francesco e del suo latino. Non solo perché sono troppo brevi e di carattere privato. Gli autografi attestano – solo, e non di più, anche se è già moltissimo – la capacità scrittoria che Francesco aveva in momenti e in circostanze ben definiti. È da pensare che i tempi di composizione e di riflessione, nonché l’impegno, non fossero né identici in tutte le occasioni di scrittura (o di dettatura) né indipendenti dal numero dei destinatari e dal grado di “pubblicità” dei testi. Possiamo perciò ragionevolmente presumere che Francesco non scrivesse invariabilmente e sempre allo stesso modo.

e di testi, 167), pp. 125-225: p. 126 (con la bibliografia ivi citata), nonché H. FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Stuttgart 1972 (MGH. Schriften, 24), pp. 100 s.

⁴³ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Lettere*. Parte prima, Milano 1986 (Opere di san Bernardo, 6/1), pp. 440, 444.

Tale considerazione può essere applicata in senso diacronico alla biografia dell'Assisiato: si può asserire – parafrasando Bonaventura⁴⁴ – che Francesco, seppur all'inizio avesse poca familiarità con “le lettere”, abbia in seguito migliorato le sue conoscenze non solo pregando ma pure leggendo? Non di rado quest'asserzione bonaventuriana è stata ritenuta inaccettabile, soprattutto a causa della «distorsione» della «realtà storica» operata dal ministro generale nella *Legenda maior*⁴⁵. Non può, però, nemmeno essere del tutto disattesa, a meno che si voglia abbracciare con affetto eccessivo l'immagine di un santo “idiota” e “illetterato”. Le fonti nel loro complesso, incluse quelle agiografiche, non consentono di disegnare un quadro preciso e cronologicamente scandito delle competenze culturali dell'Assisiato: però, se è difficile pensare a un Francesco dedito alla lettura, non si può ritenere che l'intensa e assidua frequentazione della liturgia non abbia avuto alcun effetto sulla sua formazione, continuamente *in fieri*.

Il latino (vocabolario, stile e quant'altro) di Francesco non può essere ritenuto – nonostante la rigidità, la scarsa fluidità della sua autografia e il conseguente «rapporto difficile, rigido con la scrittura appresa»⁴⁶ – del tutto invariabile e indipendente dalle circostanze e [182] dal tempo, e neanche rappresentato, in tutte le sue possibilità, in un solo scritto, quale che esso sia: questo o quell'autografo, il *Testamentum*, la cosiddetta *Regula non bollata*, una o l'altra delle lettere, o anche le *Admonitiones*, le quali, seppur forse tradite in forma di *reportationes*, poterono essere registrate così fedelmente da superare il

⁴⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, in ID., *Opuscula varia ad theologiam mysticam et Ordinis fratrum Minorum spectantia*, Ad Claras Aquas 1898 (Opera omnia, 8), pp. 331-6: p. 334; cfr. anche *Fontes franciscani* cit., p. 537 (Tommaso da Celano, *Memoriale*).

⁴⁵ Cfr. N. SCIVOLETTO, *Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di san Francesco*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi 1977, pp. 101-24: p. 123.

⁴⁶ A. BARTOLI LANGELI, *Gli scritti da Francesco. L'autografia di un “illetteratus”*, in *Frate Francesco d'Assisi*. Atti del XXI Convegno internazionale, (Assisi, 14-16 ottobre 1993), Spoleto 1994 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 4), pp. 101-59: p. 117.

grado di esattezza con cui un copista, magari maldestro, sarebbe stato in grado di trascriverle da un codice.

I testi di Francesco contengono anche brani che non parrebbero appartenergli: per lo più, si tratta di passi biblici e liturgici, di cui egli si appropriò completamente. Le preghiere dell'Assisiense sono a tutti gli effetti delle compilazioni, quando non addirittura delle riproduzioni *ad litteram* di orazioni già utilizzate prima di lui. Significativi e stringenti rapporti testuali – si ricordi quanto si è sopra accennato sullo stretto legame tra Francesco d'Assisi e la sede apostolica – si possono notare anche con una lettera di Onorio III del 1219, la *Sane cum olim*, incentrata sulla reverenza e dignità con cui andava custodita e celebrata la Sacra Eucarestia e spedita dalla fine di tale anno agli inizi del successivo a numerosi vescovi d'Occidente e d'Oriente. Questo documento papale è la fonte di richiami e riecheggiamenti in più scritti di Francesco, e finanche di riprese letterali, ciò che si verifica in uno dei due testi traditi della *Epistola ad clericos*⁴⁷.

Un caso è emblematico e merita, perciò, di essere osservato appena più da vicino. Il Tau possedeva numerose valenze e veicolava sia un messaggio che richiamava la salvezza legata alla croce del Cristo sia un significato apotropaico. Segno fortemente simbolico, poteva attrarre e addensare attorno a sé altri modi simbolici di scrittura, come invero succede nella benedizione a quattro membri – leggibile non solo discorsivamente, da sinistra a destra e dall'alto in basso, ma in tutti i sensi – per frate Leone, ben visibile nel riquadro a sinistra del Tau tracciato sul lato pelo della *cartula* autografa di Francesco custodita nel Sacro Convento di Assisi⁴⁸. A questa benedizione a |183| quattro membri si può guardare come ad un'integrazione, una glossa simbolica, una personalizzazione se proprio si vuole, dell'altra benedizione più discorsiva per il suo compagno, collocata su questo stesso lato della *cartula*:

⁴⁷ B. CORNET, *Le “De reverentia Corporis Domini” exhortation et lettre de s. François*, in *Études franciscaines* n.s. 6 (1985), pp. 65-91, 167-180; 7 (1956), pp. 20-35, 155-71; 8 (1957), pp. 33-58.

⁴⁸ 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), Castelfiorentino 1984 (Biblioteca della «Miscellanea storica della Val d'Elsa», 6), pp. 41-58: pp. 52 s.

I. ATTRITI

Benedicat tibi Dominus et custodiat te; ostendat faciem suam tibi et misereatur tui. Convertat vultum suum ad te et det tibi pacem⁴⁹.

Si tratta di una citazione diretta, probabilmente mediata dalla frequentazione di testi liturgici: un calco mnemonico «de verbo ad verbum», dall'Antico Testamento, Numeri 6, 24-26⁵⁰. Non di meno, collocata com'è, nella *cartula*, insieme a tutte le altre scritzioni, è di Francesco. Semplicemente, ciò significa che la benedizione a frate Leone è tale nella sua compiuta unità, nell'insieme dei segni, alfabetici e non, che essa comprende.

5. Gli scrittori e gli stili di Francesco: la fraternità, l'Ordine e la Chiesa

Se l'accezione moderna di "segretario" è fuorviante, quella medievale non può essere applicata con disinvoltura agli eventuali collaboratori dell'"idiota" e "illetterato" Francesco, perché è stata utilizzata dalla storiografia soprattutto in riferimento ai segretari di santi-intellettuali come Bernardo di Clairvaux e Tommaso d'Aquino⁵¹. Come che sia, Francesco volle o, comunque, ebbe a sua disposizione dei segretari? Certo è che le fonti agiografiche accennano in un qualche modo a un tal genere di collaboratori⁵² e che l'Assisiense, comunque li si voglia denominare, ne ebbe. È possibile fare qualche nome, nonostante [184] i più siano rimasti anonimi: frate Leone sicuramente, forse un tal fra' Benedetto da Piratro o da Prato.

Però, non è tanto l'esistenza o meno di tali confratelli-segretari a costituire, di per sé, un problema: la questione sorge piuttosto quando si intende individuare esattamente fin dove, fino a quale punto essi si insinuarono nei testi. Francesco, ci si potrebbe allora chiedere, non "scriveva, dettava e parlava" sempre allo stesso modo perché differenti erano i suoi collaboratori, e non solo e non tanto perché diversi erano,

⁴⁹ *Fontes franciscani* cit., p. 49; cfr. BARTOLI LANGELI, *Frater Franciscus et frater Leo* cit., tav. II, p. 138.

⁵⁰ Cfr. S.J.P. VAN DIJK, *Saint Francis' Blessing of Brother Leo*, in *Archivum franciscanum historicum*, 47 (1954), pp. 199-201.

⁵¹ Cfr. LECLERCQ, *Saint Bernard et ses secrétaires* cit.; A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas*, Roma 1956.

⁵² Per un inventario completo delle menzioni nelle fonti, cfr. BARTOLI LANGELI, *Frater Franciscus et frater Leo* cit., pp. 67-70.

come si è pur detto, i tempi, le circostanze di “scrittura” e i destinatari di tale attività? Sospinta fino alla formulazione più estrema, questa domanda potrebbe perfino aprire la via alla congettura, nettamente fuorviante, che Francesco non sia in tutto e per tutto autore. Siffatta questione può forse essere affrontata da un altro punto di vista e vanificata in un’altra prospettiva, complementare a quella sopra esposta per gli imprestiti biblico-liturgici rintracciabili nei testi attribuiti a Francesco.

Nell’*Epistola toti Ordini missa* si riscontra una particolare accuratezza che, seppur solo modesta qualora commisurata con più illustri esempi dell’epistolografia medievale, non parrebbe rientrare fra le possibilità espressive di Francesco, a meno che non si intenda accentuare oltremodo l’ipotizzata variabilità della sua scrittura a seconda dei tempi, delle circostanze e dei destinatari. Infatti, è pressoché certo che il latino di Francesco fosse piuttosto “periclitante”, anche se, come che sia da intendere il giudizio di Tommaso di Eccleston, avrebbe potuto esserlo ben di più⁵³. L’inizio di questa lettera è piuttosto elaborato e, perciò, piuttosto deboli dovrebbero essere le probabilità che l’Assisiense lo abbia ideato da solo, senza ricorrere a una collaborazione.

All’interno di una prima e ampia contestualizzazione, però, è da dire che in quegli anni gli interventi migliorativi di una lettera, e non solo di una lettera, sono da considerare come di colui che se ne dichiarava autore, purché essi fossero stati realizzati con il suo consenso. Ben di più: qualsiasi tentativo di far leva su particolarità di stile per risalire a tratti caratteristici della sua “personalità” corre il rischio di rivelarsi davvero troppo insidioso in sede storiografica. Di nuovo può soccorrerci un esempio. L’indirizzo della lettera a tutto l’Ordine, nella sua pur moderata ricercatezza, presenta una particolarità rilevabile in [185] tutte le altre sue missive, anche in quelle caratterizzate da uno stile più personale e dimesso, perfino nella lettera autografa per Leone custodita a Spoleto: l’*inscriptio* precede l’*intitulatio*. Francesco nelle sue missive menziona sempre prima il destinatario e solo dopo sé stesso, contrariamente all’uso allora per lo più invalso? Conosce i meccanismi epistolari e li sovverte, consentendoci di intravedere la minorità applicata concretamente a questi ultimi, come talvolta è sembrato di poter pensare?⁵⁴

⁵³ Cfr. sopra, nota 23.

⁵⁴ BARTOLI LANGELI, *Frater Franciscus et frater Leo* cit., p. 60.

Questi interrogativi smarriscono la loro forza d'impatto se ricondotti all'interno di un'ottica più calibrata di osservazione. Francesco si allontana. In primo luogo, perché non è possibile distinguere se una siffatta sovversione, ammesso che tale sia, avvenne per sua iniziativa o per la penna di uno dei suoi "segretari". La fraternità francescana espresse, nel modo che le era peculiare, degli ideali religiosi di comportamento – mutuati, ma reinterpretati e attualizzati, dalla tradizione della Cristianità – che continuarono a permearla anche durante la sua trasformazione in un Ordine della Chiesa. Le rimasero saldati, almeno a livello teorico, anche a stabilizzazione avvenuta, quali vitali elementi di contraddizione nel seno dell'istituzione minoritica. Oltre alla *minoritas* stessa, possiamo ricordare la *sequela* del Cristo, la non esaltazione di sé (e la conseguente riconduzione di ogni positività e bontà al Creatore, fino alla sottolineatura dell'anonimato), l'abborrimento della santità recitata durante la predicazione e forse anche il rifiuto del giuramento⁵⁵. Queste e altre idealità, radicate anche negli insegnamenti di Francesco, ebbero una vitalità che, per ciascuna di esse, fu variabile, più o meno intermittente nel tempo e diffusa nello spazio.

Ciò per dire che anche un "segretario" nel quale fosse stata viva l'adesione ai precetti del santo avrebbe posto senz'ombra di dubbio l'*inscriptio* prima dell'*intitulatio*. Del resto, in una lettera circolare all'Ordine del 1349, scritta dal ministro generale Guglielmo Farinier (o da chi per lui), è presente questa stessa caratteristica. La ritroviamo anche nella lettera di trasmissione della circolare generalizia del ministro della Provincia francescana di Milano al custode di [186] Vercelli⁵⁶. Questa particolarità si vanifica? Il quesito, così posto, è troppo monolitico, pur tenendo conto del fatto che, più indietro nel tempo, un comportamento epistolare analogo manifestò il vescovo e filosofo Giovanni di Salisbury, morto due anni prima che Francesco nascesse: nelle sue lettere, scriveva o faceva scrivere l'*inscriptio* prima dell'*intitulatio*, come esattamente avvenne nel secolo successivo all'interno dell'Ordine minoritico e pure (ma non solo) in quello dei frati Predicatori, dal momento che

⁵⁵ R. PACIOCCO, "Sublimia negotia". *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Frati Minori*, Padova 1996 (Centro studi antoniani, 22), pp. 65 ss., 120-5.

⁵⁶ R. PRATESI, *Una lettera enciclica del ministro generale dei Frati Minori Guglielmo Farinier (25 febbraio 1349)*, in *Archivum franciscanum historicum*, 50 (1957), pp. 348-63, in part. p. 359.

tutte le lettere encicliche dei maestri generali domenicani possiedono tale caratteristica⁵⁷. Però, anche se non è opportuno trascurare che un tale *modus scribendi* si collocava pur sempre nell'alveo di una tradizione, la particolarità in questione non si vanifica del tutto, perché quanto detto non comporta che un siffatto modo di scrivere o dettare o far scrivere lettere da parte di Francesco d'Assisi non possa essere ritenuto un suo marchio epistolare, specificamente significativo e originalmente connotante, se collocato nel contesto della sua proposta religiosa.

In relazione ai testi di Francesco, agli studiosi potrebbe accadere di desiderare di trovarsi nella situazione di quanti indagano i *Rerum vulgarium fragmenta* di Francesco Petrarca, dal momento che in essi è «concesso – come di rado avviene negli annali della nostra letteratura – di seguire la lenta e progressiva costruzione di un evento compositivo ficcando l'occhio all'interno stesso delle sue strutture in movimento, scoprendo i meccanismi del loro farsi, potendo ricostruire i momenti e le fasi del processo, gli arresti e le riprese dell'opera, le caratteristiche di ogni fatto espressivo, che si risolve ogni volta in un visibile fatto scrittorio»⁵⁸. Ciò è impossibile con i testi di Francesco, proprio perché questi, pur certamente e inevitabilmente letteratura, sono, contemporaneamente, anche *altro* da essa per varie ragioni. Non tanto per la pretesa – non misurabile in sede propriamente storica, ma che va, comunque, rispettata per quello che è – di assumere il loro significato più profondo nella tensione verso il trascendente, [187] e non solo perché essi furono prodotti, nel senso che si è detto sopra, in rapporto con un'istituzione di vertice, la Chiesa di Roma. Anche perché per gran buona parte furono fissati per iscritto in una costante e partecipata dialettica con altri confratelli, in qualche caso forse «lasciando largo spazio all'iniziativa e ampia discrezionalità di scelta»⁵⁹. È giocoforza concludere che, da questo

⁵⁷ Cfr. PL CXCIX, coll. 1-378, *passim*, e *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum*, rec. B.M. REICHERT, Romae 1900 (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, 5), *passim*.

⁵⁸ A. PETRUCCI, *La scrittura del testo*, in *Letteratura italiana*, IV: *L'interpretazione*, Torino 1985, pp. 283-308, in part. p. 292.

⁵⁹ LUIGI PELLEGRINI, *Francesco e i suoi scritti. Problemi e orientamenti di lettura in alcuni recenti studi*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 36 (1982), pp. 311-31, in part. pp. 314 e 315 nota 8.

punto di vista, è ininfluente chiedersi se sia stato Francesco personalmente a radere questa o quella pergamena, o se i testi siano stati corretti e riscritti da lui o dietro sua dettatura, o perfino per l'iniziativa – limitata e consentita probabilmente per parti invero accessorie rispetto al discorso portante? – di altri suoi compagni e collaboratori.

Tutto questo incoraggia a non voler spingersi troppo oltre, fino a rintracciare il “vero” semplice stile di Francesco. Finora non è stato detto nulla di definitivo al riguardo, benché negli studi siano frequenti notazioni spesso solo cursorie in margine allo “stile” dell’Assisiense, anche perché è improbabile che si possa giungere ad un’individuazione “oggettiva” di stilemi, a meno che non ci si voglia accontentare di produrre solo un’astrazione, gravida ideologicamente. Lo studio delle “persone” nella storia reca con sé irrisolte e non risolvibili problematicità. Necessariamente, non può riguardare mai del tutto i singoli individui. Questi sono, infatti, irrimediabilmente e complessivamente coinvolti, nei loro rispettivi ruoli, nei loro rapporti con gli altri, in relazioni e contatti reciproci, così che la coscienza di sé – anidata nelle fonti che riproducono la loro memoria – risulta inevitabilmente stemperata all’interno dei gruppi e delle istituzioni di cui fanno parte⁶⁰. Ricordiamo, ad esempio, quanto possiamo leggere nella prima redazione della *Epistola ad fideles*:

Omnes illos quibus litterae istae pervenerint, rogamus in caritate quae Deus est, ut ista supradicta odorifera verba Domini nostri Jesu Christi cum divino amore benigne recipiant⁶¹. |188|

Siamo di fronte a un insieme di fattori non trascurabili, che si vanno ad aggiungere alle difficoltà insite nella restituzione a un lettore moderno di un testo medievale. Non si intenda quanto detto in modo troppo radicale: non è che Francesco d’Assisi, con il suo “stile”, non sia in alcuna maniera raggiungibile. È che l’ostacolo principale è rappresentato da un limite disegnato da confini instabili, i quali non ci consen-

⁶⁰ K. SCHMID, *Bemerkungen zur Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloise*, in *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von D. GEUENICH, O.G. OEXLE, Göttingen 1994, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), pp. 74-127, in part. pp. 82 e 118.

⁶¹ *Fontes franciscani* cit., p. 76.

tono di giungere fino ai dettagli testuali: un margine di incertezza – minimo quanto si voglia, ma pur da misurare, talora con difficoltà insormontabili, su ogni parola all’interno della tradizione manoscritta – è destinato a permanere.

Nel passato sono già stati condotti tentativi di enucleare lo “stile” di Francesco, almeno riguardo ad alcune sue caratteristiche macroscopiche. Sono da ricordare almeno alcune annotazioni autorevoli e ancora importanti. In relazione all’*Epistola ad quendam ministrum* Erich Auerbach aveva notato che «la costruzione delle proposizioni è affannosa, maldestra e senza ripartizione calcolata dell’insieme; tutte le proposizioni cominciano con *et*. Ma colui che scrisse queste righe frettolose, è evidentemente talmente preso dal suo argomento, e il bisogno di comunicare e di essere compreso è talmente grande, che la paratassi diventa un’arma di loquacità; simili a potenti onde marine le proposizioni comincianti per *et* partono dal cuore del santo per infrangersi contro il cuore di colui al quale sono destinate»⁶².

Circa vent’anni dopo Nino Scivoletto conduceva osservazioni inscritte nel solco di quanto aveva sottolineato agli inizi del Novecento Walter Goetz, il quale, impegnato a rispondere alla scelta di fonti agiografiche operata da Paul Sabatier, aveva preferito il *Testamentum* e la cosiddetta *Regula non bullata* per connotare la “semplicità dello stile” di Francesco: «la frase del *testamento* (...) “simpliciter feci scribi” potrebbe essere assunta ad epigrafe per tutti gli *opuscula* di Francesco: il “simpliciter scribere” equivale certamente al *sermo humilis* della tradizionale suddivisione retorica, ma carico di tutti i significati positivi, [189] magistralmente illustrati dall’Auerbach, vale a dire un discorso accessibile caritativamente a tutti, e tuttavia teso al sublime per la verità che rivela o per i fini cui indirizza; un discorso carico di volgarismi e realismi, ma

⁶² E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino 1956, I, p. 182 (Piccola Biblioteca Einaudi, 49) (ed. orig. 1946, 1964³). Mi preme di rammentare le parole di S. BATTAGLIA, *L’esempio medievale*, ora in ID., *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli 1965 (Collana di testi e di critica, 2), pp. 447-85: p. 468: «E quando l’Auerbach tratta il realismo medievale alla stregua di ogni altro realismo e ne fa una categoria, che meglio si direbbe una chimera, fa violenza ai testi medievali, e comunque falsifica o fraintende la sensibilità medievale, che, anche quando sembra dichiararsi realistica, continua ad essere paradigmatica e parabolica».

riplasmato nel quadro del serio e del trascendente; un discorso, in sostanza, che avvicina e trascina, che istruisce e esalta»; sarebbe stato possibile «scoprire alcune costanti negli scritti, pur diversi nella loro finalità e quindi nella loro impostazione», e le precisava in questi termini: «la compaginatura paratattica ottenuta con l'impiego frequente della copulativa *et* (...); l'accumulo, spesso ridondante, di parti nominali (specie aggettivi; in ogni caso c'è l'uso monotono di una coppia di termini); il ricorso alle frasi nominali (nelle *Admonitiones* in particolare misura); l'assenza dell'interrogativa pur nello svolgimento colloquiale del discorso di Francesco (...); il rifiuto dell'*oratio obliqua* e così di seguito»⁶³. Pochi anni fa, inoltre, è stato ricordato che «le motivazioni e le destinazioni dei vari gruppi di *Opuscula* sono profondamente diverse, differenti sono, di conseguenza, anche i toni e i registri linguistici, influenzati anche e soprattutto dalla personalità e dalla cultura del frate segretario o del collaboratore o dell'uditore che registra per iscritto. Pur in questa situazione, sono abbastanza ricorrenti alcune espressioni e caratteristici modi di dire – certamente originali –, così come è facilmente riscontrabile l'irrompere talvolta risoluto della prima persona singolare (...) anche nelle opere a più mani»⁶⁴.

Andar oltre è un azzardo, e forse un qualche rischio lo si è corso già in alcune delle affermazioni appena citate. Neanche vi sono segnali che additino un mutamento della linea di tendenza a “personalizzare” (nel senso che si è fino ad ora indicato) Francesco, inauguratasi con la lontana stagione sabatieriana degli “studi francescani”, come mostrano recenti studi e forsanche convegni e opere in corso di realizzazione⁶⁵. L'azzardo consiste nell'incamminarsi lungo una via [190] troppo vicina al

⁶³ SCIVOLETTO, *Problemi di lingua* cit., p. 119.

⁶⁴ E. MENESTÒ, *Gli scritti di Francesco d'Assisi*, in *Frate Francesco d'Assisi* cit., pp. 163-81: pp. 167 s.

⁶⁵ Alludo alla recente indagine lessicale – del tutto eterogenea, innanzitutto metodologicamente, rispetto al presente lavoro – esemplarmente condotta da C. PAOLAZZI, *Gli “scritti” tra Francesco e i suoi scrivani: un nodo da sciogliere*, in *Antonianum*, 75 (2000), pp. 277-310. Il mio saggio è debitore dei suggerimenti di Luigi Pellegrini, di Attilio Bartoli Langeli e anche di altri; è però indispensabile ricordare anche i nomi di quanti hanno avanzato osservazioni di cui non ho potuto non tener conto nel corso della lunga stesura di questo saggio: Emore Paoli, Letizia Pellegrini, p. Ottaviano Schmucki OFM Cap., Vittorio Carrara.

limitare della storia, in una zona pericolosamente prossima alla riflessione più sul presente che non sul passato. Forse, è proprio impossibile rintracciare e distinguere uno o più "stili" (e "lessici") che sarebbero stati propri di Francesco, perché al fondo si tratta di operazioni che hanno attinenze con l'intento di scoprire un qualcosa di inattingibile, che vada a precisare quanto già sappiamo (ed è molto) sul "Francesco storico".

Si sarebbe tentati di scorgere in questo nodo problematico una significativa filiazione dell'annosa "questione francescana". Ma è che Francesco e l'Ordine dei Frati Minori non possono essere disgiunti completamente: un po', per così dire, come avviene per la *cartula* che reca da un lato le *Laudes Dei altissimi* e, dall'altro, la *Benedictio fratri Leoni data*. Le due scritture, i due testi, i due volti della pergamena non si possono materialmente separare, neanche con una sottilissima operazione di chirurgia: gli strappi sarebbero l'inevitabile coronamento di un intervento impraticabile. Come quella aderenza, serratissima e priva di soluzioni di continuità, è propria dei due testi autografi, così il momento di saldatura tra Francesco e l'Ordine che da lui prese le mosse è il presupposto ineliminabile della possibilità di qualsiasi storia di frate Francesco o, se si preferisce, del santo di Assisi, perché quella storia fu inevitabilmente (e fortunatamente) segnata da una dimensione collettiva: così, possiamo intuire il profilo del pensiero di Francesco, ma esso non sarà mai così netto da poter essere scontornato con esattezza millimetrica, destinato com'è a rimanere in parte sommerso nella splendente opacità della santità.

*Sub iugo servitutis.*Francesco, i Francescani e la *militia Christi*

Dante Alighieri, nel canto XII del *Paradiso*, fa pronunciare a Bonaventura le famose parole con le quali la *Comedia* esprime la funzione di Francesco e Domenico nel seno della Chiesa, non a caso utilizzando proprio la “tradizionale” ed “autorevole” immagine della «*militia Christi*»: per rivitalizzare la «*militia*» ecclesiastica «ch’era in forse», i due santi «ad una militaro» per «riarmar l’essercito di Cristo» che, decimato, si attardava lento «dietro alla ‘nsegna»¹. L’ordine francescano era rivestito, come gli ordini monastici che lo avevano preceduto, da una forma letteraria di ascendenza biblica che testimoniava, tra l’altro, il suo ingresso a pieno titolo nell’ambito istituzionale della Chiesa.

1. Una cornice letteraria

Anche per Giacomo da Vitry – in un brano molto utilizzato da quanti hanno scritto sui primi passi dell’Ordine francescano – i Frati minori sono i *fortes Christi milites* «qui lectulum Salomonis (...) ambiendo de porta ad portam cum gladiis transeundo, super muros Iherusalem constituti sunt custodes», ma anche i *servi Dei* che rendono felici coloro dai quali «hospitalitatis obsequium vel elemosinas suscipere non recusant»². En-

¹ Par. XII, vv. 31-45. Cfr. anche S. AGLIANÒ, *Militare*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma 1971, pp. 955 s.

² *The “Historia Occidentalis” of Jacques de Vitry*, ed. J.F. HINNEBUSCH, Fribourg 1972, rispettivamente pp. 162 e 161. Premetto fin d’ora che per le segnalazioni bibliografiche d’argomento francescano mi limiterò a quanto direttamente riguarda il presente contributo, ed eviterò di entrare nelle questioni generali relative alle

trambe le espressioni appartenevano al linguaggio ecclesiastico, [700] antichi sedimenti di origine biblica che da secoli percorrevano, reinterpre-tati e rielaborati, la letteratura occidentale non solo monastica, unità si-gnificanti e nello stesso tempo *topoi*, e come tali utilizzati anche dagli agiografi³. In Giacomo da Vitry tali due espressioni sono poste sullo stesso piano, senza che una possa essere giudicata più significativa dell'altra nel contesto generale di un brano che si apre motivando dai punti di vista

single fonti, compresi gli scritti di Francesco e le sue biografie: rimangono utili guide le introduzioni alle singole sezioni delle *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 1978, e di *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, rassemblés et présentés par les PP. Th. DESBONNETS, D. VORREUX, Paris 1981²; entrambi da integrare con STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1979².

³ Relativamente al *miles Christi* (ed anche alle fonti bibliche di tale immagine) cfr. J. AUER, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes*, in *Geist und Leben*, 32 (1959), pp. 340-51; ID., *Militia Christi*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris 1977-1980, coll. 1210-1223, in particolare coll. 1217-9; L. HOFMANN, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von der kirchlichen Ständen*, in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 63 (1954), pp. 76-92. Meno spunti si possono trarre da I. VENCHI, *Milizia sacra*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Roma 1978, pp. 1319-23. Sulla continuità, anche in età moderna, dell'immagine del *miles christianus* rimando a A. WANG, *Der "miles christianus" in 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern-Frankfurt a.M. 1975 (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 1). Per quanto concerne l'espressione *servus Dei*, basti rammentare l'uso di essa come formula di umiltà: cfr. H. LECLERCQ, *Servus servorum Dei*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XV/I, Paris 1950, coll. 1360-3; A.P. FRUTAZ, *Servus servorum Dei*, in *Enciclopedia cattolica*, II, Firenze 1953, coll. 420-22; e anche K. SCHMITZ, *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die frankische Königsurkunde*, Stuttgart 1913 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 81), pp. 120-39. Mi pare di qualche utilità anche la consultazione di *miles*, *militia*, *milito*, *servio*, *servus* in A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, rispettivamente pp. 530 e 756 s. Inoltre, cfr. J. FLECKENSTEIN, *Über den engeren und den weiteren Begriff von Ritter und Ritterschaft ("miles" und "militia")*, in *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum funfundsechzigsten Geburtstag*, hg. von G. ALTHOFF, D. GEUENICH, O.G. OEXLE, J. WOLLASCH, Sigmaringen 1988, pp. 379-92.

teologico e spirituale, non senza una venatura di millenarismo, la comparsa dei Francescani nel panorama religioso dell'epoca:

Dominus (...) revelavit iacentem, et pene mortuam suscitavit religionem, et vespere mundi tendentis ad occasum, imminente tempore filii perditionis, ut contra Antichristi periculosa tempora novos athletas prepararet et ecclesiam suam premuniendo fulciret⁴.

Per il vescovo di San Giovanni d'Acri il nuovo Ordine religioso – del quale conobbe anche l'iniziatore, Francesco – può anche essere definito come una *militia Christi*, e gli appartenenti a esso come *servi Dei*. Giacomo [701] da Vitry, testimone benevolo e diretto del nuovo gruppo minoritico, cercava semplicemente di descrivere l'esperienza francescana che nella sua *Historia occidentalis* trova un posto nel contesto del generale intento di descrivere le diverse *religiones* d'Occidente, un'esperienza da lui comunque non vissuta, utilizzando un calco letterario autorevole e consacrato dalla tradizione ecclesiastica. Inevitabilmente le categorie culturali e linguistiche di questo ecclesiastico colto ed influente, oltre che attore di primo piano della vita religiosa in Terra santa, si applicarono alle realtà che intendeva descrivere.

Del resto, non è indispensabile ricorrere a testimonianze esterne all'Ordine: Francesco stesso è più di una volta menzionato sia come *miles Christi* che come *servus Dei* dai suoi biografi, anonimi e non, del XIII secolo, a cominciare dal primo e ufficiale Tommaso da Celano⁵. Anche in questi casi la penna dell'agiografo utilizzava le due espressioni, oscillando da una all'altra, a seconda dell'argomento trattato. Del resto, fin

⁴ *The Historia Occidentalis* cit., p. 158.

⁵ Per la ricorrenza non solo di *miles*, ma anche di *militia* e *militare* nelle biografie francescane, rimando ai volumi della serie “Corpus des Sources Franciscaines” curati da G. MAILLEUX e pubblicati dal CETEDOC di Lovanio. Tengo a precisare che nelle mie considerazioni prescindo da quella prospettiva di analisi che ha visto in Francesco un rappresentante della spiritualità cavalleresca, indicata come una delle matrici della “vocazione” del santo di Assisi. Tale prospettiva, già additata da P. RAJNA, *S. Francesco e gli spiriti cavallereschi*, in *Nuova Antologia*, 61 (1926), pp. 385-395, è stata seguita soprattutto da H. FELDER, *Der Christusritter aus Assisi*, Zürich 1941 (tr. it. *S. Francesco cavaliere di Cristo*, Milano 1950), approfondendo alcuni spunti già presenti in ID., *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, Paderborn 1935¹.

dai primi passi della vicenda biografica del santo di Assisi, le *vitae* ci trasmettono, tra i tanti che sarebbe possibile citare, un episodio che si presta perfettamente a incasellare Francesco nella schiera dei *militēs Christi*: il sogno della casa piena di armi. Limitandosi alle cosiddette biografie ufficiali, è da notare che esso compare già nella *Vita prima* di Tommaso da Celano. Francesco prima della sua conversione, dedito ai preparativi per la partenza verso la Puglia, sogna una casa «plenam militaribus armis, sellis scilicet, clipeis, lanceis et caeteris apparatibus». Al suo stupore, una voce gli fa intendere che le armi appartengono a lui ed ai suoi *militēs*. Per il biografo, l'interpretazione è scontata: «et quidem pulchre de armis fit mentio, et opportune multum arma traduntur contra fortem armatum militi pugnaturo»⁶. Nella *Vita secunda* Tommaso da Celano, con l'aggiunta dell'idea che Francesco [702] «arma carnalia in spiritualia vertit, et pro militari gloria divinum suscipit praesidatum»⁷, predisponendo già il materiale agiografico di questo episodio per quella che fu l'interpretazione di Bonaventura di Bagnoregio nella *Legenda maior* – operazione agiografica irenica nel suo complesso troppo accuratamente armonico, dove tutte le tessere costituite dagli eventi biografici della vita di Francesco vennero composte in un mosaico teologico che sanava ogni contraddizione –, in cui il sogno della casa piena di armi divenne la prefigurazione della missione spirituale di Francesco⁸.

Non dovette essere problematico, anche per gli stessi biografi francescani, collocare la materia viva del francescanesimo – Francesco e i primi frati – all'interno dei quadri tradizionali della *militia Christi*, che tanto posto avevano trovato e avevano nella letteratura monastica. Per quanto possibile, la cornice letteraria connetteva la *novitas* dell'Ordine francescano con la storia religiosa del passato, e inseriva la schiera minoritica e lo stesso Francesco nelle categorie mentali, linguistiche e culturali di quanto era già stato sperimentato nel mondo istituzionale ecclesiastico. Un esempio piuttosto efficace si trova già nella prima biografia ufficiale del santo di Assisi:

⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima s. Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Ad Claras Aquas 1926-1941, pp. 8 s.

⁷ ID., *Vita secunda s. Francisci*, *ibid.*, pp. 133 s.

⁸ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior s. Francisci*, *ibid.*, p. 561: «visio, quam vidisti, spiritualement praefigurat effectum, non humana sed divina in te dispositione complendum».

I. ATTRITI

Circuibat proinde fortissimus miles Christi Franciscus civitates et castella, non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus, annuntians regnum Dei, praedicans pacem, docens salutem et poenitentiam in remissionem peccatorum⁹.

2. «Sub iugo servitutis»

Militare e servire. Entrambi individuano – lo si è fatto presente – formulazioni già date nella tradizione biblica ed ecclesiastica. Ma non per questo semanticamente tangenti o scelti e utilizzati indipendentemente dalle esigenze [703] storiche e dai vissuti “personali”. Negli scritti di Francesco sono assenti i termini *miles*, *militia*, e il verbo *militare*: non furono utilizzati dall’Assisiato per connotare la sua azione e quella dei suoi *fratres*. Mancano inoltre quei termini che potrebbero essere correlati alle armi metaforiche e spirituali del *miles* della tradizione monastica¹⁰, anche quando Francesco scrive sul tema della lotta col demonio, il Nemico per eccellenza¹¹. Ciò che conta, per Francesco è non tanto *militare Deo*, quanto

⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* cit., p. 29. Esemplicativamente, cfr. anche *ibid.*, p. 54: «manu ad manu cum diabolo confligebat (...) fortissimus miles Dei [Franciscus], Dominum suum ubique omnia posse, terroribus non cedebat (...)»; nonché BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior* cit., p. 562, a proposito del bacio al lebbroso: «recurrens autem [Franciscus] ad perfectionis mente iam concepte propositum et recolens, quod se ipsum oporteret primum devincere, si vellet effici Christi miles, ad deosculandum eum [leprosum] equo lapsus accurrit». Per le immagini legate alla *militia Christi* nei testi agiografici rimando alla relazione di P. TOMEA, *Il “proelium” cristiano: scene dai testi agiografici occidentali*, in *“Militia Christi” e Crociata nei secoli XI-XIII*. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola 28 agosto-1° settembre 1989), Milano 1992 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 13), pp. 573-623.

¹⁰ Cfr. J. BOCCALI, *Concordantiae verbales opusculorum s. Francisci et s. Clarae Assisiensium*, Assisi 1976, ai lemmi relativi.

¹¹ Cfr., ad es., l’*Admonitio XXVII* e l’*Epistola ad fideles (recensio prior)*, in *Opuscula s. Patris Francisci Assisiensis*, denuo edidit iuxta codices mss. C. ESSER, Grottaferrata 1978 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, 12), rispettivamente pp. 81 e 111. L’unica menzione di una “battaglia” si trova nella *Exhortatio ad laudem Dei* ed ha come fonte il Salterio, dalla messa di S. Michele Arcangelo: «Sancte Michael Archangele, defende nos in proelio» (*ibid.*, p. 156). In TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* cit., p. 54, è invece esplicito il riferimento al *miles* nel contesto della lotta

piuttosto *servire Deo*. La carica semantica del verbo *servire* è una delle più forti e polivalenti negli scritti del santo di Assisi: non si tratta, infatti, di servire solamente Dio, poiché il frate minore ha l'obbligo di porsi «sub iugo servitutis»¹² a qualsiasi livello, e deve riconoscersi inferiore e servo non solo del Creatore ma anche delle creature. *Servus* è un termine che ricorre ben 59 volte negli scritti del santo di Assisi, in riferimento a Dio, ai frati, alla fraternità minoritica e *omni creaturae*¹³. Lo spirito di sottomissione è poi strettamente connesso all'obbedienza e lo stesso governo dell'Ordine si connota come *servitium* e come *ministerium*¹⁴. Se nella Regola di s. Benedetto l'abate *praeest, regit*, ed è chiamato *domnus* pur essendo il ministro della comunità monastica, [704] nella Regola bollata il superiore dei Francescani è esplicitamente definito come «minister et servus totius fraternitatis, ad servitium et communem utilitatem fratrum», ed i superiori provinciali sono i «servi omnium fratrum»¹⁵.

Con tutto ciò non si vuole affermare un'esclusiva peculiarità francescana in questo senso. Il “francescanesimo” è, oltre che l'oggetto di queste riflessioni, solo un aspetto – per quanto significativo esso voglia essere ritenuto – del risveglio di una sensibilità che si potrebbe definire, oltre che evangelica, latamente pauperistica, un aspetto che trovò espressione in un gruppo che per tutta una serie di congiunture ebbe la ventura di essere istituzionalizzato dalla e nella Chiesa¹⁶. Quanto

contro il demonio: «manu ad manum cum diabolo conflagravit (...) Sed sciens fortissimus miles Dei, Dominum suum ubique omnia posse, terroribus non cedebat».

¹² *Epistola ad fideles (recensio posterior)*, in *Opuscula* cit., p. 121.

¹³ Cfr. *Concordantiae verbales* cit., alla voce *servus*. Una delle espressioni più complete di questa sottomissione è nella *Salutatio virtutum*, in *Opuscula* cit., pp. 303 s., dove si legge che il frate minore «est subditus et suppositus omnibus hominibus, qui sunt in mundo, et non tantum solis hominibus, sed etiam omnibus bestiis et feris, ut possint facere de eo, quicquid voluerint, quantum fuerit desuper a Domino».

¹⁴ Il governo ministeriale è testimoniato da tutta la legislazione minoritica, dalla *Regula non bullata* (1221) fino alle costituzioni generali parigine (1292), per restare nell'ambito del XIII secolo. Per una prima informazione si veda M. CONTI, M. MAYER, G. ODOARDI, *Ministro*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, Roma 1978, coll. 1363-9.

¹⁵ Cfr. *Regula bullata*, in *Opuscula* cit., pp. 233 e 235.

¹⁶ Sullo svilupparsi di una “sensibilità pauperistica” si vedano le osservazioni di G.G. MERLO, *Tra “vecchio” e “nuovo” monachesimo (dalla metà del XII alla metà del*

si vuole sottolineare è piuttosto che negli scritti di Francesco, anche in quelli che ebbero una funzione normativa per la vita dell'Ordine, come la *Regula*, si attuava una precisa scelta terminologica – non importa se fosse cosciente o meno – che poneva ai margini dell'ideale francescano il concetto di *militia*, ancora attuale e operante nell'esperienza degli Ordini monastici e, con un altro senso e una diversa efficacia, nell'ideale crociato [705] e negli Ordini cavallereschi: Francesco non prevedeva che il frate minore si collocasse, seppur metaforicamente, nelle fila di un esercito per ingrossare la *militia* di un Cristo condottiero. Se dagli scritti di Francesco si potesse estrapolare un'iconografia del Cristo, questa immagine non coinciderebbe certo con quella del *Christus triumphans*, bensì con il crocifisso *Christus patiens*, del quale il santo propone di seguire l'esempio di sottomissione per scelta alla volontà degli uomini,

XIII secolo), in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso storico subalpino (Torino 27-29 maggio 1985), Torino 1988, in particolare le pp. 192-198, ed anche ID., *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della X Settimana internazionale di studio (Mendola 25-29 agosto 1986), Milano 1989 (Miscellanea del Centro studi medioevali, 12), pp. 197-215 (e la bibliografia ivi citata). Per un inquadramento generale dell'esperienza minoritica si può vedere G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II/1: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 430-1079, specificamente le pp. 734-93. Si potrebbe anche ricordare, a mo' di esempio: nella regola dei Trinitari, redatta con l'aiuto di Innocenzo III e approvata il 17 dicembre 1198, compare la parola *minister* per definire il superiore, e la stessa struttura del capitolo è di tipo per così dire "democratico": PL 214, coll. 444-9. Ma ancora prima, a proposito di terminologia: il rifiuto da parte di Guigo I (che nel 1109 divenne priore della Chartreuse), in una lettera di risposta a Pietro il Venerabile, del *titulus* di *pater* a lui rivolto: «Petimus per eam qua in nos indignos vestra fervent viscera dilectionem ut quando nostrae exiguitati vestra scribere dignatur serenitas, ita de propria cogitetis aedificatione ut infirmitatem nostram periculosa non infletis elatione. Et illud prae omnibus et super omnia quaesumus, et defixis in terram genibus obsecramus, ne vilitatem nostram Patris nomine dignam ulterius aestimetis. Satis et super satis est, si frater, si amicus, si filius appelletur, qui nec servi nomine dignus habetur»: PL 153, col. 594.

nell'attuazione di una *sequela Christi* in perfetta consonanza con l'opzione della minorità¹⁷.

Servire e *servus* sono due dei termini chiave dell'ideale francescano non solo negli *opuscula* di Francesco, bensì anche in altre opere destinate ad essere lette soprattutto all'interno dell'Ordine, come i commenti alla *Regula* e gli scritti educativi per i novizi. Non solo. Anche nelle Costituzioni generali di Narbona del 1260, frutto dell'opera di raccolta e di riordino delle precedenti, in quelle di Assisi del 1279 e di Parigi del 1292, non si fa mai ricorso ai concetti di *miles* e *militia* per connotare il servizio fraterno, divino e pastorale¹⁸. I Frati minori continuano ad essere «servi Christi et serviles pro Christi effecti, qui pro nobis formam servi acceperunt», per usare un'espressione contenuta nella *Expositio super Regulam*¹⁹, attribuita dagli editori di Quaracchi a Bonaventura. Significativamente, si verifica che pure in ambito francescano le armi del *miles* siano identificate con gli strumenti della Passione di Cristo, come per ribadire la logica della *sequela Christi*: Giovanni Peckham, soffermandosi a commentare il capitolo III della *Regula bullata* («quomodo fratres debeant ire per mundum»), faceva chiaramente notare che non si era mai letto che Cristo cavalcasse, ma che solo una volta era salito su un asino mentre entrava a Gerusalemme, prima della Passione; piuttosto,

¹⁷ Sulla *sequela Christi* di Francesco rimando innanzitutto a G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in *Studi medievali*, s. III, 24 (1983), pp. 17-73. Si può vedere anche O. SCHMUCKI, *La "forma di vita secondo il Vangelo" gradatamente scoperta da s. Francesco d'Assisi*, in *L'Italia Francescana*, 59 (1984), pp. 341-405, nonché la bibliografia elencata da A. POMPEI, *Gesù Cristo*, in *Dizionario Franceseano. Spiritualità*, Padova 1983, coll. 639-75.

¹⁸ Si veda M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis Generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisi an. 1292 (Editio critica et synoptica)*, in *Archivum franciscanum historicum*, 34 (1941), pp. 13-94, 284-358.

¹⁹ *Expositio super Regulam FF. Minorum*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et Ordinis fratrum minorum spectantia*, Ad Claras Aquas 1898 (Opera omnia, 8), p. 395. Mi astengo dal dilungarmi in questa sede a proposito dell'autore di questo scritto e della discussione che ha visto impegnati soprattutto il Delorme, lo Haskins e il Clasen.

sulla croce, ebbe «clavos in pedibus pro calcaribus, in manibus pro iaculis, arundinem pro lancea, coronam spineam pro galea»²⁰.

Si tratta di concetti che, ovviamente, possono essere riscontrati anche nei trattati destinati all'educazione dei futuri frati, come l'*Epistola continens XXV memorialia* e la *Regula novitiorum* attribuita a Bonaventura²¹, lo *Speculum disciplinae* di Bernardo da Bessa²² e l'opera di Davide da Augsburg, il *De exterioris et interioris hominis compositione*²³. In questi, però, si verifica un qualcosa che merita di essere segnalato: rispetto agli scritti di Francesco vi è un mutamento nella terminologia, e avviene che

²⁰ GIOVANNI PECKHAM, *Expositio Regulae fratrum minorum*, in FRATRIS JOHANNIS PECKHAM *Tractatus tres de paupertate*, edd. L. KINGSFORD, A.G. LITTLE, F. TOCCO, Aberdoniae 1910 (British Society of Franciscan Studies, 2), pp. 50 s. L'*Expositio Regulae* è il cap. X del *Tractatus pauperis* che, scritto intorno al 1270, argomenta contro la fazione secolare in lotta contro i Mendicanti. Di quest'ultima opera si lamenta da più parti la mancanza di un'edizione critica e la dispersione dei capitoli di essa a tutt'oggi editi in più sedi.

²¹ Ed. in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscula varia* cit., rispettivamente pp. 491-8 e 475-90. Sull'educazione dei novizi si può vedere anche T. BARGIEL, *Iniziazione alla vita religiosa nella tradizione monastica e nella fraternità francescana (pars dissertationis)*, Romae 1989 (Pontificium Athenaeum Antonianum. Fac. Theol. Dissertationes ad doctoratum, 309).

²² Lo *Speculum disciplinae ad novitios* di Bernardo da Bessa in passato è stato attribuito a Bonaventura, a Giovanni Peckam oltre che a Davide da Augsburg: cfr. BALDUINO DA DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1975 (Subsidia scientifica franciscalia, 5), p. 193. Per l'edizione si veda BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera varia* cit., pp. 583-622. È un trattato «per superioris impositionem exactus» (*ibid.*, p. 583), in cui ai novizi viene offerto uno *speculum* dettagliato per qualsiasi comportamento in ogni circostanza.

²³ DAVIDE DA AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, Ad Claras Aquas 1899. È un'opera molto interessante che può essere considerata come una *summa virtutum* dell'Ordine francescano, e che indica il modo di perfezionare le virtù a seconda degli stadi della formazione religiosa. Era molto utilizzata per l'istruzione dei novizi anche nel Trecento: basti dire che i testimoni della tradizione manoscritta sono ben 357 (*ibid.*, pp. xx-xxxiv). L'elenco non è però completo, come nota anche K. RUH, *David von Augsburg*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon*, II, Berlin-New York 1980, p. 49. L'edizione del 1899 è, per quanto utile, invecchiata (oltre che introvabile).

talvolta traspaia la menzione della *militia Christi* intesa come servizio divino, che i frati siano assimilati ai *milites Christi* e che, inoltre, [707] chi scrisse riservi uno spazio, seppur angusto, alle tradizionali armi metaforiche del *miles Christi*²⁴. Ciò non perché – ed è ovvio – gli scritti di Francesco fossero ignorati o relegati in secondo piano, ma perché queste opere per i novizi erano spesso esemplate avendo come punti di riferimento gli scritti che offriva la tradizione: la stessa definizione di “disciplina” contenuta nello *Speculum* di Bernardo da Bessa è tratta dal *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore²⁵ ed è dall’*Epistola ad fratres Monte Dei* di Guglielmo di St. Thierry – e non dal *De triplici via* di Bonaventura da Bagnoregio – che Davide da Augsburg riprese il modello

²⁴ Esemplificativamente: BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Epistola continens XXV memorialia* cit., p. 491, dove, nel contesto delle esortazioni spirituali ai frati viene spiegato che la possibilità di servire Dio è connessa al completo distacco dal mondo, ricorrendo a un passo biblico (II Tim 2,4): «nemo militans Deo debet se negotiis saecularibus implicare». ID., *Regula novitiorum* cit., p. 486: «Quia humani generis Adversator nititur incessanter per impulsationes tentationum fidelibus obviare latenter (...) idcirco semper custodi animam tuam sollicite (...) Et semper, quando senseris te huiusmodi tentationibus impugnari, statim recurre ad Christum (...). Ipsa est enim armatura contra hostes, de qua dicebat Apostolus: “Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli” (Eph 6,11); et merito, quia nulla est efficacior medicina, per quam citius inimicorum exercitus depelletur. Ideo dixit Petrus: “Christo in carne passio, et vos eadem armamini”» (I Petr 4,1). BERNARDO DA BESSA, *Speculum disciplinae* cit., p. 584: «in vitae novitate perfecta soli praeligunt Domino militare». DAVIDE DA AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione* cit., p. 60, a proposito di quanto bisogna sopportare per imparare a soffrire: «haec enim insignia sunt patientiae, et qui ea ferre non recusat, Christi se militem non esse demonstrat».

²⁵ BERNARDO DA BESSA, *Speculum disciplinae* cit., p. 591: «disciplina est, ut ait Hugo, conversatio bona et honesta, cui parum est mala non agere, sed studet etiam in his quae bene agit, per cuncta irreprehensibiles apparere». Cfr., esemplificativamente, anche quanto viene detto a proposito dell’attitudine da tenere verso il prossimo, *ibid.*, pp. 617 s. Si tenga comunque presente che l’*auctoritas* più utilizzata da Bernardo da Bessa è proprio Ugo da S. Vittore, spesso citato direttamente nel testo.

della *triplex* via per l'ascesa verso la vita spirituale del suo *De exterioris et interioris hominis compositione*²⁶.

Con l'istituzione del noviziato, introdotta ufficialmente con la lettera di Onorio III *Cum secundum consilium* del 22 settembre 1220, i Minori facevano veramente un gran passo – come da tempo è stato giustamente osservato – verso l'imitazione delle regole [708] monastiche²⁷. Va da sé che tutto ciò implicava la necessità di disporre di una letteratura finalizzata all'educazione dei novizi: quella tradizione monastica che aveva suggerito la stessa istituzione del noviziato forniva nello stesso tempo ai Francescani anche tutta una serie di modelli letterari, tra i quali l'assimilazione del monaco al *miles Christi*.

3. La minorità «inter saracenos et alios infideles»

La *sequela Christi* è connessa alla scelta della minorità e alla volontà di sottomissione. Tali concetti – lo si è visto – si colgono in più luoghi degli scritti di Francesco, e, tra essi, anche nel capitolo XVI della *Regula non bullata*, «De euntibus inter Saracenos et alios infideles», che si apre con una significativa citazione dal Vangelo di Matteo (10,16): «Ecce, mitto vos sicut oves in medio luporum». Oltre che sottolineare quanto tale capitolo costituisca una novità rispetto alla legislazione monastica²⁸, è opportuno notare che la logica dell'evangelizzazione «inter

²⁶ DAVIDE DA AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione* cit., p. 84, lo afferma esplicitamente; si veda comunque anche quanto dice RUH, *David von Augsburg* cit., p. 50. Per il *De triplici via* di Bonaventura, cfr. BALDUINO DA DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta* cit., p. 22, ma anche pp. 201 s. (= *Theologia mystica*).

²⁷ Cfr. W.-R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Order of St. Francis. Innocent III - Alexander IV*, in *Archivum franciscanum historicum*, 64 (1971), p. 15, n. 6. L'osservazione si trova nel datato ma sempre valido GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères mineurs au XIII^e siècle*. Bibliographie mise à jour par MARIANO D'ALATRI et S. GIEBEN, Roma 1982 (*Bibliotheca seraphico-capuccina*, 29), pp. 70-3.

²⁸ Per tale cap. XVI della *Regula non bullata*, si veda ESSER, *Opuscula* cit., p. 268; per un commento analitico di questo capitolo rimando a L. LEHMANN, *Grandzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata* 16, in *Franziskanischen Studien*, 66 (1984), pp. 68-81. Si legga soprattutto K. ELM, *Franz von Assisi: Busspredigt oder Heidenmission*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel*

saracenos et alios infideles» si allinea alla scelta della minorità, che viene ancora una volta qui riproposta affermando che i frati devono evitare *lites e contentiones* con gli evangelizzandi, e ricordando ai primi di essere «subditi omni humanae creaturae propter Deum»²⁹. È proprio questa scelta della minorità a colorare con nuove sfumature il suggerimento di evitare qualsiasi imposizione del credo cristiano già riscontrabile [709] nella tradizione cattolica, una scelta che accorda un senso francescano al fatto che sia la proposta del battesimo sia l'annuncio della parola divina dovessero essere offerti «cum viderint placere Deo», come leggiamo sempre nella *Regula non bullata*³⁰.

Nel capitolo XIII della *Regula bullata*, pur intitolato «De euntibus inter saracenos et alios infideles», il testo presente nella *Regula non bullata* fu completamente modificato: vennero trascurate le norme di comportamento missionario, e ci si soffermò a sottolineare come la scelta di un frate di recarsi in missione dovesse essere sottoposta al giudizio di idoneità del ministro provinciale, un punto, quest'ultimo, al quale la *Regula non bullata* aveva appena accennato³¹.

secolo XIII. Atti del VI convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi 12-14 ottobre 1978), Assisi 1979, pp. 69-103, in particolare pp. 85 s. e 97, nonché la bibliografia qui citata. Pur limitandosi al sec. XIII, la bibliografia sulle missioni francescane è sterminata, dall'ancor utile O. VAN DER VAT, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedischen Ländern während des 13. Jahrhundert*, Werl in Westf. 1934, fino a R.E. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Lexington 1975, per citare due dei volumi più specifici.

²⁹ ESSER, *Opuscula* cit., p. 268.

³⁰ *Ibid.*, pp. 268-269: «fratres vero, qui vadunt [inter saracenos et alios infideles], inter eos possunt spiritualiter conversari. Unus modus est, quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humanae creaturae propter Deum [1 Petr 2,13] et confiteantur se esse christianos. Alius modus est, quod cum viderint placere Domino, annuntient verbum Dei, ut credant Deum omnipotentem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (...) et ut baptizentur et officiantur christiani».

³¹ ESSER, *Opuscula* cit., p. 237: «quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infideles petant inde licentiam a suis ministris provincialibus. Ministri vero nullius eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad mittendum».

E ciò non era frutto certo di vane preoccupazioni. Tra l'altro, la mistica del martirio poteva innescare atteggiamenti di sfida nei missionari e conseguenti reazioni violente da parte degli evangelizzandi³². Una mistica che si trovava talvolta a essere accentuata anche nei commenti alla Regola, come in quello di Ugo da Digne, ove il martirio veniva fortemente sottolineato all'interno dell'esperienza missionaria³³, [710] e nello stesso tempo mitigato nei suoi eccessi: non andava ricercato *praecipitanter*, bensì *prudenter*³⁴. Non mancarono attacchi veementi dei missionari contro gli evangelizzandi, né comportamenti non inscrivibili nello spirito di una predicazione «cum viderint placere Deo», che, per essere giustificati, furono presentati come voluti dallo stesso Francesco, per il quale l'invio «ad terram Saracenorum» dei suoi frati sarebbe stata finalizzata non solo «ad predicandum et confitendum», bensì anche «ad

³² DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission* cit., pp. 40-49; ID., *The Desire for Martyrdom. A Leitmotiv of St. Bonaventure*, in *Franciscan Studies*, 32 (1972), pp. 74-87; H.Z. KEDAR, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslim*, Princeton 1984, pp. 124 s.

³³ Utilizzando una redazione della *Regula non bullata* che non coincide con il testo restituitoci dall'edizione dell'Esser, per commentare il XII capitolo della *bullata* (sarebbe ora necessario trattare il problema della cosiddetta «Urregel», che in molti hanno tentato di ricostruire, ma ancora una volta mi faccio scudo di quanto dico nella nota 2): «Et quibusdam interpositis addebat: “Et recordentur fratres quia dederunt se et reliquerunt corpora sua Domino Iesu Christo. Et pro eius amore debent sustinere persecutionem et mortem. Quia dicit Dominus: Qui perdidit animam suam propter me salvam faciet eam. Dico autem vobis amicis meis, ne terreamini ab his qui occidunt corpus. Si vos persequuntur in una civitate, fugite in aliam”». Cfr. D. FLOOD, *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata 1979 (*Spicilegium Bonaventurianum*, 14), p. 192. La compilazione di questo commento «iuxta obedientiam iniunctam» (*ibid.*, p. 91) avvenne intorno al 1252; J. PAUL, *Le commentaire de Hugues de Digne sur la Règle franciscaine*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 61 (1975), pp. 231-241, ha ipotizzato che sia stato Giovanni da Parma a commissionare il commento per correggere la *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV (14 novembre 1245; THOMSON, *Checklist* cit., p. 58, n. 779), e per preparare in questo modo il rifiuto di tale bolla avvenuto al capitolo di Metz del 1254.

³⁴ FLOOD, *Hugh's of Dignes* cit., p. 192.

fidem et legem Machometicam impugnandum»³⁵. Bisognava insomma prestare attenzione al reclutamento dei missionari – ma non solo, credo, per arginare la volontà di martirio –, ed evitare che fossero mandati «fratres aliquos insolentes ad provinciam Terrae Sanctae vel ad partes quasdam infidelium quorumcumque», come prescriveva il capitolo generale di Parigi del 1292³⁶.

È comunque indubbio che la stesura della *Regula bullata* rispondesse alla necessità di organizzare una fraternità più numerosa che, per essere governata, dovette adeguarsi alle esigenze di una disciplina gerarchica. D'altra parte, ciò non significa che fossero stati dimenticati i principi di evangelizzazione missionaria esposti nella *Regula non bullata*: a parte il fatto che quest'ultima dovette certamente continuare a circolare nei conventi anche dopo l'approvazione papale della *Regula* del 1223, al di là delle differenze tra le due redazioni della *Regula*, la volontà di Francesco, sebbene in certi punti attenuata – ad esempio relativamente al denaro, al lavoro dei frati e delle loro dimore –, era nuovamente affermata nelle sue linee fondamentali nella regola bollata³⁷. Del resto, la stessa carica semantica di *servire* e di *servus* che abbiamo osservato negli scritti del santo di Assisi, continuava a essere ben viva e ad avere tutta la sua forza anche nella *Regula* del 1223. Intorno al 1252, Ugo da Digne, commentando il capitolo XII della *Regula bullata*, utilizzava 711 brani che coincidono con il capitolo XVI di quella del 1221 e, tra questi l'importante sottolineatura del fatto che il battesimo e l'annuncio della parola divina dovevano avvenire «cum viderint placere Deo», poiché gli uomini necessitavano di essere preparati ad accogliere la dottrina «sicut terra ad semen et aeger ad medicinam»³⁸. Più generica a questo proposito invece l'*Expositio Regulae* attribuita a Bonaventura che, relativamente al capitolo XII della *Regula bullata*, faceva notare come i frati fossero stati armati «non clypei et hastae munitione sed sermonibus optimis et hortamentis»³⁹, e Giovanni dal

³⁵ Cfr. *Passio sanctorum martyrum fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marochio martyrizatorum*, in *Analecta Franciscana*, III, Ad Claras Aquas 1897, p. 581.

³⁶ BIHL, *Statuta* cit., p. 69.

³⁷ Si leggano anche le osservazioni di MICCOLI, *La storia religiosa* cit., pp. 754-6.

³⁸ FLOOD, *Hugh of Digne's Rule* cit., p. 192.

³⁹ *Expositio super Regulam FF. Minorum*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscula varia* cit., p. 410.

Galles, che nella sua *Expositio Regulae* proponeva un elenco di qualità indispensabili al missionario⁴⁰.

Il capitolo XVI «De euntibus inter saracenos et alios infideles» della *Regula non bullata* è stato messo in rapporto con l'esperienza in Oriente del santo di Assisi (1219), e anche considerato come il frutto della riflessione di Francesco al ritorno dal suo viaggio in Terra Santa⁴¹. Di fatto, oltre ai problemi che la storiografia, francescana e non, si è posta sulla presenza di Francesco nel campo crociato durante l'assedio di Damietta [712] e sulla sua predicazione davanti al sultano Melek-al-Kamel⁴², il suo viaggio in Oriente ha fatto sì che molti studiosi abbiano riflettuto su un eventuale “criticismo” o su un’“alternatività”, cosciente

⁴⁰ GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, in *Speculum Minorum seu Firmamentum trium Ordinum*, Venetiis 1513, f. 105^{vb}: «nisi ergo sint idonei quoad perfectionem vite, quoad veritatem doctrine, quoad maturitatem, conversationis honeste, quoad rectitudinem et zelum iustitie, quoad industriam experientie, quoad soliditatem patientie et perseverantie non mittantur». Secondo l'Oligier tale *expositio*, composta «ad occasionem informationis iuniorum» (*ibid.*, f. 98 vb), fu scritta prima della *Exiit qui seminat* di Nicolò III (1279, 14 agosto): *Expositio Quatuor magistrorum super Regulam Framun Minorum* (1241-1242), ed. P.L. OLIGIER, Roma 1950 (Storia e Letteratura, 30), p. 80. A proposito di quest'ultima *Expositio*, per l'Oligier elaborata tra la seconda metà del 1241 ed i primi mesi del 1242 da Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle, Roberto de la Bassée dietro richiesta del generale Aimone di Faversham (cfr. *ibid.*, pp. 14 s.): non si accenna al cap. XII della *Regula bullata* che è da intendersi tra i passi che non furono commentati: «super hiis igitur et quae obmissa restant, vestra discretio provideat qualiter ad conscientiarum securitatem et utilitatem Ordinis per Sedem apostolicam disponatur» (cfr. *ibid.*, p. 168).

⁴¹ Ad esempio, cfr. L. LEHMANN, *Prinzipien franziskanischer Mission nach den frühen Quellen*, in *Laurentianum*, 26 (1985), pp. 322 s.; W. BÜHLMANN, *Das Missionsverständnis bei Franziskus nach der Regula non bullata*, in *Erschaffe mir ein neues Volkes. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche*, hg. v. A. CAMPS, G.W. HUNOLD, Mettingen 1982, p. 19; F. DE BEER, *François, que disait-on de toi?*, Paris 1977 (Présence de Saint François, 29), p. 90.

⁴² Le testimonianze si trovano ordinate cronologicamente in G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, Quaracchi 1906, pp. 1-84; cfr. anche ID., *San Francesco e i francescani a Damietta*, in *Studi francescani*, 23 (1926), pp. 307-330, e L. LEMMENS, *De sancto Francisco Christum praedicante coram sultano Aegypti*, in *Archivum franciscanum historicum*, 19 (1926), pp. 559-78.

o fattuale, di Francesco rispetto alla crociata. Ad esempio, per concludere sull'atteggiamento critico di Francesco rispetto al movimento crociato, alcuni studiosi hanno concentrato l'attenzione sul fatto che l'Assisiense avrebbe cercato di dissuadere i crociati dall'attaccare i Saraceni⁴³. Altri sono partiti dall'azione pacificatrice di Francesco e dei Francescani, in relazione a una tradizione di opposizione alle crociate sotto l'influsso delle idee di Gioacchino da Fiore⁴⁴. Altri ancora hanno invece visto in Francesco il fautore di una "strategia alternativa" alle crociate, con una teoria missionaria diametralmente opposta rispetto alla "guerra di fede"⁴⁵. D'altra parte, recentemente, si è anche voluto vedere in Francesco una tacita approvazione della crociata, sulla base di un passo della *Vita secunda* di Tommaso da Celano nel quale si narra [713] il

⁴³ Nel campo degli studi francescani K. ESSER, *Das missionarische Anliegen des heiligen Franziskus*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 35 (1972), pp. 14 s.; A. ROTZETTER, *Kreuzzugskritik und Ablehnung der Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi*, *ibid.*, pp. 122 s. e 126, dove si parla di una «faktische Kreuzzugskritik». Cfr. anche però E. BUONAIUTI, *Origini cristiane e movimento francescano*, in *Saggi di storia del cristianesimo*, a cura di A. DONINI, M. NICCOLI, Vicenza 1957 (1925¹), p. 396; L. BRÉHIER, *L'Église et l'Orient au Moyen Age: les Croisades*, Paris 1928², p. 213; A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, Freiburg 1956, I, p. 40; P. ROUSSET, *Histoire des Crusades*, Paris 1957, p. 238. Altre idee esprimono P.A. THROOP, *Criticism of the Crusade: A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Philadelphia 1975², p. 128; KEDAR, *Crusade and Mission* cit., pp. 129-131, e R.E. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960, p. 118. Riguardo a ciò, solo qualche accenno in E. SIBERRY, *Criticism of Crusading, 1095-1274*, Oxford 1985, p. 18.

⁴⁴ Si veda soprattutto J. POWELL, *Francesco d'Assisi e la Quinta Crociata. Una missione di pace*, in *Schede Medievali*, 4 (1983), p. 69.

⁴⁵ In primo luogo, LEHMANN, *Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses* cit., p. 71. Si vedano anche le posizioni di P. ALPHANDERY, *La chrétienté et l'idée de croisade*, II: *Recommencements nécessaires (XII^e-XIII^e siècles)*. Texte établi par A. DUPRONT, Paris 1959, pp. 171-173, e di G. MICCOLI, *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII* (15-18 ottobre 1967), Todi 1969 (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, 8), p. 70.

rammarico del santo per la sconfitta patita dagli spagnoli crociati in seguito alla perdita d'audacia sul campo di battaglia⁴⁶. Alcune posizioni storiografiche, poi, partendo dalla flessione d'interesse per i luoghi storici di Gesù cui si assiste in questo periodo, hanno visto in Francesco il creatore di un nuovo Oriente nei confini geografici della stessa Italia, con l'evangelizzazione di coloro che già pensavano di possedere la parola di Dio, quasi portando alle ultime conseguenze la svalutazione del pellegrinaggio in Terrasanta implicita in un noto suggerimento di Bernardo da Chiaravalle: conquistare non la Gerusalemme esteriore bensì la *Hierusalem interior*. Di qui né critica, né alternative rispetto all'ideale crociato, bensì superamento di esso e della devozione per la Terrasanta che ne è il presupposto, di qui la nuova Betlemme con il presepio di Greccio e l'indulgenza della Porziuncola, un'indulgenza plenaria che, a parte la questione storiografica della sua autenticità, poteva essere conquistata senza varcare il Mediterraneo⁴⁷. |714|

⁴⁶ Cfr. KEDAR, *Crusade and Mission* cit., p. 128 (ma anche pp. 121 e 130 s.), con l'attenzione rivolta a TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda* cit., p. 149. Per comprendere il viaggio di Francesco in Oriente, ma anche le interpretazioni di Tommaso da Celano e di Bonaventura, FELDER, *Der Christusritter aus Assisi* cit., p. 100, ha affermato che Francesco «selbst vom Ritterideal der Kreuzzugsepoche erfüllt war»; si veda anche quanto ha scritto a questo proposito F. CARDINI, “Nella presenza del Soldan superba”. Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento dell'idea di crociata, in *Studi francescani*, 71 (1974), pp. 219 s., e ID., *Le crociate tra il mito e la storia*, Roma 1971, pp. 131-134 e 359 s. Mi si consenta di tornare per un attimo a un lavoro che, comunque, mi pare interessante: quello del KEDAR, *Crusade and Mission* cit., a proposito dell'interpretazione di un *exemplum* di fine secolo XIII che testimoniarebbe, allo stesso tempo, l'assenza di una critica di Francesco nei confronti delle crociate (p. 130 s.) e «the unreserved support of the crusade» da parte dell'Ordine francescano (p. 158). Credo si voglia chiedere troppo a questo *exemplum* che si può leggere in L. OLIGER, *Liber exemplorum fratrum Minorum saeculi XIII*, in *Antonianum*, 2 (1927), p. 251: mi riprometto di ritornare quanto prima, in altra sede, su questo *Liber exemplorum*.

⁴⁷ Soprattutto CARDINI, “Nella presenza del Soldan superba” cit., pp. 217 e 231. Si noti inoltre che GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae* cit., ff. 105^{va}-105^{vb}, commentando il cap. XIII della *Regula bullata* affermava: «Hierosolymis et in Britania equaliter reperitur aula celestis: regnum vero Dei intra vos est (Lc 17,21) (...). Nihil vero valet exterior peregrinatio et locorum mutatio (...) nisi fuerit interior affectuum renovatio et carnalium passionum abnegatio (...). Ideo non

Di fatto il capitolo XVI della *Regula non bullata*, con tutta la forza della volontà di radicale sottomissione evangelica che si rinviene ovunque negli *opuscula* dell'Assisiense, vuole essere soprattutto l'offerta di un particolare tipo di presenza religiosa, coerente con quella che è stata definita la «proposta cristiana» di Francesco⁴⁸. Presenza e proposta trasmesse da Francesco ai suoi continuatori in eredità, e che si riflettono anche nelle scelte terminologiche osservate nei suoi scritti, indipendentemente dal problema di quanto vincolante – ovviamente non solo dal punto di vista “letterario” – sia stata quest'ultima per i suoi *fratres*: a essere sottolineati sono soprattutto il servizio e il servire, e vengono escluse le forme semantiche connesse alla *militia* e al *militare* che, invece – sia detto per inciso –, la Regola di Benedetto utilizzava proprio per significare come il cenobita, soggetto all'abate, fosse tenuto a servire il Cristo abdicando alla propria volontà⁴⁹.

E se si vorrà riflettere su un altro e diverso aspetto della *militia Christi* dell'Ordine francescano, con l'analisi delle opere minoritiche o di quelle sezioni di esse che in vario modo si sono applicate a trattare delle crociate

ad istam peregrinationem sed ad spiritualem hortamur». Un'interpretazione percorsa di una forte vena teologica, piuttosto composita e di difficoltosa schematizzazione è quella di F. DE BEER, *Francesco d'Assisi e l'Islam*, in *Concilium*, (1981), 9, pp. 26-42; qui si riprendono molte considerazioni già svolte in ID., *François cit.*, dove, a p. 73 il tentativo di Francesco è visto come una sublimazione della crociata, la più alta prodezza di un cavaliere della fede: le testimonianze che lo studioso privilegia sono quelle di Giacomo da Vitry e di Eudes di Chérignon. Ritengo piuttosto discutibile l'interpretazione del grafismo di Francesco sulla carta per fra Leone (cfr. DE BEER, *Francesco d'Assisi cit.*, pp. 41 s.; ID., *François cit.*, pp. 107-10); Francesco avrebbe ricavato una profonda impressione dal suo viaggio in Terrasanta, e ciò avrebbe influito anche sulla sua spiritualità (cfr. *ibid.*, p. 99). Un grande valore al viaggio di Francesco in Oriente è dato anche da G. BASETTI-SANI, *L'Islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo*, Firenze 1975 (cfr. anche ID., *Saraceni*, in *Dizionario Francescano cit.*, coll. 1642-72), per il quale nel santo vi fu un esplicito programma di accostamento al mondo musulmano, al punto che egli avrebbe perfino tentato di convincere il papa che la crociata non era voluta da Dio.

⁴⁸ Si veda sopra, nota 17.

⁴⁹ Cfr. C. THOUZELLIER, *Ecclesia militans*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées a G. Le Bras*, II, Paris 1965, p. 1409; E. MANNING, *La signification de “militare - militia - miles” dans la règle de Saint Benoît*, in *Revue bénédictine*, 72 (1962), pp. 135-8.

– come le *epistolae* di Adamo di Marsh, alcune parti dell'*Opus maius* di Ruggero Bacone, l'*Eruditio regum et principum* di Gilberto di Tournai, il *De constructione castri Saphet* di Benedetto di Alignano, o il *De recuperatione Terrae Sanctae* di Fidenzio da Padova⁵⁰ –, si dovrà certamente fare attenzione [715] a non riproporre il problema al quale poco sopra si accennava, che implica il rischio di riproporre sotto nuove forme l'ormai liso schema del tradi-

⁵⁰ Mi limito ad accenni sommari. Su questi scritti si può vedere il già citato ROTZETTER, *Kreuzzugskritik und Ablehnung der Feudalordnung* cit., il cui significativo titolo lascia intravedere i presupposti che spingono questo studioso a escludere dalle sue considerazioni un Benedetto di Alignano o un Fidenzio da Padova. Uno scritto indirizzato a Innocenzo IV in occasione della crociata progettata da Enrico III contiene il pensiero di Adamo di Marsh su crociate e missioni: cfr. ADAMO DI MARSH, *Epistolae*, in *Monumenta franciscana*. Ed. J.S. BREWER, London 1858 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 4/1), pp. 414-37; cfr. GOLUBOVICH, *Biblioteca* cit., II, pp. 346-9. Su Gilberto di Tournai, si veda F. CARDINI, *Gilberto di Tournai. Un francescano predicatore della crociata*, in *Studi francescani*, 72 (1975), pp. 31-48, relativamente ai *Sermones ad cruce signatos* (ed. in una raccolta di *Sermones ad omnes status*, Lyon 1511); Gilberto è autore anche della *Eruditio regum et principum* (1259 circa), dedicato a Luigi IX di Francia, nella quale vengono esposte le sue idee sulla crociata (cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., p. 657). Per l'*Opus Maius* di Ruggero Bacone, cfr. ROTZETTER, *Kreuzzugskritik* cit., pp. 130-2. L'edizione dello scritto che descrive la costruzione della fortezza di Saphet, parlando esplicitamente dei musulmani quali «inimici fidei», si trova in G. GOLUBOVICH, *Biblioteca* cit., I, pp. 246-53. Ma si veda anche R.B.C. HUYGENS, *De constructione castri Saphet. Construction et fonctions d'un chateau fort franc en Terre Sainte*, Amsterdam 1981. Per l'edizione del *De recuperatione Terrae Sanctae*, cfr. GOLUBOVICH, *Biblioteca* cit., II, pp. 9-60; alle pp. 1-9 si trovano le note biografiche su Fidenzio. Quest'opera è, com'è noto, un piano d'attacco, composto dietro l'incarico di Gregorio X e redatto con competenza: Fidenzio conosceva bene la Terrasanta, le forze nemiche e la loro tattica; credeva fermamente nell'impermeabilità del mondo islamico alla fede cristiana e riteneva impossibile la conversione di un musulmano. Tale scritto fu uno dei punti di riferimento per le opere successive di questo stesso genere: i progetti di Carlo d'Angiò (1291-92), Giacomo Molay (1307), Guglielmo di Adam (1310), Enrico II di Lusignano (1311), nonché dei più conosciuti di Pietro Dubois (*De recuperatione Terrae Sanctae*, 1307) e di Marino Sanudo (*Secreta fidelium crucis*, 1309 e 1323).

mento degli “ideali” di Francesco da parte dell’Ordine francescano; ma altrettanta se ne dovrà prestare per non cadere nella contrapposizione artificiosa tra “missione pacifica” e “ideale crociato”.

Angioini e “spirituali”.

I differenti piani cronologici e tematici di un problema^{*}

1. Premessa

Se a un qualsiasi storico, interessato pur solo marginalmente alla storia del Mezzogiorno angioino o anche a quella dell’Ordine francescano, fossero ipoteticamente chiesti lumi sul tema del rapporto tra la dinastia angioina e gli “spirituali”, con ogni probabilità la risposta offrirebbe un quadro tutto teso a evidenziare un atteggiamento, da parte dei regnanti, sfumato tra aperto appoggio e protezione e connivenza nei riguardi di quella dissidenza francescana che va comunemente sotto il nome, appunto, di “spirituale”.

Si tratta – credo – di un giudizio che, senza timore di esagerare, può essere ritenuto latamente affermato, soprattutto per gli anni di regno di Roberto il Saggio e della sua consorte, la regina Sancia. Non è qui opportuno ricostruire i percorsi metodologici di quegli autori che, occupandosi degli angioini o degli “spirituali” o di entrambi, vi si sono so-

^{*} Ho ritenuto necessario rivedere in alcuni punti il testo di questa relazione per la pubblicazione negli Atti, tenendo conto di due volumi che hanno visto la luce successivamente al convegno. Si tratta di U. HORST, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt: Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316-34)*, Stuttgart 1996 (Münchener Kirchenhistorische Studien, 8), e di NICOLAUS MINORITA, *Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and The Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, ed. G. GÁL, D. FLOOD, St. Bonaventure-New York 1996.

fermati: che si tratti della storia di singoli periodi del Regno o più generalmente di quest'ultimo, politica e culturale e religiosa che sia¹, oppure ancora della storia di quest'Ordine, [254] latamente intesa o specificamente dedicata ai conflitti intorno alla povertà francescana ed evangelica e ai suoi presupposti, implicazioni e conseguenze², sarà agevole, per chi intenda farlo, notare come in relazione soprattutto alla suddetta

¹ Innanzitutto, É.G. LÉONARD, *Les Angevins de Naples*, Paris 1954 (qui sarà però citata la trad. it. *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967), ma anche ID., *Histoire de Jeanne I^{re}, reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*, München-Paris 1932; P. AUDIBERT, *Histoire des comtes de Provence, rois de Sicile et de Jérusalem*, Villa des Rogations 1969. C. DE FREDE, *Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I (1262-1382)*, in *Storia di Napoli*, III, Napoli 1969, pp. 1-333; G. VITOLO, *Il Regno angioino*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. da G. GALASSO, R. ROMEO, IV, Roma 1986, pp. 11-86. Sulla cultura, F. SABATINI, *Napoli angioina. Cultura e società*, Napoli 1975 (già in *Storia di Napoli*, IV/2, Napoli 1974, ma con l'aggiunta di utili appendici), e l'interessante lavoro di A. BARBERO, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino, 1983 (Deputazione subalpina di storia patria. Biblioteca storica subalpina, 201) (già nel *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 79, 1981, pp. 107-220; 80, 1982, pp. 389-450). Per la storia religiosa, D. AMBRASI, *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, III, pp. 437-573 (purtroppo spesso poco esatto nel distinguere tra spirituali, *fratres de paupere* vita e michelisti). Pagine particolarmente significative e altri titoli saranno citati nelle note seguenti.

² GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Bibliographie mise à jour par MARIANO D'ALATRI et S. GIEBEN, Roma 1982 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 29); J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the 1517*, Oxford 1968. Per i conflitti sulla povertà, restano un punto di riferimento K. BALTHASAR, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerspiritualen bis zum Konzil von Vienne*, Münster i.W. 1911 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 6); D.L. DOUIE, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester 1932 (rist. anast. New York 1978); M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order. 1210-1323*, London 1961. Di piana, agile lettura, ma nello stesso tempo limpido e caratterizzato da una prospettiva profonda, è il volume di R. LAMBERTINI, A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1988. Cfr. anche sotto, nota 11.

coppia regale l'immagine ricorrente sia quella di un sostegno verso personaggi e gruppi della dissidenza francescana "spirituale"³.

Non si vuole affermare che un tale giudizio sia radicalmente errato, benché esso non solo, da una parte, vada più circostanziatamente precisato per gli anni del regno di Roberto e, dall'altra, necessiti di essere verificato per quelli precedenti. Non sono mancati studiosi che, stabilito come certo il giudizio in questione e proiettato a ritroso nel tempo, hanno inteso o individuare le origini di uno «spiritualesimo napoletano», risalendo fino all'insegnamento di Giovanni da Parma «multis annis» presso lo Studio francescano in Napoli⁴, o trattare di una ininterrotta «tradizione spirituale» – confermata [255] dalla pur variamente intesa presenza di Celestino V a Castelnuovo – che sarebbe stata incoraggiata dal padre di Roberto, Carlo II⁵. Anticipando appena quanto più avanti si dirà, è comunque opportuno osservare fin d'ora che la presenza francescana "spirituale" nel Regno è certa e documentata fin dagli anni di regno di Carlo II e che questa, poi, *mutatis mutandis*, è riscontrabile per quelli di Roberto. E pure che il significato di essa non è di poco conto, perché accentuata dal ruolo svolto da personaggi come il

³ Più specificamente sui rapporti tra gli angioini e gli spirituali, cfr. J.-M. VIDAL, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, in *Revue des questions historiques*, 44 (1910), pp. 391-403; M. VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen an den Hofen von Aragon und Anjou während der Höhe des Armutsstreites*, Berlin-Leipzig 1912 (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 38); J.M. POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanos (siglos XIII-XIV)*, Vich 1930 (rist. Madrid 1991); L. VON AUW, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Roma 1979 (Uomini e dottrine, 25); R.G. MUSTO, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, ed. J. KIRSHNER, S.F. WEMPLE, Oxford 1985, pp. 179-214.

⁴ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. SCALIA, Bari 1966 (Scrittori d'Italia, 66-67), p. 434. Cfr. SABATINI, *Napoli angioina* cit., pp. 17 s.; AMBRASI, *La vita religiosa* cit., p. 499: «Giovanni da Parma, detto dal Salimbene "grandissimo seguace della dottrina di Gioacchino da Fiore", si può considerare il teorico, se non il fondatore, della setta dei Francescani "spirituali" a Napoli».

⁵ In LÉONARD, *Gli angioini* cit., pp. 223 ss., si parla, tra l'altro, di «affinità mistiche» tra Carlo II e Pietro del Morrone, e di questo re come «istigato dagli amici spirituali francescani». Cfr. anche SABATINI, *Napoli angioina* cit., p. 18; DE FREDE, *Da Carlo I* cit., pp. 94 ss., 148.

fratello della regina Sancia, Filippo di Maiorca, e Roberto di Mileto e altri ancora, i quali ebbero un rilievo centrale nella conservazione della “memoria scritta” di quella figura-chiave degli “spirituali italiani” che è Angelo Clareno. È d’obbligo rammentare che l’intero gruppo delle sue lettere raccolto tra i numeri 25 e 44 dell’edizione di Lydia von Auw proviene tutto dall’Italia meridionale⁶.

Questo non vuole dire, però, che quella ipotizzata continuità dello «spiritualesimo napoletano» di cui sopra sia da condividere: essa pone, infatti, numerose difficoltà e, in particolare, ingenera il sospetto di essere il frutto di un’operazione tutta artificiale, davvero a posteriori. È già, infatti, un compito delicato rintracciare una continuità “spirituale” all’interno dell’Ordine dei Minori, qualora si tenga in considerazione che il termine “spirituale” e simili – che qui, tralasciati temi ecclesiologici più generali⁷, userò con maggiore serenità dagli anni di Carlo II fino alla condanna papale di questa dissidenza nel 1317, per indicare la tendenza nell’Ordine, per impulso di personalità di primo piano di questo stesso, a un ritorno alla stretta Regola di povertà⁸ – additano non una fazione compatta ed organizzata, [256] bensì, come

⁶ Sulla formazione del corpus delle lettere, cfr. l’introduzione a ANGELI CLARENI *Opera*, I. *Epistole*, a cura di L. VON AUW, Roma 1980 (Fonti per la storia d’Italia, 103), pp. xxx ss., e G.L. POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990 (Istituto storico italiano per il Medioevo. Nuovi studi storici, 8), pp. 299 ss.; qui un prospetto cronologico delle lettere, talora discordantemente datate dalla von Auw (cit. sopra) e da R.G. MUSTO, *The Letters of Angelo Clareno*, New York 1977, p. 307; si veda anche G.L. POTESTÀ, *Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25 (1989), pp. 111-43; F. ACCROCCA, *Angelo Clareno: riflessioni e nuove ricerche*, in *Collectanea Franciscana*, 62 (1992), pp. 311-32.

⁷ Y. CONGAR, “Homo spiritualis”. *Usage juridique et politique d’un terme d’anthropologie chrétienne*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag und 50. Doktorjubiläum*, ed. H. MORDEK, Sigmaringen 1983, pp. 1-10.

⁸ Questa definizione di “spirituali” dipende da A. FRUGONI, *Dai “Pauperes Eremitae Domini Celestini” ai “Fraticelli de paupere vita”*, in ID., *Celestiniana*, Roma 1954 (Istituto storico italiano per il Medioevo. Studi storici, 6-7), pp. 125-67; qui, a p. 156, si precisava ancora, sempre riferendosi agli anni dei *Pauperes eremite*: «Il francescanesimo spirituale rappresenta, io direi, l’appassionato tentativo espresso, in tensione escatologica, dalla società chiesastica in crisi e in dissolvimento per

hanno del resto mostrato da tempo gli studi di Franz Ehrle nell'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, una pluralità di gruppi e di dottrine in costante mutazione perché correlati con le varie fasi della repressione messa in atto dall'Ordine prima e dal Papato poi⁹. [257]

l'imporsi dei valori laici, al fine di liberarsi e salvarsi come struttura tutta religiosa, con il rifiuto totale del piano politico».

⁹ F. EHRLE, *Die Spirituellen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, in *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, I, Berlin 1885, pp. 509-69; II, *ibid.* 1886, pp. 106-64, 249-336; III, *ibid.* 1887, pp. 553-623; IV, *ibid.* 1888, pp. 1-190 (Photomechanischer Nachdruck, Graz 1956). Sulla fluidità dei raggruppamenti sono esemplari le osservazioni di G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1990 (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Scienze religiose, 5), pp. 224-51, riguardanti la discussione tra «Comunità» – come viene talora anche chiamato il raggruppamento di frati stretti attorno alla difesa delle linee lungo le quali l'Ordine si era andato evolvendo, in contrasto, per gli spirituali, con la Regola, il Testamento e i propositi del fondatore – e spirituali in merito alla setta dello “Spirito di Libertà”. Cfr. anche G. TABACCO, *Il Papato avignonese nella crisi del francescanesimo*, in *Rivista storica italiana*, 101 (1989), pp. 317-45 (da cui si citerà): p. 323; ora in *Id.*, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993 (Biblioteca. Nuovo Medioevo, 44), pp. 119-49. Per gli spirituali si veda innanzitutto CL. SCHMITT, *Fraticelles*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVIII, Paris 1977, coll. 1063-8; G. BARONE, *Spirituali*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, coll. 2034-40. Restano importanti GRATIEN DE PARIS, *Histoire cit.* (fino al 1318); E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934; POU Y MARTÍ, *Visionarios cit.*; R. MANSELLI, *La “Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma 1955 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici, 19-21); *Id.*, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1959 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici, 31-34). Cfr. pure A. GATTUCCI, *Per una rilettura dello Spiritualesimo francescano*, in *Picenum seraphicum*, 11 (1974), pp. 76-189; *Franciscains d'Oc. Les spirituels, ca. 1280-1324*, Toulouse 1975 (Cahiers de Fanjeaux, 10); *Chi erano gli spirituali*. Atti del III Convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, 1976; J. PAUL, *Les Spirituels entre la sainteté et l'hérésie (historiographie et perspectives d'études)*, in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*. Atti del Convegno di studio (Firenze, 5-7 novembre 1990), a cura di F. SANTI, Spoleto 1993 (Quaderni di cultura mediolatina, 2), pp. 173-212. Si leggeranno con profitto anche VON AUW, *Angelo Clareno cit.*, e POTESTÀ,

In questa sede non ripercorrerò tutta la storia delle dissidenze francescane e nemmeno mi soffermerò su tutte le trame delle relazioni interpersonali accertate o possibili tra quest’ultima e gli angioini. Non solo perché si tratta di temi già enucleati in ricerche condotte in un passato più o meno recente, ma in quanto, nel contesto di questo convegno dedicato a *L’État angevin*, mi pare più interessante riflettere soprattutto sulle, per così dire, “posizioni ufficiali” dei regnanti nei riguardi degli spirituali e dei «*fratres de paupere vita*» – gli spirituali condannati – per un arco di tempo che va dal secondo sovrano angioino alla regina Giovanna¹⁰. Al fine di puntualizzare cronologicamente e precisare le diverse fasi e gli aspetti salienti di questo rapporto tra i regnanti e i dissidenti, terrò conto delle mutazioni del clima ecclesiastico. Prima, in relazione agli spirituali, con il progressivo esacerbarsi della persecuzione dalla fine del XIII secolo, perché le posizioni assunte dall’Ordine e dal Papato nei loro riguardi interagirono con l’atteggiamento dei regnanti. Poi, in relazione ai «*fratres de paupere vita*» ma anche allo stesso Ordine, a causa delle complicazioni sopravvenute negli anni Venti del XIV per lo scontro tra Michele da Cesena e una parte della dirigenza francescana con l’autorità papale in materia di povertà evangelica, in quanto tali complicazioni collaborarono a comunicare un significato nuovo alle posizioni di Roberto e di Sancia¹¹.

Angelo Clareno cit. Cautela uguale a quella usata per il termine “spirituali” è da impiegare per “fraticelli”, sulla cui valenza semantica cfr. G. TOGNETTI, *I fraticelli, il principio di povertà ed i secolari*, in *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 90 (1982-83), pp. 77-145: p. 77 ss. Rimane di primaria importanza EHRLE, *Das Verhältniss der Spiritualen zu den Fraticellen*, in *Archiv* cit., IV, pp. 64-180. Altri titoli si troveranno nell’aggiornamento bibliografico a GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 686-8. Una contestualizzazione in K.A. FINKE, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, München 1994 (dtv 4619) (1981¹), pp. 139 ss. (trad. it. Bologna 1987).

¹⁰ Ma non si intenda per “posizioni ufficiali” dei regnanti nella loro progressione dinastica quelle dell’*État angevin*, per le ragioni che si possono leggere in P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995, pp. 29-35, ma *passim*.

¹¹ Di grande chiarezza rimane J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, pp. 348-427. Di recente, una riflessione complessiva in ID., *Paradiesischer Zustand - Apostolischer Zeitalter - Franziskanische Armut. Religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, in *Vita religiosa im*

Un'ultima avvertenza. Se al lettore parrà di notare una certa qual mancanza di omogeneità nel modo in cui il tema risulta trattato nei primi due paragrafi rispetto ai successivi, ciò è da porre in relazione, oltre che con l'evolversi e il mutare dei nodi problematici, anche con il tipo e l'entità delle fonti utilizzabili. [258]

2. Durante Carlo II

Dall'ottobre del 1288, in conseguenza della guerra del Vespro, in particolare del trattato di Canfranc, Ludovico e Roberto erano ostaggi a Barcellona, e nel marzo 1289 l'altro figlio di Carlo II, Raimondo, li raggiunse. Durante una prigionia che destò le apprensioni del re angioino, i tre ostaggi furono in stretto contatto con Frati Minori, tra i quali certamente Pietro Scarrier e Francesco Brunn, dei quali almeno il primo fu d'indubbia tendenza spirituale e prossimo a un personaggio centrale di questa fase della dissidenza "spirituale" francescana: Pietro di Giovanni Olivi, cui spirituali e beghini soprattutto di Provenza si rifacevano come a un'autorità¹². È stata perciò avanzata la plausibile ipotesi che l'invito ri-

Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, hg. v. F.J. FELTEN, N. JASPERT, S. HAARLÄNDER, Berlin 1999, pp. 503-32. Per gli anni 1322-1324, di centrale rilievo A. TABARRONI, "Paupertas Christi et apostolorum". *L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 5). Da ultimo, U. HORST, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt* cit. Sulla storiografia, cfr. A. TABARRONI, *Avignone contro Assisi?*, in *Gli studi francescani* cit., pp. 213-43.

¹² La bibliografia sull'Olivi è ampia e ricca di temi; per la letteratura fino al 1968, cfr. S. GIEBEN, *Bibliographia Oliviana (1885-1967)*, in *Collectanea franciscana*, 38 (1968), pp. 167-95. Di rilievo la produzione di R. MANSELLI, del quale ricordo, oltre ai lavori citati nella nota 9, la sintesi *Pietro di Giovanni Olivi spirituale*, in *Chi erano gli spirituali* cit., pp. 181-204, ora in ID., *Scritti sul Medioevo*, Roma 1994, pp. 307-27, ove si trova anche una visione d'insieme dello studioso sugli spirituali; cfr. O. CAPITANI, *Ricordo di Raoul Manselli*, in *Una medievistica italiana*, Bologna 1986 (Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee, 16), pp. 57-75. Inoltre, ID., *Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, in *Ricerche storiche*, 13 (1983), pp. 595-611; da non trascurare D. BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the*

volto all’Olivi di recarsi a far visita ai principi angioini durante la loro prigionia sia da far risalire a un suggerimento di Pietro Scarrier, il quale rimase poi nelle grazie della dinastia angioina, e dal 1308 fu vescovo di Rapolta nonché confessore, consigliere e familiare di Roberto¹³. In ogni caso, è sicuro che l’Olivi abbia ricevuto tale invito che costituisce la testimonianza di un rapporto tra gli ostaggi e il francescano provenzale: ci rimane, infatti, la lettera che egli scrisse loro il 18 marzo del 1295¹⁴. Per quanto più direttamente ci riguarda, assodato che il nostro non si recò dai prigionieri in ragione dei motivi da lui stesso esposti in questa lettera, è da notare che a sua giustificazione affermò anche di avere declinato l’invito perché una sua visita sarebbe risultata sgradita al re: Carlo II avrebbe temuto che il suo eloquio potesse provocare – come all’Olivi era stato riferito «a fide digno aliquo» [259] – nei principi angioini una “infatuazione” di tipo religioso, un “imbeghinamento” ritenuto non appropriato allo *status* degli ostaggi¹⁵.

“*usus pauper*” *Controversy*, Philadelphia 1989 (Middle Ages Series); trad. ital. Milano 1992 (Edizioni Biblioteca Francescana. Fonti e ricerche, 4). Ulteriore bibliografia si troverà in PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Scritti scelti*, a cura di P. VIAN, Roma 1989, pp. 47-61.

¹³ E. PÁSZTOR, *Per la storia di san Ludovico d’Angiò (1274-1297)*, Roma 1955 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici, 10), pp. 43 e 44, nota; pure Francesco Brunn ottenne benefici da Carlo II e dal 1306 fu vescovo di Gaeta. Cfr. anche MUSTO, *Queen Sancia* cit., p. 191.

¹⁴ *Olivis Schreiben an die Söhne Karls II. von Neapel*, ed. F. EHRLE, in *Archiv* cit., III, pp. 534-40 (cfr. anche *ibid.*, pp. 439 s.).

¹⁵ *Ibid.*, p. 539: «Tercia causa fuit, quia licet pro nullo vivente contra aliquem aliquid suaderem et precipue contra dominos et principes mundi huius (...). Nam et michi a fide digno aliquo dictum fuit, quod eciam dominus pater vester timuerat vos imbeguinari seu ut proprius loquar in divinis infatuari per eloquia oris mei. (...) Si vero de huic contraria fuit dictum, absit a me, quod meas vel non meas stulticias in vos vel alios per stultiloquia vel stulta consilia refundere velim». Qualora i principi, rimossi gli impedimenti, avessero ugualmente desiderato vederlo, l’Olivi si dichiarò pronto ad andare. Cfr. Van HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 29 ss., e MANSELLI, *La “Lectura”* cit., p. 167 ss. (con posizione diversa da quella assunta dal BENZ, *Ecclesia spiritualis* cit., pp. 258-65). Inoltre, GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., p. 435; POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., pp. 28 s.; VON AUW, *Angelo Clareno* cit., p. 73.

Da questo timore si può cogliere, in controluce e tra le righe ma chiaramente, una valutazione non propriamente positiva del francescano provenzale e del suo orientamento spirituale, indipendentemente dalla scontata piena liceità delle relazioni dei principi con francescani, appartenenti, in linea generale, a un Ordine le cui fondazioni furono spesso favorite e appoggiate dal sovrano nel Regno meridionale¹⁶. A una particolare considerazione dei Frati Minori da parte di Carlo II accennò pure Bonifacio VIII (1294-1303) in una sua missiva del luglio dello stesso 1295, nella quale troviamo menzionato lo «specialis devotionis affectum» del re nei loro riguardi¹⁷. Tra l'altro, gli angioini, fin dagli anni del regno di Carlo I (1266-1285), si erano avvalsi del contributo apportato da religiosi dell'Ordine per la costruzione dell'immagine di una dinastia contrassegnata dalla devozione, mitizzata in senso fortemente filopapale e tutta funzionale all'assestamento del loro potere nel Regno. Vi si erano dedicati i Minori Niccolò da Calvi, cronista e cappellano di Innocenzo IV, vescovo di Assisi e autore della *Vita Innocentii IV*; Tommaso di Pavia che concluse intorno al 1279 i *Gesta imperatorum et pontificum*; e anche Salimbene da Parma, il quale, a cavaliere tra i regni di Carlo I e di Carlo II, risolse nella sua *Cronica* (1282-1287) la figura del primo sovrano angioino nel segno della *pietas*, in palese contrasto con l'empietà che avrebbe caratterizzato gli Svevi¹⁸.

Quando Pietro di Giovanni Olivi scrisse la lettera in questione, il problema degli spirituali era ancora prevalentemente interno all'Ordine, [260] anche se tale sarebbe rimasto per poco. Non si può perciò pensare che sul parere di Carlo II, ancora tutto personale e scevro di volontà generale, abbia potuto influire la posizione ufficiale del Papato, non tanto perché i rapporti tra il sovrano e Bonifacio VIII, da poco salito sulla cattedra pontificia, non fossero particolarmente felici¹⁹, ma piut-

¹⁶ Cfr. G. RUOCO, *Documenti francescani dai registri angioini e spagnoli del Regno di Napoli (anni 1267-1307; 1488-1633)*, Roma 1938 (ex *Miscellanea francescana*, 35, 1935, pp. 144 ss.; 38, 1938, pp. 223-46), soprattutto i nn. XIV, XIX, XX, XXI, XXII, XXVII, XLVII; GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, pp. 363 s.

¹⁷ *Bullarium franciscanum*, IV, ed. J. SBARALEA, Roma 1768; V-VI, ed. C. EUBEL, Roma 1898-1902. Qui *Bullarium franciscanum* cit., IV, n. 23, p. 357.

¹⁸ Per tutto ciò si veda BARBERO, *Il mito* cit., pp. 20 ss.

¹⁹ LÉONARD, *Gli angioini* cit., pp. 217 s., 223 s., 226.

tosto perché la sede apostolica non si era ancora direttamente pronunciata con una aperta condanna degli spirituali, e questi, d'altra parte, e in particolare l'Olivi, non si erano manifestati come antagonisti del potere papale²⁰. Però, al livello dell'Ordine, la lacerazione interna era già una pesante e scabrosa realtà, e qui i contrasti permanevano netti, nonostante i tentativi di conciliazione e la tolleranza applicati dal ministro generale dei Minori e amico di Carlo II, Raymond Geoffrey (1289-1295), la cui deposizione nell'ottobre del 1295 già preannunziava una mutazione di tendenza²¹. Una nuova stagione di persecuzioni da parte dell'Ordine ai danni della dissidenza era del resto iniziata nell'aprile del 1295, quando Bonifacio VIII aveva ricollocato il gruppo francescano-spirituale italiano dei *pauperes eremite* – riconosciuto, com'è noto, da Celestino V nel 1294, dopo che a lui, a L'Aquila, avevano deciso di rivolgersi Pietro da Fossombrone-Angelo Clareno e Pietro da Macerata-Liberato²² – sotto la giurisdizione del ministro generale dell'Ordine e, sempre per costringere i dissidenti a desistere dalle divisioni, aveva pubblicato la costituzione *Ad augmentum*²³.

La posizione del re mutò quando Papato e Ordine francescano fecero lega al fine di avversare tali spirituali. Carlo II non tardò a schierarsi contro i perseguitati, coerentemente, pure, con quella celebrazione del monarca angioino quale “campione dell'ortodossia” di cui il francescano Tommaso di Pavia si era avvalso, utilizzando il tema della lotta contro l'eresia al quale la gerarchia ecclesiastica era particolarmente sensibile, per tracciarne l'immagine²⁴. Bonifacio VIII aveva ordinato al patriarca di Costantinopoli e agli arcivescovi |261| di Patrasso e Atene di inquisirli e punirli nei territori di loro competenza, dopo che i

²⁰ Come già notò VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 30 s.

²¹ P. PÉANO, *Raymond Geoffroi, ministre général et défenseur des Spirituels*, in *Picenum seraphicum*, 11 (1974), pp. 190-203.

²² Si veda soprattutto FRUGONI, *Dai “Pauperes Eremite”* cit.; P. HERDE, *Cölestin V. (1294) (Peter von Morrone). Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten*, Stuttgart 1981 (Päpste und Papsttum, 16), pp. 111-4; ID., *Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität*, in *Aus Kirche und Reich* cit., pp. 405-18.

²³ *Bullarium franciscanum* cit., IV, n. 38, p. 371. Cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 421 ss.

²⁴ BARBERO, *Il mito angioino* cit., p. 21.

dissidenti erano stati disciplinarmente consegnati alle autorità dell'Ordine e che Liberato e il Clareno erano stati costretti a trovare rifugio in un'isola del golfo di Corinto, Trazoni: e Carlo II emanò nel 1300 due mandati tutti tesi a facilitare l'esecuzione dell'ingiunzione papale da parte dei prelati greci, uno indirizzato ad Isabella di Villeharduin del Principato d'Acaia, allora dipendenza degli angioini, l'altro al *capitaneus in partibus Romaniae* del Principato di Taranto²⁵.

Allineato con l'orientamento dell'Ordine francescano, chiuso al vertice nella difesa delle direttrici lungo le quali si era evoluta la Comunità e nella conseguente repressione degli spirituali, ora con l'appoggio del Papato nella persona di Bonifacio VIII, Carlo II mostrò una volta di più di aderire anche alle iniziative per la soppressione del movimento dissidente marchigiano messe in opera dall'appena eletto ministro generale Gonzalo de Valboa (1304-1313): infatti lo stesso Angelo Clareno nella sua *Historia septem tribulationum* ci informa che il superiore dell'Ordine, venuto a conoscenza del ritorno degli inquisiti e dei loro compagni dalla Grecia e dell'ubicazione dei loro rifugi in romitori del Regno meridionale, si recò dal re e riuscì ad ottenere nel 1304 documenti «efficaci» contro questi frati che poi si recarono di loro spontanea volontà dall'inquisitore, il domenicano Tommaso d'Aversa²⁶.

In ragione di quanto fino ad ora esposto, potrebbe riuscire difficile comprendere un intervento di Carlo II del 1309, di segno diverso perché questa volta in favore degli spirituali, riportato, come il precedente, nella *Historia* del Clareno. Il re si sarebbe adoperato dietro richiesta di Arnaldo di Villanova – il medico catalano che condivideva le idee

²⁵ Ed. EHRLE, in *Archiv* cit., II, pp. 335 s. Cfr. anche VON AUW, *Angelo Clareno* cit., pp. 57 s., 61-3.

²⁶ ANGELO CLARENO, *Die "Historia septem tribulationum Ordinis Minorum" des fr. Angelus de Clareno*, ed. F. EHRLE, in *Archiv* cit., II, pp. 249-336 (trib. III, IV e V); pp. 127-55 (trib. VI e VII): *ibid.*, II, pp. 319 s. (trib. V). Angelo Clareno afferma che l'inquisitore fu «vocato a rege ad petitionem generalis ministri et ex regio mandato inquisitionem de prefatis et aliis quibuscumque facere misso iniciat a fratre Liberato et sociis sue inquisitionis officium in castro Fresolonis Treventine dyocesis». Cfr. anche VON AUW, *Angelo Clareno* cit., pp. 73 ss.

dei dissidenti e che già aveva sostato presso la corte angioina di Napoli²⁷ – a scrivere allo stesso ministro generale, cui cinque anni prima aveva concesso il suo appoggio, per lamentare la [262] durezza delle vessazioni contro gli incalzati fautori provenzali dell’Olivi e per minacciare a tal riguardo un ricorso al papa Clemente V (1304-1314)²⁸. Ritenuta in contraddizione con le precedenti iniziative di Carlo II, questa notizia è stata messa in dubbio da alcuni studiosi: José M. Pou y Martí, pensando all’impegno del monarca in aiuto del ministro generale nel 1304, ha giudicato probabile che Angelo Clareno abbia confuso il re angioino con Federico III d’Aragona, dal 1295 re di Sicilia²⁹, mentre Decima L. Douie ha preferito attribuire l’iniziativa al successore di Carlo II, il figlio Roberto, concordemente ritenuto, come si è detto all’inizio, un protettore degli spirituali³⁰; Raoul Manselli, invece, pur considerando Carlo II complessivamente sfavorevole agli spirituali e anche agli stessi francescani – almeno in corrispondenza dell’ingresso del figlio Ludovico, poi vescovo di Tolosa e come vedremo santo canonizzato, nell’Ordine nel 1296 e della sua rinuncia alle prerogative regie – ha preferito escludere un errore del Clareno, e ha motivato l’agire di Carlo II come una “cortesía” resa ad Arnaldo, un favore irrefutabile perché il sovrano era stato dal medico catalano nel 1308³¹.

Non sarei però propenso ad individuare nella volontà di Carlo II una linea di azione necessariamente ispirata a una coerenza tutta e univocamente diretta contro lo “spiritualesimo” francescano dal 1295, l’anno della lettera di Pietro di Giovanni Olivi ai principi in ostaggio, fino al 1309, l’ultimo anno del suo regno, quasi che una preoccupazione in senso repressivo gli fosse stata costantemente propria, indipendentemente da una

²⁷ MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., pp. 55 ss. cfr. anche ID., *La religiosità d’Arnaldo di Villanova*, in *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 63 (1951), pp. 1-100; ID., *Arnaldo di Villanova e i papi del suo tempo tra religione e politica*, in *Studi romani*, 7 (1959), pp. 146-161, ora in ID., *Scritti sul Medioevo* cit., p. 329-349. Ne accentua fortemente il ruolo GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 436.

²⁸ *Archiv* cit., II, p. 129; cfr. VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen*, p. 33; VON AUW, *Angelo Clareno* cit., p. 97.

²⁹ POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., p. 59.

³⁰ DOUIE, *The Nature* cit., p. 12.

³¹ MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., p. 77 nota 3 (cfr. H. FINKE, *Acta Aragonensia*, Berlin u. Leipzig, 1908-1922, III, n. 78, pp. 176 s.), pp. 90 s.

periodizzazione degli avvenimenti e delle fasi della lotta dell'Ordine e poi del Papato contro i gruppi provenzale e italiano di spirituali.

Più semplicemente, e rinunciando a misurare l'imponderabile eventualità di influssi in merito da parte di Roberto, già associato alla reggenza, sarei incline a constatare nel re un'adesione a quel clima ecclesiastico di cui si è parlato nella premessa. Infatti, nel 1309, Clemente V aveva impresso un diverso seppur temporaneo corso agli eventi: il successore di Bonifacio VIII aveva tutte le intenzioni di ammortizzare gli attriti e non si mostrò avverso agli spirituali, tanto che nella commissione cardinalizia istituita dal papa in merito ai [263] problemi interni e alle divisioni che laceravano l'Ordine (1309-1312), in una prima fase dei lavori il vantaggio fu dell'ala di dissidenza e non della Comunità (1309-inizi 1311), la quale riprese il sopravvento solo in un secondo momento³². Da ciò risultò momentaneamente condizionato perfino lo stesso Gonzalo de Valboa, come è dato di cogliere da un significativo segnale d'atmosfera: tra la fine del 1309 e gli inizi del 1310, il ministro generale ingiunse ai provinciali di procedere alla spoliazione di tutte le rendite e di tutti i beni fondiari detenuti dai francescani, per sottrarre alla dissidenza alcune armi polemiche, e questa disposizione fu poi radicalizzata dal capitolo generale di Padova della Pentecoste del 1310, il quale comandò ai religiosi di liberarsi degli oggetti superflui o preziosi³³.

3. Gli anni di Roberto il Saggio fino alla condanna degli Spirituali (1317)

Di questa nuova e transitoria tendenza può essere del resto colto un indizio anche nei modi di apertura del processo di canonizzazione per Ludovico di Tolosa (†1297), perché nella lettera di Clemente V pubblicata nel 1307 per tale scopo ricorrono accenni che rinviano a "motivi spirituali" presenti nella santità del fratello di Roberto, come l'intento di seguire i «Christi pauperis vestigia»; invece Bonifacio VIII – nonostante Carlo II si fosse subito attivato per guadagnare al casato angioino un santo nella persona del figlio – non aveva avviato nemmeno il *negotium* e Giovanni XXII (1316-1334) – già cancelliere di Carlo II, in stretti rapporti con Ludovico e al fianco di Roberto in Provenza tra il

³² GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 438-469. Cfr. F. EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in *Archiv* cit., II, pp. 353-416; III, pp. 1-195.

³³ Cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 429 s.

1309 e il 1310 – passò sotto silenzio la povertà quale tema della santità di Ludovico e ne sottolineò l’umiltà quando nel 1317 si trattò di annunciare l’avvenuta canonizzazione³⁴. È che tra il 1307 e il 1317 si era verificato «un mutamento [264] notevolissimo» nell’interpretazione della santità di Ludovico, la quale stata infine riassorbita artificiosamente nell’ortodossia dell’Ordine e, come è stato detto, «travisata» dagli – o, se si preferisce, adattata agli – intenti di Giovanni XXII e della dirigenza dell’Ordine, senza che Roberto vi si opponesse in alcun modo³⁵.

³⁴ PÁSZTOR, *Per la storia* cit., pp. 25 ss. Per gli atti del processo, cfr. *Processus cononizationis et legendae variae sancti Ludovici O.F.M. episcopi Tolosani*, Quaracchi-Firenze 1951 (Analecta Franciscana, 7). Il 1° agosto 1307 Clemente V incaricò i vescovi di Saintes e di Lectoure di aprire il processo (ed. *Processus* cit., pp. 1-3; per la lettera di canonizzazione cfr. *ibid.*, pp. 395-99). Sulla canonizzazione del santo angioino oltre a Pásztor, *Per la storia*, si vedano le osservazioni di F. BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli (1266-1414) e un riesame dell’arte nell’età fridericiana*, Roma, 1969 (Saggi e studi di storia dell’arte, 2), pp. 161 ss., e, per una contestualizzazione, A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981 (BEFAR, 241), pp. 90, 266-8, 455-472; R. PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell’Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20), pp. 109-11. Inoltre, M.H. LAURENT, *Le culte de s. Louis d’Anjou à Marseille au XIV^e siècle. Les documents de Louis Antoine de Ruffi suivie d’un choix de lettres de cet érudit*, Roma 1954 (Temi e testi, 2); J. PAUL, *Evangelisme et franciscanisme chez Louis d’Anjou*, in *Les Mendiants en pays d’Oc au XIII^e siècle*, Toulouse 1973 (Cahiers de Fanjeaux, 8), pp. 375-401.

³⁵ PÁSZTOR, *Per la storia* cit., p. 29; BOLOGNA, *I pittori* cit., pp. 169 s.; ma cfr. *ibid.*, p. 170, ove si tenta di cogliere una pallida e tarda «reazione» di Roberto nel suo sermone *in festo sancti Ludovici presulis* (1338?), ed. PÁSZTOR, *Per la storia* cit., pp. 69 ss. Sull’ingente attività di predicazione del re, cfr. W. GÖTZ, *König Robert von Neapel (1305-1343), sein Persönlichkeit und seine Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen 1910, pp. 46 s.; R. CAGGESE, *Roberto d’Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922-1931, II, pp. 123, 365-8; ora, N. PRYDS DARLEEN, “Rex praedicans”: Robert d’Anjou and the Politics of Preaching, in *De l’homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, ed. S. HAMESSE, X. HERMAND, Louvain-la-Neuve, 1993 (Université catholique de Louvain. Publications de l’Institut d’études médiévales. Textes, études, congrès, 14), pp. 239-62.

Tale mutamento rispecchia quell'ulteriore variazione nel trattamento riservato agli spirituali che è possibile constatare dopo il fallimento dei tentativi di mediazione di Clemente V, nel corso dei quali il papa aveva invitato i francescani ad evitare che gli errori, nell'interpretazione delle parti avverse in sede di dibattito, fossero trasformati in eresie³⁶. La repressione riprese piede ancor più incisivamente: Giovanni XXII era determinato a ristabilire l'unità nell'Ordine, nell'interesse non solo dell'istituto religioso ma anche di una sua attività coordinata con il vertice papale, quand'anche fosse stato necessario ricorrere a interventi forti, nell'ambito dei quali una volontà di comprensione fu esercitata solo verso personaggi di rilievo culturale e protetti da membri influenti del collegio cardinalizio, quali un Angelo Clareno e un Ubertino da Casale³⁷. Pochi mesi dopo [265] la pubblicazione della lettera di canonizzazione di Ludovico (7 aprile 1317), la sede apostolica sferrò le sue misure contro la dissidenza francescana. Nell'ottobre fu pubblicata la *Quorundam exigit* che rifiutava tutte le richieste formulate dagli spirituali e li invitava all'obbedienza, li consegnava al giudizio dei superiori e li obbligava a conformare il loro abito, di foggia diversa rispetto a quello dei frati della Comunità³⁸; nel dicembre fu la volta della costituzione *Sancta Romana* che li condannò indipendentemente dalle loro denominazioni (e dai luoghi in cui dimoravano), pur definendoli qui *fratricelli* o, come si afferma anche nelle fonti dopo tale condanna, «fratres de

³⁶ TABACCO, *Il Papato avignonese* cit., p. 327, ove si legge anche un giudizio sulla posizione di Clemente V che mi pare opportuno citare: «era un contributo di civiltà di fronte allo sviluppo intellettuale dell'Occidente, dove la crescente capacità dialettica moltiplicava le idee e i contrasti di idee», contestualmente a una «dilatazione paurosa del concetto di eresia per ogni divergenza emergente nella trattazione di un determinato tema teologico e nell'assunzione di una determinata posizione religiosa».

³⁷ *Ibid.*, p. 334. Si vedano M.D. LAMBERT, *The Franciscan Crisis under John XXII*, in *Franciscan Studies*, 32 (1972), pp. 123-143; C.T. DAVIS, *Le pope Jean XXII et les spirituels. Ubertin de Casale*, in *Franciscains d'Oc* cit., p. 263-283; R. MANSELLI, *Un papa in un'età di contraddizione: Giovanni XXII*, in *Studi romani*, 22 (1974), pp. 444-56; A. FRIEDLANDER, *Jean XXII et les Spirituels: le cas de Bernard Délicieux*, in *La Papauté d'Avignon et le Languedoc (1316-1342)*, cur. M.-H. VICAIRE, Toulouse 1991 (Cahiers de Fanjeaux, 26), pp. 221-36.

³⁸ *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 289, pp. 128-30.

paupere vita»³⁹; nel gennaio del 1318 si aggiunse la *Gloriosam Ecclesiam*, diretta in particolare contro il gruppo di spirituali toscani guidati da Enrico di Ceva, che si era apertamente ribellato nel 1313 – fino a configurare un vero e proprio scisma, severamente giudicato dal Clareno, all’interno dell’Ordine⁴⁰ – e che poi si era trasferito dalla Tuscia nella Sicilia aragonese⁴¹.

Anche al livello della dirigenza dell’Ordine la linea dura nei riguardi degli spirituali era quella dominante, e nulla consente di sostenere che in questi anni il re e la sua consorte Sancia d’Aragona [266] –

³⁹ Come recita il testo, furono condannati più precisamente coloro «qui vulgarter Fraticelli seu fratres de paupere vita aut Bizocchi sive Beghini vel aliis nominibus nuncupantur, in partibus Italie nec non in insula Sicilie, comitatu Provincie, Narbonensi et Tholosanensi civitatibus et diocesibus et provinciis, aliisque diversis cismarinis et ultramarinis partibus». Cfr. *ibid.*, n. 297, pp. 134 ss. Ed. critica in *Extravagantes Johannis XXII*, ed. J. TARRANT, Città del Vaticano 1983 (Monumenta iuris canonici. Series B: Corpus collectionum, 6), n. 10, pp. 198-204. Un riassunto di F. Ehrle su quali fossero nel loro complesso le accuse rivolte agli spirituali in *Archiv cit.*, IV, pp. 1-4.

⁴⁰ Cfr. TABACCO, *Il Papato avignonese cit.*, p. 328; ANGELI CLARENI *Opera*, I, p. 126: «ubi autem est divisio et scissura, ibi ignorantia veritatis; ubi ignorantia veritatis, ibi cecitas; ubi cecitas ducatum prebet, ibi error et lapsus; ubi error et lapsus pro veritatis statu pertinaciter et impudenter defenditur, ibi heresis confirmata».

⁴¹ *Bullarium franciscanum cit.*, V, n. 302, pp. 137-142. Sul gruppo degli spirituali toscani si veda soprattutto A.M. INI, *Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana*, in *Archivum franciscanum historicum*, 66 (1973), pp. 305-377. Cfr. R. MANSELLI, *La politica religiosa di Federico III d’Aragona*, in *Id.*, *Scritti sul Medioevo cit.*, p. 471-81 (trattasi di inedito), e, per un quadro generale, C.R. BACKMAN, *The Papacy, the Sicilian Church, and King Frederick III (1302-1321)*, in *Viator. Mediaeval and Renaissance Studies*, 22 (1991), pp. 229-49. Cfr. inoltre F. RUSSO, *I fraticelli in Sicilia nella prima metà del secolo XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XIV)*. Atti del convegno internazionale di studio nell’ottavo centenario della nascita di san Francesco d’Assisi (Palermo, 7-12 marzo 1982), Palermo 1988, pp. 87-94. Alcune ipotesi sulle ramificazioni degli spirituali di Sicilia in L. PELLEGRINI, *Eremitismo ed esperienza religiosa dei laici*, in *Corrado Confalonieri: la figura storica, l’immagine, il culto*. Atti delle giornate di studio nel VII centenario della nascita (Noto, 24-26 maggio 1990), Noto 1992, pp. 21-43.

sposata a Roberto dal 1304 e figlia del re di Maiorca, alla cui corte l'ambiente francescano e spirituale pare sia stato particolarmente fecondo⁴² – si siano apertamente opposti o che abbiano palesamente ostacolato tale tendenza. Nel maggio del 1316, qualche mese prima dell'elezione di Giovanni XXII, proprio a Napoli fu celebrato il capitolo generale dal quale sortì l'elezione di Michele da Cesena a ministro generale dell'Ordine, il quale si era già precedentemente distinto per la sua avversione nei riguardi degli spirituali⁴³. È bene notare esplicitamente che tale avversione non impedì che tra il nuovo ministro da una parte, e il re e la regina dall'altra, intercorressero ottimi rapporti, mentre, d'altro canto, la coppia regale, proprio dopo il capitolo del 1316 intensificò i rapporti con Assisi e con Avignone⁴⁴. Roberto e Sancia, inoltre, assistettero e patrocinarono questo capitolo generale⁴⁵ – alla vigilia del quale fu allontanato con violenza un messaggero del convento di Narbonne, Bernardo Lombardi, incaricato di inoltrare una protesta formale contro il comportamento dei frati della Comunità nei riguardi degli spirituali⁴⁶ – e ottennero che ogni anno fosse celebrata per loro una messa in tutti i conventi dell'Ordine⁴⁷.

⁴² Cfr. soprattutto POU V MARTÍ, *Visionarios* cit., pp. 111 ss., 128 ss.; MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 191 ss.

⁴³ GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 489 s.; MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., pp. 123, 150-152. Su Michele da Cesena, cfr. C. DOLCINI, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, Faenza 1977 (Quaderni degli "Studi romagnoli", 10), ora in ID., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988 (Il mondo medievale. Sez. di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee, 17), pp. 147-221 (da cui si citerà); cfr. anche G. BARONE, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München u. Zürich 1992, pp. 603 s., e J. MIETHKE, *Michael von Cesena*, in *Neue Deutsche Biographie*, XVII, Berlin 1994, pp. 419-21.

⁴⁴ Da porre in rilievo sono le osservazioni di BOLOGNA, *I pittori* cit., pp. 157-9.

⁴⁵ L. WADDING, *Annales minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum*, Quaracchi 1931-19353, VI, p. 274 (ad a. 1316, n. III).

⁴⁶ Cfr. M. BIHL in *Archivum franciscanum historicum*, 5 (1912), pp. 777-779; MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., pp. 120 ss.

⁴⁷ Cfr. la lettera nella quale Sancia chiede al neoeletto ministro generale di confermare tale disposizione in *Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, Quaracchi 1897 (Analecta Franciscana, 3), pp. 509 s.; ed. anche in WADDING, *Annales* cit., VI, p. 275 s.); cfr. MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 202 e 209 s.

4. Mutamenti nel quadro generale: il dibattito sulla povertà evangelica, l'intervento di Ludovico il Bavaro

È necessario, prima di proseguire, richiamare brevemente alla memoria eventi e discussioni che avrebbero man mano collocato su un piano ben generale e rilevante la discussione sulla [267] povertà evangelica. Nel contesto della intensa e decisa azione inquisitoriale contro i «fratres de paupere vita» a Narbona e nella Provenza che seguì alle condanne papali del 1317 e del 1318⁴⁸ e del rinfocolarsi delle ostilità tra Minori e Predicatori in ambiente provenzale, crebbe l'attenzione sul problema della povertà evangelica. Nelle opere degli inquisitori – in particolare quella del carmelitano Guido Terreni e del domenicano Pietro de la Palu contro un anonimo libello catalano⁴⁹ – tale problema fu «avvertito come intimamente connesso con quello dello statuto salvifico e normativo della Regola francescana e questo, a sua volta, come direttamente interessante la questione dei limiti dell'autorità pontificia»⁵⁰. Nel 1321 viene solitamente collocato l'atto di nascita di un dibattito ufficiale gravido di conseguenze, poi rivelatesi dirompenti: come ci informa la cronaca attribuita a Nicola Minorita, a Narbona, nel corso di un episodio inquisitoriale di questo stesso anno, un beghino fu accusato di aver sostenuto tra le altre cose

quod Cristus et apostoli, viam perfectionis sequentes, nihil habuerunt iure proprietatis et dominii in speciali nec etiam in communi⁵¹.

⁴⁸ Oltre a MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., pp. 150 ss., cfr. anche P. PEANO, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in *Franciscains d'Oc* cit., pp. 41-65.

⁴⁹ MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., pp. 164 s.

⁵⁰ TABARRONI, “*Paupertas Christi*” cit., pp. 19 s. Cfr. anche T. TURLEY, *John XXII and the Franciscans: a Reappraisal*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, ed. J.R. SWEENEY, S. CHODOROW, intr. di S. KUTTNER, Ithaca-London 1989, pp. 74-88.

⁵¹ Cfr. NICOLAUS MINORITA, *Chronica* cit., pp. 62 e 309 (Appellazione maggiore di Michele da Cesena, cfr. DOLCINI, *Il pensiero politico* cit., p. 151 nota 9). Non mi soffermo sull'introduzione alla recentissima edizione appena citata, ma a p. 19* si legge: «The present edition does not pretend to be a critical edition but only a source book». D'ora in poi riporterò anche le pagine del testo in E. BALUZE – J.D. MANSI, *Miscellanea novo ordine digesta et non paucis ineditis monumentis opportunisque animadversionibus aucta*, Lucae 1761-1764, III (1762), pp. 206-358: qui pp.

La discussione sui nodi teorici implicati nella questione andò a toccare, in un primo momento, non solo le convinzioni dei rigoristi francescani e di quanti, per lo più nominati “beghini”, con loro avevano fatto lega e dato vita a una ribellione aperta, sociale oltre che religiosa, contro la Chiesa carnale, e neanche unicamente i motivi dottrinali cari agli spirituali e mediati dalle opere dell’Olivi. Ne risultò complessivamente coinvolto anche l’Ordine francescano nei suoi fondamenti giuridici, soprattutto in quella teoria della povertà di Cristo e degli apostoli che era stata definita – con il ricorso ad argomenti formulati dai teorici francescani nel corso della polemica [268] con il clero secolare intorno e dopo la metà del secolo XIII – dalla *Exiit qui seminat* di Niccolò III (1279) quale punto fermo della coscienza istituzionale dell’Ordine e che era poi entrata stabilmente nel patrimonio giuridico di questo, a consolidarne le posizioni: semplificando al massimo grado la struttura concettuale ricca e articolata della *Exiit*, si stabiliva che i Frati Minori, in conformità con l’esempio di Cristo e degli Apostoli, avevano rinunciato al dominio sia personale sia comune sulle cose, godevano però di esse perché «indispensabili» all’esistenza materiale – «simplex usus facti» – mentre il dominio di queste stesse era della Chiesa⁵².

Con la *Quia nonnunquam* (26 marzo 1322), Giovanni XXII rimosse la «intangibilità» della *Exiit qui seminat* e riaprì la discussione sulla povertà evangelica, per avviare un dibattito che già si annunciava destabilizzante per l’Ordine e che poteva scalzarne i motivi di fondo: un segnale che fu opportunamente reputato dalla dirigenza francescana come gravido di conseguenze. Giovanni XXII diede inizio alla discussione ponendo ufficialmente ai cardinali il quesito «utrum asserere Christum et apostolos

206 s. e 270. Vers. ital. della *Chronica* della fine del XIV secolo (dal manoscritto XXXIV,76 della Magliabecchiana di Firenze) in F. ZAMBRINI, *Storia di Fra Michele Minorita con documenti riguardanti i Fraticelli della povera vita*, Bologna 1864 (Scelta di curiosità letterarie inedite e rare, 50), pp. 92-139. DOUIE, *The Nature* cit., pp. 154, 184, e, per altre indicazioni bibliografiche, TABARRONI, “*Paupertas Christi*” cit., p. 12 nota 1.

⁵² Cfr. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell’identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990 (Istituto storico italiano per il medio evo. Nuovi studi storici, 4), in particolare pp. 171-81. TABARRONI, “*Paupertas Christi*” cit., pp. 23-33. Per la *Exiit* cfr. *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi 1897, pp. 181-227; F. ELIZONDO, *Bulla “Exiit qui seminat” Nicolai III (14 augusti 1279)*, in *Laurentianum*, 4 (1963), pp. 59-117.

non habuisse aliquid in proprio nec in communi sit hereticam», in conseguenza della presa di posizione del francescano Berengario Talon in supporto della tesi condannata nel processo narbonese del 1321⁵³. Al quesito rispose, seppur non interpellato, l'Ordine francescano, riunito nel capitolo generale di Perugia tra la fine di maggio e gli inizi del giugno del 1322, con due lettere encicliche in difesa dell'assetto sancito dalla *Exiit qui seminat*, e il procuratore dei francescani Bonagrazia da Bergamo, espressosi nello stesso senso⁵⁴. Erano le prime reazioni contro quello che si rivelò essere un progetto miratamente attuato dal pontefice e tutto teso a scalzare i quadri concettuali della povertà francescana⁵⁵: alla *Quia nonnunquam* seguirono poi la *Ad conditorem canonum* (8 dicembre 1322) e la *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323), tramite [269] le quali Giovanni XXII restituì all'Ordine i beni di cui la sede apostolica si era riservata il dominio per salvare giuridicamente la povertà dell'Ordine e condannò come eretica la tesi che Cristo e gli apostoli non avessero posseduto nulla sia in comune sia in privato⁵⁶.

Tale quadro, già di per sé variegato, in un secondo momento si sarebbe ulteriormente complicato per l'intervento dello scomunicato

⁵³ Cfr. sopra, nota 51.

⁵⁴ A. BARTOLI LANGELI, *Il manifesto francescano di Perugia del 1322. All'origine dei fraticelli "de opinione"*, in *Picenum Seraphicum*, 11 (1974), pp. 204-61; per il trattato di Bonagrazia, cfr. L. OLIGER, *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius "Tractatus de Christi et apostolorum paupertate"*, in *Archivum franciscanum historicum*, 22 (1929), pp. 292-35, 487-511. Per i tratti biografici cfr. H.-J. BECKER, *Bonagrazia da Bergamo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XI, Roma, 1969, coll. 505-8.

⁵⁵ Cfr. TABARRONI, "Paupertas Christi", p. 20.

⁵⁶ *Quia nonnunquam*: *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 464, pp. 224 s.; ed. critica in *Extravagantes Johannis XXII* cit., n. 14, pp. 217-221. La *Ad conditorem* è conosciuta in due redazioni datate all'8 dicembre 1322, ma la seconda è successiva all'appellazione di Bonagrazia da Bergamo (ed. in *Bullarium franciscanum* cit., V, pp. 237-246, nota) del 14 gennaio 1323 (cfr. MIETHKE, *Ockhams Weg* cit., pp. 375-85); la prima redazione è in *Bullarium franciscanum* cit., V, pp. 235-7; la seconda, più ampia, in *Extravagantes Johannis XXII* cit., n. 18, pp. 228-54. Per la *Cum inter nonnullos*, cfr. *ibid.*, n. 19, pp. 255-7. L. DUVAL-ARNOULD, *La constitution "Cum inter nonnullos" de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres. Rédaction préparatoire et rédaction définitive*, in *Archivum franciscanum historicum*, 77 (1984), pp. 406-20. Cfr. anche TABARRONI, "Paupertas Christi", indice analitico sotto la voce «decretali pontificie», e HORST, *Evangelische Armut* cit., pp. 42 ss., 57 ss.

imperatore Ludovico il Bavaro, così che nel dibattito sulla povertà evangelica subentrò anche un piano politico, dal quale scaturì un confronto diretto tra l'autorità papale e quella imperiale⁵⁷. Infatti, con intenzioni molto probabilmente strumentali e per fondare l'accusa di eresia rivolta a Giovanni XXII in ragione delle sue costituzioni sulla povertà evangelica, nell'appellazione di Sachsenhausen del 22 maggio 1324 con cui l'imperatore chiese la convocazione di un concilio contro il papa, fu inserito il cosiddetto «Minoritenexkurs», nel quale venivano ricalcati punti presenti nell'appellazione di Bonagrazia da Bergamo e le dichiarazioni del capitolo di Perugia erano dette pienamente ortodosse⁵⁸. La risposta non si fece attendere da Avignone, con una confutazione serrata del «Minoritenexkurs» contenuta nella *Quia quorundam mentes* del novembre del 1324, la cui pubblicazione vanificò le possibilità di un compromesso tra le parti in causa e radicalizzò le contrapposizioni: chiunque avesse impugnato le costituzioni *Cum inter nonnullos* e *Ad conditorem* sarebbe stato dichiarato eretico⁵⁹. Nel luglio del 1327 Michele da Cesena fu citato alla curia papale di Avignone, nel giugno del 1328 pri-

⁵⁷ Cfr. MIETHKE, *Ockhams Weg* cit., p. 400 ss. Si veda pure ID., *Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert*, in *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, hg. v. K. ELM, Berlin 1981 (Berliner Historische Studien, 3. Ordenstudien, 2.), pp. 119-53; ID., *Kaiser und Papst im Spätmittelalter. Zu den Ausgleichbemühungen zwischen Ludwig von Bayern und der Kuria in Avignon*, in *Zeitschrift für historische Forschung*, 10 (1983), pp. 421-46; cfr. anche ID., *Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts. Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern*, in *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, ed. by O.G. OEXLE, J.P. CANNING, Göttingen 1998, pp. 173-210.

⁵⁸ Cfr. EHRLE, in *Archiv* cit., III, pp. 540 ss.; TABARRONI, «*Paupertas Christi*» cit., pp. 101 ss. L'edizione dell'appellazione imperiale è in *Monumenta Germaniae historica. Constitutiones*, V, ed. I. SCHWALM, Hannover u. Leipzig, 1909-1913, n. 909, pp. 722-44. Cfr. poi A. SCHÜTZ, *Die Appellation Ludwigs des Bayern aus den Jahren 1323/24*, in *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 80 (1972), pp. 71-112: pp. 89 ss.

⁵⁹ *Extravagantes Johannis XXII* cit., n. 20, pp. 257-87; *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 554, pp. 271-80.

vato della carica di ministro generale e nell'anno seguente scomunicato⁶⁰, nonché sostituito nel capitolo generale di Parigi del 1329 da Guiral Ot, francescano allineato alle vedute del pontefice⁶¹. Molti regnanti, quali il re di Francia e anche Edoardo e Isabella d'Inghilterra, presero le parti di Michele da Cesena, e parrebbe che nel 1328 una resistenza particolarmente ostinata provenisse da Roberto⁶², il cui medico personale aveva tra l'altro certificato le ragioni del ritardo con cui il deposto ministro generale si era recato ad Avignone nel dicembre del 1327⁶³. La fuga da Avignone di Michele da Cesena nel maggio del 1328, in compagnia di Bonagrazia da Bergamo, Francesco d'Ascoli e Guglielmo Ockham, e il legame poi instauratosi con Ludovico di Baviera che prese sotto la sua protezione i fuggitivi, colorarono ulteriormente in senso politico la questione della povertà evangelica⁶⁴.

Ma è pure da osservare che l'ingresso di tale piano politico in seguito all'intervento imperiale convogliò nuove sfumature nello stesso problema dei «fratres de paupere vita», come mostra la vicenda della condanna della *Postilla* sull'Apocalisse dello spirituale Pietro di Giovanni Olivi. Dopo che il pontefice si era riservato nel 1322 il giudizio finale su quest'opera del francescano provenzale, Giovanni XXII la condannò dopo l'appellazione di Sachsenhausen, nel febbraio del 1326, poiché in questa

⁶⁰ *Ibid.*, n. 667, pp. 325 s.; n. 714, pp. 346-9; cfr. *ibid.* n. 786.

⁶¹ Su Guiral Ot, cfr. CH. LANGLOIS, *Guiral Ot. Frère Mineur*, in *Histoire littéraire de la France*, 36, Paris 1927, pp. 203-25.

⁶² Cfr. *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 721, p. 353.

⁶³ Michele da Cesena nell'appellazione del 13 aprile 1328 (cfr. DOLCINI, *Il pensiero politico* cit., p. 150 e nota 8; ed. in NICOLAUS MINORITA, *Chronica* cit., pp. 182-9: p. 183; cfr. anche BF V, pp. 341-3, nota: p. 341) scrisse: «Quibus litteris receptis, cum essem in corporali infirmitate gravatus, me excusavi ratione dictae infirmitatis, et ipsam excusationem eidem domino Ioanni transmisi et de ea sibi fidem feci per litteras et testimonia vicarii domini episcopi Interamnensis et plurium aliorum fide dignorum, et etiam per litteras illustrissimi principis et domini Roberti, Dei gratia Ierusalem et Siciliae regis, qui de ipsa mea infirmitate certificatus fuerat per medicum suum, quem ad me visitandum in dicta infirmitate transmiserat. Si veda pure NICOLAUS MINORITA, *Chronica* cit., pp. 204 e 525 (cfr. BALUZE-MANSI, *Miscellanea* cit., III, p. 315a).

⁶⁴ Cfr. F. HOFMANN, *Der Anteil der Minoriten am Kampf Ludwigs des Bayern gegen Johann XXII. unter besonderer Berücksichtigung des Wilhelms von Ockham*, Münster 1959; MIETHKE, *Ockhams Weg* cit., pp. 417 ss.; DOLCINI, *Il pensiero politico* cit., pp. 190 ss.

erano presenti |271| influssi di idee spirituali e, soprattutto, accolti «interi passi delle opere dell'Olivi»⁶⁵. Come ha efficacemente riassunto Giovanni Tabacco, tale condanna divenne «la sutura fra l'ormai consueta repressione degli spirituali e l'umiliazione inflitta all'ordine francescano nel 1322-1323, entro lo sviluppo della lotta politica condotta contro il Bavaro, potente simbolo ormai di tutte le eversioni antipapali»⁶⁶.

5. Roberto e Sancia: una difesa dell'Ordine e dei suoi presupposti

Al quesito posto dal papa sulla povertà di Cristo e degli apostoli rispose anche, ciò che qui più interessa, Roberto il Saggio⁶⁷. Tra la ricca produzione letteraria riconducibile a tale quesito è infatti da collocare un *Tractatus editus a rege Roberto Jerusalem et Sicilie de Christi et apostolorum ac eos precipue imitancium evangelica paupertate*⁶⁸. Databile tra la *Quia nonnunquam* e la *Cum inter nonnullos*, perché prima e dopo tali costituzioni è

⁶⁵ Cfr. MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit., pp. 233 s.

⁶⁶ TABACCO, *Il Papato avignonese* cit., pp. 341 s. Nella cronaca anonima del manoscritto Magliabecchiano XXXIV, 76, si legge: «Et bene che frate Michelino chon frate Bonagratia calchuno altro per adrieto fossero stati chontradi agli veri spirituali per la sopradecta quistione dell'uso povero, in questa difensione della dottrina evangelica et fondamento del ceppo dell'Ordine de' minori furono senpre d'una unita choncordia in difendere chontro a essa setta d'esso heretichio papa Giovanni distruttore d'essa dottrina apostolicha e reghola evangelicha» (cit. in von VON AUW, *Angelo Clareno* cit., pp. 287 s., nota 3).

⁶⁷ Riporto un giudizio di BARBERO, *Il mito* cit., pp. 144 ss.: la cultura di Roberto era innanzitutto religiosa, «come si conviene a un re guelfo, alleato del papato e atleta della fede», e il sovrano non si limitava a ricoprire le funzioni di un braccio secolare, bensì assolveva a «tale ruolo anche dal punto di vista culturale, con una corposità mai fino ad ora riscontrata nella dinastia angioina».

⁶⁸ Tale il titolo con cui viene tramandato, con lacune ed errori, lo scritto del re nei due codici, Paris, Bibl. Nat. 4046, ff. 72^v-82^r, e Salamanca, Bibl. Univers., ms. 2206, ff. 101^{vb}-119^{ra}. Per i giudizi, concordi, sulla mediocrità della tradizione manoscritta del *Tractatus*, cfr. S. BRETTE, *Ein Traktat des Königs Robert von Neapel "De evangelica paupertate"*, in *Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Geh. Rat Prof. Dr. Heinrich Finke gewidmet*, Münster i.W. 1925, pp. 200-8; ROBERT D'ANJOU, *La vision bienheureuse. Traité envoyé au pape Jean XXII*, ed. M. DYKMANS,

improbabile che [272] il re si sia pronunciato apertamente sull'argomento, il trattato è, come ha recentemente suggerito Ulrich Horst, con buona probabilità in relazione con la presenza di Roberto nel marzo del 1323 ad Avignone⁶⁹. Fu inviato all'attenzione del papa e anche all'Università di Parigi⁷⁰, ma non fu richiesto da Giovanni XXII a Roberto nemmeno in via riservata, come avvenne più tardi, nel settembre del 1332, per il trattato del re angioino sulla visione beatifica⁷¹. Neanche fu scritto dietro sollecitazione di un qualche personaggio gravitante nell'area dei «fratres de paupere vita», bensì fu composto – secondo l'appellazione maggiore di Michele da Cesena (18 settembre 1328) che si sofferma significativamente sul trattato sulla povertà evangelica del monarca angioino – per impulso dell'aristotelico frate Minore Giacomo Bianchi di Alessandria⁷². Il trattato di Roberto, nonostante sfumature “spirituali”

Roma 1970 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 30), p. 35* nota 1; HORST, *Evangelische Armut* cit., p. 66 nota 123. Ed. parziale in G.B. SIRAGUSA, *L'ingegno, il sapere e gl'intendimenti di Roberto d'Angiò. Con nuovi documenti*, Palermo 1891, app. V, pp. XIII-XXVII (cfr. anche pp. 128 ss.); ma, come scrisse F. TOCCO, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Napoli 1910, pp. 284 s., «sfortunatamente la pubblicazione non è completa, e in molti punti il testo è così corrotto da rendere molto difficile l'interpretazione».

⁶⁹ Decisamente troppo estesi i termini cronologici proposti da BRETTE, *Ein Traktat* cit., p. 204; HORST, *Evangelische Armut* cit., p. 66 (cfr. FINKE, *Acta Aragonensia* cit., II, n. 378, p. 581 ss.).

⁷⁰ Cfr. sotto, nota 72.

⁷¹ Pur quando i rapporti tra Roberto e Giovanni XXII erano tesi per l'adesione del re angioino ad una lega di città dell'Italia settentrionale contro il re di Boemia Giovanni di Lussemburgo, scelto dal papa per rivestire la carica imperiale in seguito alla scomunica di Ludovico il Bavaro: cfr. DYKMANS, in ROBERT D'ANJOU, *La vision* cit., pp. 11* ss.; interessante la lettera dedicatoria del re a Benedetto XII che precede il trattato sulla visione beatifica, ed. *ibid.* pp. 3 s.

⁷² Ed. in NICOLAUS MINORITA, *Chronica* cit., pp. 227-424: p. 311 (cfr. anche BALUZE-MANSI, *Miscellanea* cit., III, pp. 246-303: p. 270b-1a): «Nihilominus tamen serenissimus et christianissimus dominus Robertus, Hierusalem et Siciliae rex, fecit et composuit, ac praefato domino Ioanni tradidit et in curia Avinionensi publicavit, ac etiam Parisiensi studio destinavit Libellum [ossia il nostro trattato], in qua fatebatur et ostendebat, rationibus manifestis, inductus per fratrem Iacobum de Alexandria, Ordinis supra dicti [*inductus-dicti* om. BALUZE-MANSI], dictam adser-tionem, quam ipse dominus Ioannes pronuntiavit esse censendam haereticam,

che tuttavia attendono ancora di essere compiutamente rilevate, perché manca ancora un'edizione integrale e sicura del testo, costituiva, in realtà, il contributo offerto dal re al dibattito sullo statuto dell'Ordine francescano⁷³. A parte il fatto che Giovanni XXII [273] non lo prese in considerazione alla stregua delle risposte fatte raccogliere in quel codice che è ora il Vat. Lat. 3740 e poi utilizzate per la stesura delle costituzioni papali sulla povertà evangelica⁷⁴, il contesto dello scritto del re

fore catholicam atque veram. Su *Iacobus de Alexandria*, cfr. innanzitutto F. FEDERICI VESCOVINI, *Bianchi, Giacomo (Iacopus de Bianchis, de Albis, Biancus, Albus, più comunemente de Alexandria)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, X, Roma 1968, coll. 101-3, e la bibliografia qui citata, ove non vengono però menzionate le *Abbreviationes librorum naturalium, metaphysicorum et moralium Aristotelis ad Robertum, Jerusalem et Siciliae regem*, ed. M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, München 1939 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1939. Heft 5), pp. 78-84. Queste e altre notizie, qui non riportate, su Giacomo di Alessandria mi sono state fornite dal P. Ottaviano Schmucki che qui ringrazio.

⁷³ Gli studiosi hanno concordemente sottolineato le matrici “spirituali” del trattato, ma, come già detto, si dovrà attenderne l'edizione definitiva e integrale. Riporto qualche accenno di discussione sul trattato in alcuni degli studi più significativi in materia. Per la VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 45 s., lo «spiritualismo» del re, quale si desumerebbe dal trattato, era d'impronta intellettuale e non emozionale e religiosa come quello della regina Sancia; MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 193 s., opponendosi alle distinzioni della studiosa tedesca sui differenti caratteri della religiosità di Roberto e di Sancia, lo ha considerato quale abile e rigorosa difesa della posizione spirituale sulla povertà e della immutabilità della Regola francescana, scritto in un momento di difficoltà per gli spirituali. Anche per BRETTE, *Ein Traktat* cit., pp. 205 s., esso fu una difesa degli spirituali – benché forse Roberto ebbe «überhaupt nur die Absicht sich zu äußern, ohne irgendwie den Standpunkt einer Partei oder den Gang einer Entwicklung zu beeinflussen» – e non un compromesso tra la «concezione papale», e quella «spirituale», come avrebbe ritenuto SIRAGUSA, *L'ingegno* cit., p. 129; a una lettura del Siragusa, comunque e per inciso, risulta chiaro che lo studioso non trattò degli spirituali, bensì in genere di «sostenitori della povertà evangelica» e di «scisma dei Minoriti» (p. 121). Da leggere anche le osservazioni di TOCCO, *La quistione* cit., pp. 284 ss.

⁷⁴ Una descrizione di questo codice in BRETTE, *Ein Traktat* cit., pp. 205 s.; si veda anche L. DUVAL-ARNOULD, *Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté*

rimanda alla problematica che coinvolse l'intero Ordine francescano nei suoi fondamenti giuridici ed istituzionali, un contesto di segno, perciò, marcatamente diverso da quello relativo alla questione dei «fratres de paupere vita», la quale si andava svolgendo su tutt'altro piano dopo la condanna del 1317.

E non si tratta solamente di contesto. Rispetto al quesito centrale, la risposta conclusiva del re che riconosceva esplicitamente nel trattato la suprema autorità dottrinale del papa⁷⁵, può essere ritenuta di impronta irenica⁷⁶: affermare che Cristo e gli apostoli possedessero in comune non era in contraddizione con la tesi opposta, poiché le due asserzioni potevano essere considerate sotto diversi aspetti e intese in differenti modi, così da risultare, in fondo, non inconciliabili⁷⁷. Per il re angioino, d'altra parte, la tesi in discussione non poteva essere giudicata né eretica né ortodossa – almeno fino a quando non si fosse espressa la Chiesa – perché l'oggetto della controversia [274] non doveva essere considerato quale problema di dogma, bensì collocato nell'ambito della «prassi di devozione», nel quale ciascuno avrebbe dovuto essere libero di vivere secondo le proprie convinzioni⁷⁸. Ancor più interessante è notare che non solo nel trattato si sosteneva che la proprietà diminuiva il grado di perfezione di un Ordine religioso⁷⁹, ma soprattutto che la massima povertà dell'Ordine

du Christ et des apôtres (Ms. Vat. lat. 3740), in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, III, Città del Vaticano 1989 (Studi e testi, 333), pp. 121-201.

⁷⁵ «Cuncta quae ex scripturis sacris inseremus ex toto emendationi sanctissimi summique pontifici prefati submittimus, ipsum etenim vicarium et successorem agnoscimus Christi, cui omne iudicium reservatur» (cit. in VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., p. 41).

⁷⁶ Cfr. anche SABATINI, *Napoli angioina* cit., p. 68.

⁷⁷ «Quinto. Quoniam dicere Christum et apostolos in communi habuisse, et dicere ipsos in communi minime habuisse secundum prelibata per nos non contradictione opponuntur, sed quomodolibet dictum potest habere sanum et rectum diversis respectibus et sub diversis sensibus intellectum» (cit. in HORST, *Evangelische Armut* cit., p. 67 nota 130, dal codice di Salamanca).

⁷⁸ Si veda il riassunto delle argomentazioni del trattato in HORST, *Evangelische Armut* cit., pp. 66-8.

⁷⁹ «Queri solet utrum habere in communi diminuatur de perfectione religionis et satis ut michi videtur liquet per immediata precedentia quod diminuit de perfectione religionis qui dimittit de perfectione evangelice paupertatis» (cit. in SIRAGUSA, *L'ingegno* cit., p. 133 nota 1).

francescano, cui veniva attribuito altissimo valore, era identificata nell'«usus simplex», ossia l'«usus facti» espresso con una terminologia prossima a quella di Bonaventura di Bagnoregio⁸⁰.

Più tardi la stessa Sancia entrò in discussione con Giovanni XXII, forse allegando alle sue prese di posizione anche un *commentarium* in difesa delle determinazioni del capitolo di Perugia del 1322⁸¹, e il papa replicò con due missive, una indirizzata al re e l'altra alla regina. A lei il pontefice ricordò seccamente che era eretico sostenere che Cristo e gli apostoli non avessero posseduto qualcosa «in communi vel in proprio», bensì goduto del solo «usus facti», e la esortò ad aprire gli occhi alla verità e a conservarla «inviolabiliter»⁸². Gioverà a questo punto ricordare come la difesa dell'«usus facti», presente nel trattato di Roberto e attribuita dal papa alla regina, rimandi ad argomenti allineati alla *Exiit qui seminat* e agli assertori dell'assetto ufficiale dell'Ordine precedente alle costituzioni di Giovanni XXII del 1322-1323 sulla povertà evangelica. Siamo distanti, credo, dalle posizioni degli «spirituali», quali si possono evincere da uno scritto di colui che era stato il loro «teorico» più in vista nonché rappresentante nella commissione istituita da Clemente VI⁸³: Ubertino da Casale. Nel suo parere *Reducendo igitur ad brevitatem* fatto recapitare a Giovanni XXII, Ubertino aveva infatti sacrificato completamente la nozione di «usus facti» e si era prefisso quale obiettivo, «di concerto con il papa su questo punto, la demolizione del caposaldo teorico e giuridico della [275] posizione ufficiale francescana, la rinuncia ad ogni forma di proprietà sia personale sia corporativa»⁸⁴.

⁸⁰ «cuiusmodi est nichil preter simplicem usum habere in proprio vel in communi»: cit. *ibid.*, p. 67, nota 128 (cfr. anche SIRAGUSA, *L'ingegno* cit., pp. 134 s.); inoltre: LAMBERTINI, *Apologia e crescita* cit., p. 176.

⁸¹ In WADDING, *Annales* cit., VII, p. 138, ad a. 1331, n. III, si menziona tale *commentarium*, che la VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., p. 66, ha ritenuto essere la lettera *ad omnes fratres* del 24 gennaio 1331 (cfr. sotto, nota 105).

⁸² 10 agosto 1331, *Ex contentis in Scripturis; Bullarium franciscanum* cit., V, n. 923, p. 504. Sulla lettera del papa al re cfr. sotto, nota 110 (*Ecce filii carissime*).

⁸³ Cfr. sopra, p. 262.

⁸⁴ TABARRONI, «*Paupertas Christi*» cit., p. 67. Il parere di Ubertino è ora ed. in CH.T. DAVIS, *Ubertino da Casale and his Conception of «altissima paupertas»*, in *Studi medievali*, 22 (1981), pp. 1-56: pp. 43-56; cfr. anche MIETHKE, *Ockhams Weg* cit., p. 366-69; ID., *Paradiasischer Zustand* cit. Per le posizioni dei francescani nell'«Armuts-

Per altro verso è significativa una delle numerose lettere che Angelo Clareno inviò a Filippo di Maiorca⁸⁵, fratello della regina Sancia e personaggio di area “spirituale” che aveva richiesto nel 1328/1329 a Giovanni XXII di poter osservare in un Ordine di nuova costituzione la Regola e il Testamento di Francesco d’Assisi⁸⁶ e, terminata la sua reggenza nell’isola di Maiorca nel 1329, aveva lasciato definitivamente la

streit», oltre a TABARRONI, “*Paupertas Christi*” cit., passim, si veda HORST, *Evangelische Armut* cit., e, per quelle dei domenicani, ID., *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin 1992 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens., N.F., 1), pp. 197 ss., e J. MIETHKE, *Das Votum «De paupertate Christi et apostolorum» des Durandus von Sancto Porciano im theoretischen Armutsstreit. Eine dominikanische Position in der Diskussion um die franziskanische Armut (1322/3)*, in «*Vera lex historiae*». *Studien zu mittelalterlichen Quellen. Festschrift für D. Kurze*, ed. S. JENKS, J. SARNOWSKY, M.L. LAUDAGE, Köln [etc.] 1993, pp. 149-96.

⁸⁵ Si tratta delle lettere nn. 29, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40 (cfr. anche POTESTÀ, *Angelo Clareno* cit., p. 306). Su Filippo di Maiorca, cfr. VIDAL, *Un ascète* cit.; un suo ritratto, disegnato congiuntamente a quello della regina Sancia in POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., p. 111 ss., 128 ss.; cfr. anche MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 191 ss. Angelo Clareno e Filippo si conobbero forse in occasione del concilio di Vienne (POTESTÀ, *Angelo Clareno* cit., pp. 45 ss.; MUSTO, *Queen Sancia* cit., p. 195; VIDAL, *Un ascète* cit., pp. 370 s.).

⁸⁶ Cfr. *Bullarium franciscanum* cit., V, p. 490, e nota 1. Nella *Ad nostrum fili* del 12 dic. 1330 (*ibid.*, n. 891, p. 486), il papa informa il re angioino di essere venuto a conoscenza del fatto che «nonnulli apostatae ac excommunicati et rebelles S.R.E. de illa secta dampnata Fraticellorum» – il riferimento è ai michelisti – vivono nel Regno, ricevono abitazioni e non hanno timore di «seminare ac dogmatizare cum quadam quasi securitas fiducia multa erronea», e lo esorta a non tollerarli conniventemente, ma ad adoperarsi nell’assistenza ai prelati e agli inquisitori. Qui Giovanni XXII accenna alla richiesta di Filippo di Maiorca e allega una copia della supplica e della risposta inoltrata (cfr. anche *ibid.*, p. 490 s., nota 2). Allo stesso modo alla regina Sancia (cfr. *ibid.*, p. 486, nota 33). Il papa aveva pregato il principe di Maiorca di pazientare e di recarsi in curia ad Avignone per discutere la questione (VIDAL, *Un ascète* cit., p. 390 n. 1; POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., pp. 119, 127), ma Filippo lasciò l’isola per recarsi a Napoli. Il rifiuto a chiare lettere di tale richiesta venne da Benedetto XII, del quale si veda la lettera in risposta all’intercessione del re in proposito, ove il papa – abban-

sua terra per soggiornare a Napoli insieme a numerosi suoi |276| seguaci⁸⁷. Qui, il 6 dicembre del 1329, aveva predicato pubblicamente – ma i contenuti della predica possono essere solo pericolosamente dedotti da altre fonti, poiché, purtroppo, il testo di essa non è giunto fino a noi – contro Giovanni XXII e in favore dei censurati capisaldi della povertà evangelica⁸⁸.

Nella lettera in questione, della fine del 1330, Angelo Clareno lodava la predica del principe di Maiorca, ma nel contempo prendeva le distanze dalla piega a suo avviso troppo teorica e intellettuale della polemica. Faceva notare a Filippo come non fosse il caso di disputare per contraddire che i Frati Minori possedevano «in speciali et in communi» già da molti anni, in quanto era impossibile comprendere o provare con vere ragioni come un modo di vivere come quello dell'Ordine francescano, ora tutto contro la purezza, le proibizioni e i precetti della Regola e del Testamento del fondatore, fosse stato introdotto lasciando intatto l'ideale della povertà, «sine proprio tam in communi quam in speciali»: era necessario – tralasciando le argomentazioni – partire direttamente dalla Regola e dal Testamento secondo la dottrina cattolica e l'intenzione che il fondatore ebbe per rivelazione direttamente da Cristo, affinché risultasse chiaro che il modo di vita cristiforme e perfetto fosse quello «sine omni proprio tam in communi quam in speciali»⁸⁹. Soprattutto, sempre in questa let-

donati i toni sfumati e diplomatici di Giovanni XXII – afferma essere cosa nota e risaputa da tutti l'appartenenza di Filippo di Maiorca ad una setta di «beghini», della quale era inoltre il «promotor, defensor, rector et conservator» (8 agosto 1340, *Missus nuper ad; Bullarium franciscanum* cit., VI, n. 123, pp. 76 s.). Cfr. anche DOUIE, *The Nature* cit., p. 211, e Cl. SCHMITT, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église, Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Quaracchi-Firenze 1959, pp. 187-92.

⁸⁷ POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., pp. 119 ss., 167.

⁸⁸ Aperti riferimenti a questa predica si possono trovare in una lettera di Benedetto XII (*Missus super ad*, cfr. sopra, nota 86), negli atti del processo contro Adhémar de Mosset (J.-M. VIDAL, *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais inculpé de béguinisme. 1332-1334*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1 (1910), pp. 555-89, 682-99, 711-24: p. 583) e contro Andrea da Gagliano (cfr. sotto, nota 107). Cfr. anche VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 53-63; POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., pp. 113 ss.

⁸⁹ ANGELI CLARENI *Opera*, I, Lettre 29 (del 29 dicembre 1330), pp. 141-54: p. 153.

tera, per il Clareno non era scontato che di ciò fossero persuasi – «sentiunt», ha il testo – sia il re sia la regina, mentre gli pareva averlo compreso Delphine di Sabran, la vedova del conte d’Ariano Elzear (†1327) che fu amica e damigella d’onore di Sancia e che trascorse complessivamente più di vent’anni a Napoli⁹⁰. Lo spirituale marchigiano riteneva che Roberto e Sancia fluttuassero «animo duplici»⁹¹. [277]

Angelo Clareno era, ritengo, ben a conoscenza del fatto che la coppia regnante, pur accogliendo gli spirituali, nel contempo era saldamente schierata dalla parte di Michele da Cesena e dei michelisti. Ma aggiungiamo, ora, altri elementi. Che Roberto abbia subito inteso l’azione di Giovanni XXII come rivolta contro l’Ordine dei Minori e, a questo proposito, fosse sulle difensive, lo testimonia un fraintendimento relativo a una costituzione papale. Giovanni XXII intervenne presso il re nel febbraio del 1325 contro il gruppo di spirituali seguaci di Enrico di Ceva – i quali, specificamente condannati, come si è visto, nel 1318 con la *Gloriosam ecclesiam*, dalla Sicilia aragonese erano andati a rifugiarsi nella Calabria angioina⁹² – e inviò a Roberto una costituzione emanata contro di loro, forse proprio la *Gloriosam ecclesiam*⁹³: il papa tenne a precisare che questa era diretta contro alcuni frati «qui se spirituales nominant» e non «contra fratrum minorum Ordinem»⁹⁴. Dopo la *Cum inter nonnullos*, Roberto aveva infatti aderito alle determinazioni

⁹⁰ Su Delphine, cfr. A. VAUCHEZ, *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine de Sabran (†1360)*, in *Échanges religieux entre la France et l’Italie du Moyen Âge à l’époque moderne*, a cura di M. MACCARRONE e A. VAUCHEZ, Genève 1987, pp. 89-100; per le fonti, J. CAMBELL, *Vies occitanes de saint Auzias et de sainte Delphine*, Roma 1963 (cfr. qui le pp. 190 s.); per il successivo processo di canonizzazione, Id., *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel comtesse d’Ariano († 26. XI. 1360). Apt et Avignon: 14 mai-30 octobre 1363. Édition critique*, Torino 1978.

⁹¹ ANGELI CLARENI *Opera cit.*, I, p. 154. Cfr. anche TOCCO, *La quistione cit.*, p. 295.

⁹² Cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire cit.*, p. 486; più in particolare F. RUSSO, *I fraticelli di Calabria nel secolo XIV. Fatti e personaggi*, in *Miscellanea francescana*, 65 (1965), pp. 349-68.

⁹³ Non è del tutto certo di quale costituzione si trattasse; C. EUBEL in *Bullarium franciscanum cit.*, V, p. 282 nota 5, rimanda ai nn. 302 (*Gloriosam ecclesiam*), 518 (*Cum inter nonnullos*, 1323) e 554 (*Quia quorundam mentes*), ma mi parrebbe più probabile che in questione fosse proprio la *Gloriosam ecclesiam*.

⁹⁴ *Constitutionem fili carissimi*, *ibid.*, n. 565, p. 282. Cfr. anche la *Ad nostram super* del 10 maggio 1325, *ibid.*, n. 571, p. 285.

di Perugia del 1322 e, in occasione del capitolo generale di Bologna del 22 maggio 1328, si rivolse – se diamo credito alle informazioni trasmesse da Michele da Cesena – con lettere e messaggeri ai religiosi qui riuniti perché non le ritrattassero⁹⁵.

Certo, è significativo notare che nel Regno, mentre la corte si schierava sulle posizioni del capitolo di Perugia del 1322, non risultarono efficaci le disposizioni papali contro il gruppo in origine capeggiato da Enrico di Ceva, e, dopo che Filippo di Maiorca si stabilì a Napoli, neanche contro altri esponenti dei «fratres de paupere vita». Nel maggio del 1325 Giovanni XXII chiese esplicitamente al re e al suo primogenito Carlo duca di Calabria che i *beguini* condannati [278] dalla Chiesa e fuggiti dalla Sicilia in Calabria fossero consegnati agli ordinari e puniti⁹⁶; nel 1327 per la loro cattura fu inviata la *Perducto nobis* al ministro provinciale di Calabria Nicola da Reggio⁹⁷; ancora, nel febbraio del 1331, fu la volta del mandato *Dudum ad audientiam* contro i «fraticelli seu fratres de paupere vita aut bizochi sive bighini vel aliis nominibus nuncupantur», indirizzato presumibilmente a un arcivescovo nel Regno per insistere affinché la sentenza fosse pubblicata quanto più diffusamente pos-

⁹⁵ MICHELE DA CESENA, *Appellazione maggiore*, in NICOLAUS MINORITA, *Chronica* cit., p. 311 (cfr. BALUZE-MANSI, *Miscellanea* cit., III, p. 271a) (segue direttamente dal passo citato nella nota 72): «In cuius veritatis professione (confessione: BALUZE-MANSI) ipse dominus rex semper persistit (fuit: BALUZE-MANSI) etiam post dictam determinationem dicti domini Ioannis, sicut etiam patuit ex ipsius domini regis litteris et nuntiis destinatis fratribus dicti Ordinis, congregatis in capitulo generali, quod ordinatum fuerat debere Bononiae in festo Pentecostes proxime preterito celebrari. Quibus fratribus idem dominus rex misit quod diffinitionem sive determinationem, quam generale capitulum dicti Ordinis olim apud Perusium congregatum fecerat de paupertate Christi et apostolorum, propter cuiuscumque mandatum aut praeceptum nullatenus revocarent».

⁹⁶ 10 maggio 1325, *Ad nostram super* (*Bullarium franciscanum* cit., V, n. 571, p. 285). Allo stesso modo a Carlo duca di Calabria, primogenito di re Roberto.

⁹⁷ *Ibid.*, n. 650, p. 320 (7 marzo 1327); qui il papa afferma di essere in procinto di inviare missive alle autorità secolari del Regno, incluso il re Roberto, tese a facilitare il compito del ministro provinciale; cfr. anche *ibid.*, p. 320, nota 2, e n. 965, pp. 521 s. Il 28 aprile 1328 al vescovo francescano di Melfi, Monaldo dei Monaldi di Perugia, Giovanni XXII chiese d'informarsi su quanti passavano per il territorio di sua giurisdizione, specialmente a riguardo dei fraticelli (*ibid.*, n. 707).

sibile e si procedesse contro gli interessati tramite gli inquisitori a questo ufficio deputati e, se necessario, con l’ausilio del braccio secolare⁹⁸; inoltre, nel novembre di questo anno Giovanni XXII incaricò tramite la *Ad nostri apostolatus* il vescovo francescano di Melfi e gli inquisitori *in partibus regni Siciliae et terris citra Farum* di agire contro i «fratres de paupere vita» raggruppati sotto la guida di un tal Angelo *de Valle Spoletana*, da alcuni a torto identificato con Angelo Clareno⁹⁹.

Però, il fronte precipuo d’impegno del re e della regina fu la crisi di vertice dell’istituto religioso francescano nei suoi rapporti con il papato: solo all’interno di tale impegno generale, nel quale si collocava per i regnanti in via subordinata il problema dei «fratres de paupere vita», crebbero le tensioni tra la corte angioina e Avignone. A un amalgama che andava sempre più comprendendo sia michelisti sia «fratres de paupere vita» sia molto probabilmente altri raggruppamenti, che dagli uni e dagli altri mutuarono le loro ispirazioni, a questo amalgama che i regnanti identificavano come Ordine dei Minori – indipendentemente dalle sue scissioni interne – Roberto e Sancia dedicarono una difesa sostanzialmente provocata dal radicale attacco di Giovanni XXII ai presupposti della povertà evangelica francescana.

Questa conclusione apparirà più chiara quando, tra breve, ci soffermeremo sui processi contro Andrea da Gagliano e Pietro *de Cadeneto*. Ma, per ora, si noti che essa non risulta smentita nemmeno da quegli scritti di Sancia analizzati da Roland G. Musto per evidenziarne i contenuti di matrice “spirituale”¹⁰⁰. Alludo a una lunga lettera [279] che fu inoltrata dalla regina al capitolo generale tenuto alla Porziuncola nel 1334, nella quale furono riproposte all’attenzione dei frati altre tre sue lettere all’Ordine, rispettivamente del 1316, del 1329 e del 1331¹⁰¹. Sono illuminanti soprattutto i contesti di scrittura delle missive del 1329 e del 1331¹⁰². La lettera del 1329, diretta al capitolo generale di Parigi dal quale risultò eletto Guiral Ot dopo la deposizione di Michele da Cesena, consiste in una esortazione della regina a seguire la Regola di Francesco (non

⁹⁸ *Ibid.*, n. 896, pp. 491 s. Cfr. anche sotto, nota 125.

⁹⁹ *Ibid.*, n. 948, p. 513 s.; cfr. SCHMITT, *Fraticelles* cit., col. 1077.

¹⁰⁰ MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 207-14.

¹⁰¹ Le lettere di Sancia furono copiate dal compilatore francescano cui dobbiamo la *Chronica XXIV Generalium* cit., pp. 509-12.

¹⁰² Per la lettera del 1316, cfr. sopra, nota 47.

anche il Testamento!) pure in tempo di “tribolazione”; nella manifestazione della sua ferma volontà di offrire, qualora fosse necessario, la vita «ad defensionem ipsius regulae vestrae»; e nella ammonizione a eleggere un ministro generale che fosse pronto a seguire le vestigia del fondatore senza lasciarsi fuorviare nella scelta da pressioni esercitate dall'esterno, con tutta probabilità quelle di Giovanni XXII¹⁰³. La lettera del 1331, stilata per i frati di quel capitolo generale di Perpignan nelle cui costituzioni fu ridimensionato il ruolo della povertà¹⁰⁴ coincide, per ciò che concerne il suo messaggio di maggior rilievo, con la raccomandazione recapitata da Monaco a questo stesso capitolo dal deposto ed ereticato ministro¹⁰⁵: si chiede di non assentire ad alcuna mutazione della regola francescana¹⁰⁶. |280|

¹⁰³ *Chronica XXIV Generalium* cit., pp. 510-512 (ed. anche in WADDING, *Annales* cit., VII, pp. 114 s., ad a. 1329, n. 6). VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen*, pp. 66 s. ha giudicato tale lettera come intrisa di toni spirituali; altrettanto POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., p. 131 («ideas en todo conformes a las de lo rigidos espirituales») e MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 202 s., dove si precisa che la regina avrebbe fatto ricorso ad una «theology of Francis and of the Rule that by the 1320s had become a hallmark of the Spirituals».

¹⁰⁴ Per tali costituzioni, cfr. S. MENCHERINI, *Constitutiones generales O.F.M. a capitulo Perpiniani anno 1331 celebrato editae*, in *Archivum franciscanum historicum*, 2 (1909), pp. 269-92, 412-30, 575-99.

¹⁰⁵ Ed. *Bullarium franciscanum* cit., V, pp. 497-500; cfr. DOLCINI, *Il pensiero politico* cit., p. 152 e nota 14; si veda anche la lettera *ad omnes fratres* del 24 gennaio 1331, ed. *Bullarium franciscanum* cit., V, pp. 427-38, in particolare pp. 427 s.

¹⁰⁶ Ed. *Chronica XXIV Generalium* cit., pp. 512-514 (WADDING, *Annales* cit., VII, pp. 140 s., ad a. 1331, n. VIII): «Ego rogo et admoneo paternitatem vestram, quod non devietis a vestigiis tanti Patris (...). Audivi, quod aliqui fratris vestri dicunt, quod regula vestra (...) non potest servari (...). Et si pater vester generalis volebat aliquid immutare, quod absit, solum unum iota, non sustineatis. Quod si attentaret, non est pastor, sed mercenarius, et per talem habeatis eum (...). Ego offero me cum toto posse meo ad gubernandum illos, qui vestigia Patris communis nostri et vestri voluerint sequi, usque ad mortem crucis et habeo ad maximam gratiam, si Deus facit me mori et esse martyr pro ista causa». Sancia tenne a sottolineare che aveva scritto tale lettera «sine alicuius consilio humano vel terreno» e «manu propria». Anche su questa lettera cfr. MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 203-5.

6. In anni di frammentazione: un “francescanesimo di corte”

Il francescanesimo cresciuto e affermatosi in questi anni a Napoli, all’ombra della corte angioina, aveva caratteristiche particolari e abbracciava, nell’alveo di un’autorità esercitata direttamente dal re e dalla regina, sia Michele da Cesena e i michelisti sia un orientamento che rimanda ai «fratres de paupere vita» e il cui principale esponente era Filippo di Maiorca. L’indirizzo del francescanesimo in Napoli e le caratteristiche sue proprie risultano evidenziati con incisività dai processi contro i Minori Andrea da Gagliano e Pietro *de Cadeneto* e dagli eventi che li precedettero¹⁰⁷. Cominciamo da questi ultimi.

In risposta alla presa di posizione di Sancia e del *commentarium* inviato, Giovanni XXII nell’agosto del 1331 informò il re di averle trasmesso la *Ex contentis in Scripturis*, con la speranza che, se la regina fosse stata ben consigliata, avrebbe accettato le determinazioni papali sulla povertà evangelica¹⁰⁸. Questa era stata consegnata personalmente alla regina da Guiral Ot, tanto vicino alle vedute di Giovanni XXII in materia di povertà evangelica quanto invisibile a Sancia che già non gli aveva risparmiato dure allusioni¹⁰⁹. Il papa raccomandò proprio il ministro generale all’attenzione di Roberto e chiese al re di assisterlo «viriliter et potenter» nell’esecuzione

¹⁰⁷ E. PÁSZTOR, *Il processo di Andrea da Gagliano*, in *Archivum franciscanum historicum*, 48 (1955), pp. 252-97: a p. 257 la studiosa notava opportunamente e con acume che quanti discussero per difendere o incolpare Andrea da Gagliano «non si sono resi conto che il vero significato di questo documento non riguardava solo la persona di Andrea, ma l’indirizzo del francescanesimo dominante a Napoli, e l’ambiente della corte, dove quest’indirizzo trovava il terreno fecondo per svilupparsi». Per MUSTO, *Queen Sancia* cit., p. 200, la sede apostolica utilizzò il processo come un «oblique method» per colpire la regina. Per le fasi del processo cfr. PÁSZTOR, *Il processo* cit., pp. 259-63. Ed. EUBEL in *Bullarium franciscanum* cit., VI, app. I, pp. 597-627 (già parzialmente ed. F. EHRLE, *Der Prozess gegen Fr. Andreas von Galiano*, in *Archiv* cit., IV, pp. 82-95); PÁSZTOR, *Il processo* cit., pp. 266-297. Si leggano le osservazioni di DOUIE, *The Nature* cit., pp. 184 s. Su Andrea, cfr. E. PÁSZTOR, *Andrea da Gagliano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, III, Roma 1961, coll. 96-98. Non mi soffermo su Pietro *de Cadeneto*: alcune notizie si troveranno in PÁSZTOR, *Il processo* cit.

¹⁰⁸ Cfr. sopra, nota 82.

¹⁰⁹ Nella lettera ai frati del capitolo di Perpignan: cfr. sopra, nota 106.

dell'ufficio in ragione del quale Guiral Ot si era recato nella capitale del Regno¹¹⁰: [281] in primo luogo si trattava – ma ciò non viene detto nella *Ex contentis* – della conduzione di una prima inchiesta su Andrea da Gagliano, cappellano di corte e intimo della coppia regia nonché incaricato della *cura animarum* del monastero delle clarisse del Corpo di Cristo in Napoli, dalla quale risultarono una serie di accuse fatte registrare in un *quaternus* e riassumibili in contravvenzioni alla disciplina sancita dalla Regola, in posizioni assimilabili a quelle dei michelisti e in un influsso negativo sulla devozione della regina e su Filippo di Maiorca¹¹¹.

Dalle dichiarazioni di Andrea da Gagliano prodotte in occasione di tale prima inchiesta, risulta che a Sancia era tributata dal suo cappellano un'autorità sul governo dei frati di fatto ampia, perfino superiore a quella dello stesso ministro generale che interrogò il frate minore. Andrea, infatti, interpellato da Guiral Ot «per iuramentum et obedientiam salutarem», rifiutò di rispondere a un quesito vertente sui suoi rapporti con Michele da Cesena «nisi prius loqueretur cum domina regina»¹¹². È

¹¹⁰ *Ecce fili carissime* del 19 agosto 1331; *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 924, p. 504 (cfr. anche *ibid.*, n. 932, p. 508 e nota 4). Qui Giovanni XXII ammonisce il re a fare in modo che fosse resa di dominio pubblico una lettera apostolica, solo consegnata ai destinatari ma non fatta pubblicare. Già prima di questa data, l'8 luglio, il papa si era lamentato della mancata pubblicazione del documento in questione – qui detto relativo ad un *negotium fidei* – per l'influsso di ragioni agitate dall'«hereticus ille», Michele da Cesena (*Dilecto filio nobili*, *ibid.*, n. 916, p. 502): gli ostacoli posti dal re all'amministrazione della giustizia ecclesiastica sono ancora una volta relativi alla questione michelista e non agli spirituali, come ha frainteso VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 68 s. (più correttamente DOUIE, *The Nature* cit., p. 184).

¹¹¹ Prima della lettera al re, si era manifestata, nell'aprile del 1331, la colpa che la sede apostolica attribuiva a esponenti del “francescanesimo napoletano”. La regina aveva richiesto ai responsabili dei conventi degli Ordini mendicanti di Napoli di condurre in tutta fretta una inchiesta per smentire che nella capitale del Regno «religiosi de ordine Mendicantium» predicassero contro la costituzione papale sulla povertà evangelica e in difesa di Ludovico il Bavaro, cosa ritenuta scontata da Giovanni XXII in una lettera a Sancia e a proposito della quale il papa si era detto turbato; cfr. l'ed. in PÁSZTOR, *Il processo* cit., pp. 268 s., e le risposte dei superiori dei conventi, velocissimamente inoltrate, ed. *ibid.*, pp. 269-73.

¹¹² «Item, cum generalis interrogasset dictum Andream, si miserat aliquas Michaeli, respondit, quod de isto facto non responderet, nisi prius loqueretur cum

un'importante indicazione del ruolo centrale svolto proprio da Sancia, un ruolo rilevabile in tutta evidenza soprattutto nel monastero del Corpo di Cristo, cui la regina costantemente si dedicò durante tutti gli anni trascorsi a Napoli e che poi, dopo il lutto per la morte del marito, inumato con l'abito francescano dietro l'altare principale della chiesa, divenne il suo luogo di ritiro¹¹³. Tale autorevolezza di Sancia è per altra via ribadita nel *quaternus* della prima inchiesta, ove leggiamo che la regina disponeva delle stesse cariche del monastero e si ingeriva nell'amozione, nella nomina e negli uffici dei Minori là presenti per l'assistenza delle Clarisse, mentre il numero dei frati nel monastero era cresciuto fino [282] a dare corpo – anche questa è una indicazione di tutto rilievo – a una comunità priva di uniformità nei modi di vita: l'impressione era che vi dimorasse non una comunità religiosa omogenea, bensì, piuttosto, un coacervo di «homines diversarum sectarum» ben lungi dall'avere una medesima concezione della povertà¹¹⁴, tutti quanti, si noti, complessivamente liberi da molestie e persecuzioni¹¹⁵.

Prese perciò consistenza un altro aspetto del problema, individuabile da un punto di vista disciplinare. Antecedentemente alla conclusione del primo processo – iniziato con una citazione del novembre 1331 ad Andrea da Gagliano e Pietro *de Cadeneto* per farli comparire in

domina regina, cum tamen prius fuit expresse requisitus per iuramentum et obedientiam salutarem, quod responderet de omnibus, de quibus esset interrogatus per dictum generalem; item praecepit sibi generalis per obedientiam salutarem, quod responderet de praedictis, antequam loqueretur cum domina regina, et ipse respondit, quod non poterat respondere, donec fuisset locutus cum ea» (*Bullarium franciscanum* cit., VI, p. 610).

¹¹³ *Ibid.*, n. 232, pp. 134 s. Cfr. VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 49 ss.; MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 192 s.

¹¹⁴ Fra Gregorio da Napoli sostenne «quod frater Andrea de Galiano nimis frequentat monasterium S. Clarae propter singularitates, quas introducit in conventu, propter quas conventus non habet concordem modum vivendi in communitate, sed magis vivunt sicut homines diversarum sectarum, eo quod aliqui reputant licitum habere vinum in cellariis et licitum tenere communem vivendi modum fratrum et alii ad oppositum laborant, ut patet in facto» (*Bullarium franciscanum* cit., VI, p. 610). Cfr. VON AUW, *Angelo Clareno* cit., p. 179. Si osservi che tutte le deposizioni vennero invalidate giuridicamente nel corso del successivo processo del 1337 (cfr. ed. PÁSZTOR, *Il processo* cit., pp. 280 ss.).

¹¹⁵ Si veda in particolare il calibrato giudizio di DOUIE, *The Nature* cit., p. 211.

curia ad Avignone¹¹⁶ – Giovanni XXII, in risposta ad uno scritto di Roberto, cercò di trovare una *via media* nell'aprile del 1333 con la *Ex litteris percepimus*, dopo che nel 1332 gli aveva significato lo stupore per la presa di posizione in favore degli accusati e il disappunto per il comportamento della regina¹¹⁷. Il papa, oltre a comunicare al re che la scomunica gravante sui due frati impediva un'immediata reintegrazione nei loro uffici e richiedeva un'assoluzione formale in presenza degli arcivescovi di Napoli e Benevento e dell'abate di S. Sofia¹¹⁸, sottolineò la necessità di una regolamentazione della disciplina nel monastero del Corpo di Cristo: l'ente monastico non doveva più essere esente, come la regina aveva ottenuto, dalla giurisdizione del ministro generale, e Giovanni XXII lo sottopose direttamente alla propria autorità per due anni, durante i quali sarebbe stato rappresentato dal ministro provinciale di Terra di Lavoro¹¹⁹. [283]

Benedetto XII (1334-1342) pensò di affrontare tutta la questione con quel vigore che caratterizzò i suoi interventi, e avviò pure un nuovo processo contro Andrea¹²⁰. Ma siccome il processo fu ritenuto da Roberto non solo rivolto contro il «domesticus cappellanus», ma anche a detrimento della gloria del Regno e della regina Sancia, la corte angioina si dedicò alacrementemente alla difesa del frate Minore¹²¹. Venne pure forzato

¹¹⁶ *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 945, p. 513; allo stesso modo per Pietro de Cadeneto. Stessa data (il 13 novembre del 1331) ha la *Perduxit nuper infausti* a Guiral Ot per affidargli l'incarico più ampio di inquisire alcuni frati dell'Ordine sospetti di eresia e di ribellione contro lo stesso ministro generale.

¹¹⁷ C. EUBEL, *Bullarii franciscani epitome sive summa bullarum (...) addito supplemento*, Quaracchi 1908, n. 12, p. 317; cfr. anche *Bullarium franciscanum* cit., V, n. 970, p. 523; n. 990, p. 531; n. 1001, p. 537.

¹¹⁸ L'assoluzione ebbe poi luogo; cfr. *ibid.*, n. 1017, pp. 536 s.; *ibid.*, VI, pp. 602 s. (protocollo del giuramento di Andrea e Pietro per l'assoluzione, inserito negli atti del processo del 1337).

¹¹⁹ 18 aprile 1333, *Ex litteris percepimus*, *ibid.*, V, n. 1016, pp. 544-546; cfr. EUBEL, *Bullarii franciscani epitome* cit., n. 13, pp. 317 s.; MUSTO, *Queen Sancia* cit., pp. 191 s.

¹²⁰ Cfr. *Ad audientiam nostri*, *Bullarium franciscanum* cit., VI, n. 58, p. 45. Per quanto qui più ci interessa in relazione al pontificato di Benedetto XII, cfr. SCHMITT, *Un pape réformateur* cit., pp. 181-7. Nel frattempo, Pietro de Cadeneto era deceduto.

¹²¹ Si veda la lettera di Roberto d'Angiò ad Arnaldo de Via, diacono cardinale di S. Eustachio, per commendargli il negozio di Andrea da Gagliano. Ed. PÁSZTOR, *Il processo* cit., pp. 277-9. Nell'opinione del re, all'origine del processo stava il

l'uso inquisitorio più comune, così che ad Andrea fu lasciato un ampio margine per difendere le proprie ragioni¹²², e infine, nonostante che alle vecchie accuse costituenti ancora l'intelaiatura del nuovo procedimento se ne fosse aggiunta un'altra – di nuovo vertente su contatti con i michelisti, perché la regina, anche tramite il frate gaglianesse, aveva appoggiato un gruppo di questi che dalle Marche si era rifugiato nel Castello di Lettere, presso Castellammare di Stabia¹²³ –, Andrea fu assolto nel luglio del 1338 dal momento che non si poté, o non si volle, provare la sua comunanza con Michele da Cesena.

Contemporaneamente a questo in fondo riverente confronto ufficiale tra la sede apostolica e la corte angioina, Benedetto XII – lo stesso Jacques Fournier che nel suo ufficio di inquisitore si era occupato di recente e per due volte del processo per “beghinismo” di Adhémar de Mosset, il cavaliere del Roussillon in stretti rapporti con Filippo di Maiorca¹²⁴ – si espresse senza reticenze nel 1336 sulla presenza di «fratres de paupere vita» in quella comunità francescana stanziata nel monastero del Corpo di Cristo già presentataci nell'inchiesta del 1331 come un insieme di «sette»¹²⁵. Inoltre, il papa agì nel 1337 più radicalmente del suo predecessore anche per regolare la disciplina nel monastero e prese provvedimenti miranti a dissolvere l'eterogenea e varia comunità francescana: pur mostrandosi favorevole ad assecondare l'impegno di Sancia verso nuove fondazioni di clarisse¹²⁶, [284] abolì completamente l'assetto giuridico di fatto raggiunto dal monastero napoletano, non confermando nessuno dei privilegi papali per

«diffidens livor» vigente tra i frati e i superiori dell'Ordine, ciò che rimanda ancora alla crisi di vertice dell'Ordine.

¹²² Cfr. PÁSZTOR, *Il processo* cit., pp. 265 s.

¹²³ *Bullarium franciscanum* cit., VI, p. 611.

¹²⁴ Cfr. sopra, nota 88, e POU Y MARTÍ, *Visionarios* cit., pp. 157 ss.; SCHMITT, *Un pape* cit., pp. 148-61.

¹²⁵ *Habet fide dignorum* del 24 giugno 1336, *Bullarium franciscanum* cit., VI, n. 30, p. 18: il papa ammonì il re a non tollerare più che nel Regno trovassero aiuto e accoglienza i condannati «fratres de paupere vita», a cacciarli dai conventi nei quali risiedevano – il monastero del Corpo di Cristo ma anche altri conventi francescani della provincia di Terra di Lavoro – e a far sì che fossero sottoposti a giudizio.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, n. 63, p. 48, per il monastero di Clarisse ad Aix-en-Provence nel 1337; *ibid.*, n. 84, p. 56, per S. Croce a Napoli.

esso ottenuti tramite la regina, e ordinò che per il futuro non vi fossero accolti più di sei Frati Minori¹²⁷.

Proprio il regio monastero delle clarisse del Corpo di Cristo in Napoli potrebbe essere assunto quale emblema del «francescanesimo di corte» di questi anni. A integrazione della conclusione abbozzata nel precedente paragrafo, si potrebbe aggiungere che Roberto e Sancia, serrati nella difesa di un ideale di francescanesimo sostanzialmente identificato nell'assetto fissato dalla *Exiit qui seminat* di Niccolò III, nel contempo polemizzarono – pur nella diversità dei toni che caratterizzarono gli interventi dell'uno rispetto a quelli dell'altra – contro le costituzioni di Giovanni XXII che tale assetto abolivano e accolsero sotto la loro protezione una pluralità di indirizzi, di segno diverso, della dissidenza francescana. Al di là delle minute riprese testuali da autori di area spirituale, tanto rincorse da alcuni studiosi negli scritti di Roberto e di Sancia, si può ritenere, quale dato di fatto, che i regnanti intesero sostenere ciò che loro stessi si rappresentavano come Ordine francescano con il correlato ideale centrale di povertà evangelica¹²⁸, indipendentemente dalle sue frammentazioni e dalle «prassi di devozione» di singoli o di gruppi¹²⁹. Era di secondaria importanza e forse anche indifferente che tale ideale si trovasse cristallizzato anche giuridicamente nelle forme stabilite dalla *Exiit*, o che fosse caldeggiato con il sentito intento di aderire più strettamente alla Regola e alle intenzioni del fondatore. Prossimità ai michelisti e ricezione di ispirazioni – e di testi, negli scritti – di matrice “spirituale” potevano essere praticate simultaneamente, senza che ciò fosse avvertito da Roberto e da Sancia come una contraddizione¹³⁰. Ricontro ne è proprio quel «francescanesimo di corte» che abbiamo incontrato, pluriforme nelle sue ispirazioni, non irreggimentato dalla volontà di re-

¹²⁷ *Benigne receptis*, *ibid.*, n. 52, pp. 42 s. Per i precedenti privilegi si vedano soprattutto i nn. 581, 618, 1016, *ibid.*, V.

¹²⁸ «Ut defenderet Ordinem beati Francisci», aveva anche esplicitamente scritto Sancia nella lettera del 1334 al capitolo generale della Porziuncola: *Chronica XXIV generalium* cit., p. 509.

¹²⁹ Cfr. sopra, p. 273.

¹³⁰ Una marcata contraddizione vi intravede invece SABATINI, *Napoli Angioina* cit., p. 62.

golamentazione della Chiesa e sviluppatosi all’ombra dell’autorità regia, un francescanesimo di cui i regnanti formalmente vollero comunque difendere e proclamare l’ortodossia, [285] ferma restando la volontà di non giungere per questioni religiose a una frattura incompatibile con il papato¹³¹.

Tutto ciò si è voluto intendere con l’espressione «francescanesimo di corte», nel quale si potrebbe vedere anche una proiezione di quell’«eclettismo» che si configurò quale caratteristica culturale dominante nel re e negli indirizzi della stessa corte angioina¹³². Una caratteristica che, in merito al nostro tema specifico, significò assenze di prese di posizione contro gli spirituali e/o i «fratres de paupere vita» e nemmeno contro i loro oppositori, quali ad esempio, oltre al già citato Michele da Cesena, il vescovo di Castellamare (1326) e poi arcivescovo di Amalfi Landolfo Caracciolo, o Guglielmo di Sarzano, che insegnò a Napoli tra il 1316 e il 1327. Significò pure la possibilità di abbracciare sia personaggi della dissidenza francescana profondamente permeati di escatologismo sia gli avversari più intransigenti di quest’ultimo, come Agostino d’Ancona, consigliere e cappellano del re nel 1322 e a Napoli fino alla sua morte, nel 1328¹³³. Siccome, però, si sta trattando di un Ordine religioso la cui crisi di vertice, d’autorità e dottrinale, raggiunse in questi anni punte altissime, si dovrà tenere conto, allora, anche di un altro importante fattore: l’esistenza di una tale pluralità di indirizzi tra i Minori, da una parte, e l’esercizio di quella autorevolezza da parte di Sancia che scalzava chi l’Ordine avrebbe dovuto governare, dall’altra, era già tutta implicite al livello della stessa vita religiosa e istituzionale dei Francescani¹³⁴.

¹³¹ Cfr. VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., p. 90. Un senso anche «politico» della contrapposizione di Roberto in merito a questi temi “francescani” vi legge VITOLO, *Il regno angioino* cit., pp. 50, 62 s. Cfr. anche B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1944, p. 83.

¹³² Cfr. BARBERO, *Il mito* cit., p. 144.

¹³³ Non mi soffermo su questi personaggi. Sommarariamente cfr. SABATINI, *Napoli angioina* cit., pp. 62-4 (sempre però nel quadro di una formulazione delle contraddizioni che avrebbero permeato la corte angioina), e le osservazioni di BARBERO, *Il mito* cit., p. 146.

¹³⁴ Si vedano anche le conclusioni cui mi ha condotto l’analisi sulle vicende della santità di Chiara di Montefalco in rapporto all’Ordine francescano tra il 1290 e

Concludo con un accenno a quanto avvenne in seguito. La morte di Roberto nel 1343, preceduta da quella di Filippo di Maiorca, e l'ingresso di Sancia in monastero, poi raggiunta da Roberto di Mileto, segnarono la fine di quella protezione regia che aveva favorito lo sviluppo di un francescanesimo pluriforme. La regina, riavvicinata al papato nella persona di Clemente VI (1342-1352) ma ancora segretamente salda sulla linea michelista¹³⁵, morì nel 1345. Forse nel [286] 1350 alcuni gruppi di dissidenti – irrimediabilmente improprio è ora l'uso del termine “spirituali” – passarono nelle regioni circoscrutte a Roma¹³⁶, e nel 1362, quando si svolse un processo contro Luigi di Durazzo¹³⁷, tra quelli che erano ancora nel Regno, risultano individuabili almeno due gruppi principali, entrambi detti di «fraticelli» e ormai totalmente coinvolti nell'opposizione contro i papi giudicati eretici da Giovanni XXII in poi, entrambi ben lontani dalle posizioni di un Angelo Clareno (†1337)¹³⁸. Uno era capeggiato dal vescovo Tommaso di Aquino, era di impronta più radicale e non riconosceva come

il 1331, in *Cristianesimo nella storia*, 16 (1995), pp. 485-520 [si veda ora, in questo stesso volume, cap. 5].

¹³⁵ Cfr. anche VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., pp. 88-90. Il papa concesse pure che nel giorno della festa del santo angioino, Ludovico di Tolosa, fosse disposta un'indulgenza, analogamente a quanto stabilito per Francesco d'Assisi e Antonio di Padova (*Bullarium franciscanum* cit., V, n. 182, p. 105). Dopo la morte di Sancia, Clemente VI chiese che fosse inviato ad Avignone «unus fardellus de libris et scripturis factis et compositis per damnatae memoriae Michaellem de Caesena haereticum suosque complices et sequaces et rebus aliis in eodem fardello plicatis post obitum cla. me. Sanciae reginae Siciliae in sacristia monasterii de Neapoli ordinis S. Clarae inter quaedam alia per eandem reginam ibidem deposita repertus extitit et per dilectas in Christo filias (...) abbatissam et sororem eiusdem monasterii conservatur» (*Bullarium franciscanum* cit., VI, n. 384, pp. 187 s.). Cfr. DOUIE, *The Nature* cit., p. 186.

¹³⁶ VON AUW, *Angelo Clareno* cit., p. 288.

¹³⁷ Cfr. F. TOCCO, *Un processo contro Luigi di Durazzo*, in ID., *Studi francescani*, Napoli 1909 (Nuova biblioteca di letteratura storia e arte, 3), pp. 496-502, 339-352 (già in *Archivio storico per le provincie napoletane*, XII, 1): pp. 339-346. Per intero ed. F. EHRLE in *Archiv* cit., pp. 95-104 (il testo, pp. 96-102). Cfr. anche VAN HEUCKELUM, *Spiritualische Strömungen* cit., p. 87.

¹³⁸ Si ricordi, esemplarmente, la lettera III, scritta tra il 1318 e il 1323, in ANGELI CLARENI *Opera*, I, pp. 12-7: «De Ecclesia et sacramentis et auctoritate et fide

valide le ordinazioni effettuate all'interno della Chiesa; l'altro, più mitigato e non contrario a riceverle da un qualsiasi prelato, discendeva da Filippo di Maiorca e si sceglieva un proprio “ministro generale”¹³⁹. Dopo essersi arreso in Napoli alla fine della rivolta contro i suoi cugini, la regina Giovanna e il re Luigi di Taranto, Luigi di Durazzo fu processato da un collegio inquirente orientato in favore dei regnanti per le sue aderenze ai suddetti gruppi di fraticelli cui aveva dato rifugio a Monte S. Angelo in Puglia¹⁴⁰: terminata la stagione di Roberto e di Sancia e svanito il loro anche personale – e [287] ciò non può essere negato – coinvolgimento nelle questioni legate all'Ordine francescano, passati i momenti di maggiore intensità e pregnanza della discussione sulla povertà evangelica¹⁴¹, l'accusa di collegamenti

male sentire, spernere et iudicare prelatorum auctoritatem et vitam frangere et scindere fidei et Ecclesie unitatem vel caritatem, curam animarum arroganter et insipienter assumere, animaliter et damnose contra Christi spiritum et fidelium subversione et scandalum segregari et superiorum regimen contemnere et correctionem et disciplinam: hec Ecclesia et Deus odit, hec Christo et et suis fidelibus sunt inimica, hec Spiritui Sancto et catholicis omnibus adversantur, sanctis angelis contrariantur».

¹³⁹ Si legga la deposizione di frate Giacomo *de Afflicto de Scalis* al processo contro Luigi di Durazzo, ed. TOCCO, *Un processo* cit., pp. 346-352, e EHRLE in *Archiv* cit., IV, pp. 97 ss. Un terzo gruppo compare nella deposizione di fra Novello *de Roccabante*, dove si parla di altri frati seguaci di un certo frate Angelo, non sicuramente identificabili nel Clareno, sui quali il teste non sa dire nulla (*ibid.*, p. 97: «alii vocantur de fratre Angelo, de quibus non scit septam vel opinionem eorum»).

¹⁴⁰ TOCCO, *Un processo* cit., p. 342.

¹⁴¹ Su tutt'altro piano del discorso, si leggano, comunque, le osservazioni di TOGNETTI, *I fraticelli* cit., pp. 129 s.: «In realtà per gli uomini di questo secolo la povertà aveva senso soltanto come elemento della vita religiosa (...). A chi restava nel secolo i fraticelli non davano alcuna speranza di perfezione, solo la possibilità di ammirare il loro comportamento e di riconoscere in loro il vero ordine francescano (...). Presso i secolari lo stesso ideale della povertà provocò anche indifferenza o repulsione». *Ibid.*, p. 132: «Qualche briciola del dibattito teologico giungeva dunque nel mondo secolare (...) ma il rigorismo non vi riscuoteva affatto simpatie unanimi, e il riconoscimento realistico delle esigenze umane si valeva di frammenti di quel dibattito per chiarire i suoi scopi e difenderli meglio».

I. ATTRITI

con i “fraticelli” – dei quali man mano diviene sempre più difficile seguire la storia nel Regno e le mutazioni dottrinali – servì soprattutto ad aggravare la già difficile condizione di un nemico della corona angioina, all’insegna del rispetto dell’ortodossia.

I Francescani e la santità femminile. Il caso di Chiara da Montefalco tra il 1290 e il 1331^{*}

1. Papato, Ordine francescano e santità tra Due e Trecento

Per Ludovico da Tolosa, ascritto da Giovanni XXII al catalogo dei santi della Chiesa il 7 aprile 1317, l'Ordine francescano non assunse alcuna posizione: anche se patrocinatore presso il pontefice fu il cardinale francescano Matteo d'Acquasparta, ad assumersi le alte spese necessarie per mettere – e mantenere – in movimento la pesante macchina burocratica pontificia e a farsi promotore della causa fu Carlo II, re di Sicilia e conte

^{*} Questo saggio è risultato dall'ampliamento di una relazione tenuta al Convegno di studi organizzato in occasione dell'VIII Centenario della nascita di s. Chiara d'Assisi (Nardò, 12-13 novembre 1993, Monastero di s. Chiara). Elenco delle abbreviazioni utilizzate: Berengario = A. SEMENZA, *Vita sanctae Clarae de Cruce ordinis eremitarum s. Augustini ex codice Montefalconensi saeculi XIV desumpta*, Città del Vaticano 1944 (già in *Analecla Augustiniana* 17, 1939-40); Piergili = B. PIERGILI, *Vita della b. Chiara detta della Croce da Montefalco dell'Ordine di s. Agostino*. Descritta dal sig. Battista Piergili da Bevagna (...). In Foligno, Appresso Agostino Alterii, 1640; *Processo* = E. MENESTÒ, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, con la prefazione di C. LEONARDI e un'appendice storico documentaria di S. NESSI, Firenze 1984 (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 14. Agiografia umbra, 4); *Relatio* = *Relatio em.orum patrum cardinalium de vita ac miraculis b. Clarae, recitata in S. Concistoro coram sa. me. Joanne XXII*, in T.M. MARTINELLI, *Sacra Rituum Congregationi particolari, em.mo ac rev.mo domino T.M. Martinelli relatore, Spoletana canonizationis b. Clarae de Monte Falco monialis ordinis s. Augustini. Positio super miraculis*, Roma 1881, XI, pp. 91-177. Ringrazio Roberto Rusconi per le sue puntuali osservazioni e suggerimenti.

di Provenza¹. Ciò avvenne [486] anche perché si era già affermata la tendenza dell'Ordine a gestire direttamente la memoria dei propri santi, indipendentemente dalle canonizzazioni papali: una tendenza che, avviata alla metà del Duecento e documentata dal *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum* attribuito a Tommaso da Pavia, si consolidò compiutamente nei primi decenni del Trecento in uno specifico genere letterario, i *catalogi sanctorum*, nel quale i frati santi venivano radicati nel loro luogo di tumulazione, quasi a fondare sacralmente i singoli insediamenti².

Sull'interesse dell'Ordine francescano per la gestione istituzionale della santità francescana femminile può già essere indicativo lo spazio, alquanto angusto e dominato soprattutto da Chiara e Agnese d'Assisi, che alle donne in fama di santità del "secondo Ordine" viene dedicato nelle *summae* trecentesche – anche agiografiche – dei Minori, sia quelle in forma di *Chronica* quale l'opera attribuita ad Arnaldo da Sarrant, sia altre più omogenee per impianto letterario e teologico come il *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Iesu*³. Si rammenti, inoltre,

¹ La gestione della santità ufficiale al suo grado supremo è già stata analizzata nella nota opera di sintesi sulla santità basso-medioevale di A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), del quale è disponibile in traduzione italiana, per i tipi de Il Mulino, un'edizione non integrale, ma con un aggiornamento bibliografico fino al 1987. Per quanto concerne invece la santità specificamente francescana, è stata avanzata una proposta di individuazione di alcune delle linee portanti dei rapporti tra il Papato, l'Ordine e le santità che in quest'ultimo si espressero, a partire da quella dello stesso Francesco d'Assisi: R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20), cui rimando per la bibliografia in proposito. Su Ludovico da Tolosa cfr. *ibid.*, pp. 109-111; rimane fondamentale E. PÁSZTOR, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)*, Roma 1955 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici, 10), in particolare pp. 7-34.

² Cfr. PACIOCCO, *Da Francesco* cit., pp. 81-123.

³ Sulle compilazioni trecentesche si veda, innanzitutto, E. MENESTÒ, *Dagli "Actus" al "De conformitate". La compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco*, in *I francescani nel Trecento. Atti del XIV convegno internazionale [della S.I.S.F.]* (Assisi 16-17-18 ottobre 1986), Perugia 1988, pp. 41-68. Cfr. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, in *Analecta Franciscana*, III, Ad Claras

che nella seconda metà del '200 e per tutto il '300 la Curia pontificia non pronunciò sentenza di canonizzazione su nessuna francescana in odore di santità – ad eccezione del caso rappresentato da Chiara di Assisi e dalla sua ascrizione al catalogo dei santi universali del 1255, di tutt'altro contesto storico⁴ –, e tanto meno ciò avvenne nei riguardi di alcuna [487] donna più o meno collegata alla “corrente” francescana, magari anche con un culto locale già stabilmente affermato⁵.

D'altra parte, se non al disinteresse, a un interesse certamente piuttosto limitato per la santità femminile francescana dovette contribuire l'approfondirsi del divario tra il ramo maschile e quello femminile del francescanesimo, quando, terminata la stagione della *fraternitas* iniziale, ciascuna esperienza – la maschile e la femminile – andò inserendosi nel posto che le spettava secondo quanto stabilito dalla tradizione istituzionale della Chiesa di Roma. Da ricordare sono anche le difficoltà di rapporto tra i suddetti due rami: sono istruttive la riluttanza ad assumere la *cura monialium* fin dalla seconda metà del XIII secolo, e le conseguenti raccomandazioni pontificie a un Ordine francescano poco o a denti stretti disposto ad assumersi il “peso” delle consorelle in Francesco. Tutto ciò testimonia sufficientemente l'esistenza di un problema

Aquas 1897, pp. 173-83, e BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, *ibid.*, IV, Ad Claras Aquas 1906, pp. 351-9.

⁴ Sulla canonizzazione di Chiara rimando a G. LA GRATA, *La canonizzazione di Chiara*, in *Chiara di Assisi*. Atti del XX Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1992), Spoleto 1993 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e dei Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 3), pp. 299-324.

⁵ A. VAUCHEZ, *L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti dei VII convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi, 11-13 ottobre 1979), Assisi 1980, pp. 315-337, 317; ID., *La sainteté en Occident* cit., pp. 89, 136, 244 s., 313, 438. Si legga inoltre quanto detto da E. PÁSZTOR, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi (Città di Castello, 27-28-29 ottobre 1982), a cura di R. RUSCONI, Firenze-Perugia 1984 (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 12), pp. 29-65, 61.

ormai formalizzato, istituzionale, espressosi in oscillazioni che perdurarono nella teoria e nei fatti fino all'imposizione di Bonifacio VIII che, con la *Quasdam litteras* del 4 giugno 1296, stabilì l'affidamento della *cura monialium* all'Ordine: un problema di rapporto che proprio nei fatti, però, continuò a riproporsi, dal momento che molti monasteri del secondo Ordine vennero fondati dopo questa data sotto la giurisdizione degli ordinari diocesani⁶.

Enunciati sommariamente tali quadri generalissimi, in bilico tra Papato e Ordine minoritico nei loro rapporti con la santità maschile e femminile francescana e non, è opportuno, in primo luogo, constatare [488] l'assenza di un appoggio da parte di due eminenti istituzioni nei riguardi di una delle più significative santità femminili tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento, Chiara da Montefalco: da parte papale, nella persona di Giovanni XXII, la pratica di canonizzazione apostolica dopo la *Relatio* dei tre cardinali del 1331 si arenò senza lasciare nelle fonti tracce esplicite che ci consentano di individuare i motivi che portarono all'impasse; da parte minoritica è opportuno sottolineare che l'Ordine non fu in realtà interessato ad assumere una qualsiasi posizione, e ciò indipendentemente dal fatto che Chiara fosse o meno francescana o di area francescana, oppure agostiniana⁷.

⁶ Cfr., in generale, R. MANSELLI, *La Chiesa e il francescanesimo femminile*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo* cit., pp. 239-261. Da tenere in conto le osservazioni di R. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, *ibid.*, pp. 265-313. Ancora utile è Z. LAZZERI, *Documenta controversiam inter fratres Minores et Clarissas spectantia (1262-1297)*, in *Archivum franciscanum historicum*, 3 (1910), pp. 664-679; 4 (1911), pp. 74-94.

⁷ Per un falso problema storiografico, Chiara da Montefalco è stata detta talune volte francescana o di area francescana, talaltre agostiniana. Il problema ha le sue radici in un'annosa questione: rimando a C. ALONSO, *Storia di una polemica*, in *La spiritualità di s. Chiara da Montefalco*. Atti del I convegno di studio (Montefalco, 8-10 agosto 1985), a cura di S. NESSI, Montefalco 1986 (Centro di spiritualità agostiniana e clariana. Pubblicazioni, 1), pp. 217-235. Singolare la vicenda di uno studioso, pronto a tornare manifestamente sui propri passi: dall'ipotesi della francescanità di Chiara ad una serrata affermazione del riconoscimento dell'«originalità di Chiara (...) nell'ordine e nella spiritualità agostiniana» che lascia poco o nessuno spazio ai Francescani: «perché il ruolo da essi svolto nella sua vita e in quella del suo monastero restò sempre marginale e privo di peso. Perciò quella loro presenza, fonte di tante deduzioni fantasiose, all'esame dei

2. La santità di Chiara e i Francescani

Il 22 agosto 1308, cinque giorni dopo la morte di Chiara, le autorità laiche di Montefalco congregate nel Comune istruirono a proposito dei segni della santità della loro concittadina un “processo”, il quale, più che costituire un interessante episodio di “ingerenza” del potere civile in cose ecclesiastiche, rappresenta la prima testimonianza autenticata giuridicamente dell'*inventio* miracolosa [489] dei simboli della passione di Cristo e trinitario, rispettivamente nel cuore e nella cistifellea della santa. Giovanna, succeduta alla morte di Chiara quale badessa del monastero di S. Croce in Montefalco, e le sue consorelle «pubbliche ad Sancta Dei Evangelia iuraverunt» sia sulla veridicità del rinvenimento dei simboli cristologici – una croce «de carne ad modum Thau» nel lato destro del cuore, una frusta con cinque code in quello sinistro e, in una cavità di questo stesso, la lancia ed i chiodi – e di «tres lapides (...) rotundi» nella cistifellea, sia sulle buone ragioni che le avevano condotte alla decisione di sottoporre ad autopsia le spoglie mortali di Chiara subito dopo la sua morte: per volontà divina e su indicazione della stessa religiosa che avrebbe affermato di avere la croce di Cristo «infixa cordi»⁸. Il Comune di Montefalco si attivò subito per contribuire

fatti si riduce a nulla». Mi riferisco ai saggi di S. NESSI, *S. Chiara da Montefalco e il francescanesimo*, in *Miscellanea francescana*, 69 (1969), pp. 369-408, e ID., *Una questione posta e risolta male*, in *La spiritualità di s. Chiara da Montefalco* cit., pp. 237-55 (le citazioni da pp. 255 e 248; a questo contributo rimando per altre indicazioni bibliografiche non contenute in questa nota). Serena e obiettiva è la posizione di G. CASAGRANDE, *Movimenti religiosi umbri e Chiara da Montefalco*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Atti del quarto Convegno di studi storico ecclesiastici organizzato dall'Archidiocesi di Spoleto (Spoleto, 28-30 dicembre 1981), a cura di C. LEONARDI, E. MENESTÒ, Perugia-Firenze 1985 (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 13. Agiografia umbra, 3), pp. 53-70: 61, 70. Cfr. anche C. LEONARDI, *Universalità di Chiara da Montefalco. Ipotesi agiografica e programma editoriale*, in *Processo* cit., pp. XV-XVII; ID., *Chiara e Berengario. L'agiografia sulla santa di Montefalco*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo* cit., pp. 382-4.

⁸ L'originale del “processo” ordinato dal Comune di Montefalco e rogato dal notaio imperiale *Angelus Ioannilli* di Montefalco è andato perduto, ma se ne trova una trascrizione nel volume che contiene la *Relatio*, parte III, pp. 51-4; da questa riprende S. NESSI, *Chiara da Montefalco badessa del monastero di S. Croce. Le*

a fondare la santità di Chiara, garantendo l'autenticità dei rinvenimenti miracolosi, forse perché essa era stata contestata – lo si vedrà – solo due giorni prima dal francescano Pietro Salomone al cospetto del vicario del vescovo di Spoleto Pietro Paolo Trinci (1307-1329), Berengario di Saint-Affrique. Paradossalmente, proprio l'intervento di uno dei detrattori della santa provocò, o quantomeno contribuì a provocare, l'intervento del vicario vescovile che, da severo inquisitore dei fatti montefalchesi, divenne uno dei più fervidi sostenitori della santità di Chiara, oltre che suo agiografo.

La “biografia” di Chiara da Montefalco composta da Berengario di Saint-Affrique può essere compresa nel suo effettivo valore solo se viene contestualizzata in un complesso intricarsi di documenti, relazioni, atti processuali e vicende istituzionali che travalicano la storia personale della santa⁹: la stesura della vita venne iniziata [490] nel 1315, al termine del primo processo informativo organizzato dallo stesso Berengario dietro delega vescovile¹⁰, e fu ultimata solo dopo il 1317, anno in cui il cardinale Napoleone Orsini chiuse la «prima inquisitio facta in Curia» e stilò il rapporto da consegnare a Giovanni XXII¹¹. Il 25 ottobre 1317 la cancelleria

sue testimonianze, i suoi “dicti”, Montefalco 1981 (Documentazione clariana antica, 1), pp. 48-56. La dinamica dei rinvenimenti non è narrata in questo documento: cfr. Berengario, pp. 60-4.

⁹ Nel 1981 le celebrazioni per il centenario della canonizzazione di Chiara hanno offerto ad alcuni studiosi l'occasione per riaffrontare problemi datati e per impostarne di nuovi: cfr. *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo* cit. Da qui anche l'avvio dei lavori di edizione critica di fonti importanti, già parzialmente concretizzatisi nella pubblicazione di quanto conservato degli atti del processo di canonizzazione. Si attende ancora l'edizione annunciata (cfr. LEONARDI, *Universalità di Chiara* cit., pp. XII-XIII) delle altre fonti inedite o editate con insufficiente rigore critico e indispensabili per lo studio di Chiara e delle vicende e problemi connessi alla sua esperienza religiosa e alla sua santità.

¹⁰ Gli atti del primo processo informativo sono purtroppo andati perduti, ma la lacuna non è irreparabile, perché può essere in parte colmata con gli atti del processo dei 1318-19: cfr. E. MENESTÒ, *Problemi per un'edizione critica della vita di Chiara da Montefalco scritta da Béranger de Saint-Affrique*, in *La spiritualità di S. Chiara da Montefalco* cit., p. 208.

¹¹ Per quanto concerne la vita di Chiara scritta da Berengario, in questa sede si utilizzerà l'edizione – diplomatistica e non critica – di A. SEMENZA, basata sul

del pontefice datò da Avignone la lettera *Magna nobis exultationis*, con la quale si stabiliva che fosse istruito il processo apostolico per la canonizzazione di Chiara, *sindicus* e *procurator* della causa Berengario. Al fine di arginare i costi altissimi della procedura apostolica in ragione della «povertà» delle monache di S. Croce, Giovanni XXII il 22 marzo 1318 invitò con la lettera *Dudum nobis* i giudici apostolici a non chiedere, per l'attività di ciascuno, più di due fiorini d'oro giornalieri¹².

Per la santità di Chiara non si attivarono solo le autorità e la burocrazia ecclesiastiche dai suoi organi di base, un vicario episcopale, [491] fino al vertice ultimo, il pontefice. Anche i Francescani furono attori di primo piano: affollarono i fatti che seguirono la morte della santa e il processo informativo e quello apostolico; presero inoltre parte alla stesura della *Relatio* dei tre cardinali, che nel 1331 esauriva il lungo *iter* necessario

codice n. 2 del monastero di S. Chiara in Montefalco, con interpolazioni su ratura più tarde rispetto alla confezione del codice e collegate alla polemica sull'“agostinianità” o “francescanità” della santa. Su tale edizione, sulle precedenti del Faloci Pulignani e del De Töth, sui manoscritti che tramandano la *vita* di Chiara scritta da Berengario e anche per la datazione di essa, si rimanda a MENESTÒ, *Problemi per un'edizione* cit., pp. 203-13. Per una proposta impegnata a rintracciare il modello agiografico utilizzato da Berengario (la *vita* di Maria d'Oignes di Giacomo da Vitry) rimando al saggio di R. GUARNIERI, *La “vita” di Chiara da Montefalco e la pietà brabantina del '200. Prime indagini su un'ipotesi di lavoro*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo* cit., pp. 305-67. Cfr. anche LEONARDI, *Clara e Berengario* cit., pp. 369-86; ID., *Menzogne agiografiche. Il caso di Chiara da Montefalco*, in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica* (München, 16-19. September 1986), Hannover 1988 (MGH. Schriften, 33, I-V), V, pp. 433-9. Su Berengario, vicario di Pietro Paolo Trinci (cfr. C. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii Aevi*. Ed. altera, Monasterii 1913-1914, I, p. 461), oltre alle notizie raccolte da S. NESSI, *I processi per la canonizzazione di s. Chiara da Montefalco (vicende e documenti)*, in *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*, 65 (1968), pp. 103-60: pp. 110-115, 130 s., si leggano le osservazioni di GUARNIERI, *La vita* cit., pp. 340-5, 354 s.

¹² Per ovvie ragioni di spazio non mi dilungo in dettagliate descrizioni delle fasi del processo e della documentazione relativa: per gli aspetti strettamente connessi a questo saggio i riferimenti saranno offerti nelle note opportune. In generale, su tale documentazione e sul grado di completezza con cui essa è giunta fino a noi (ad esempio: non tutti gli atti al completo sono editi in *Processo*), cfr. *Processo*, XLV-LXXII, e LXX-LXXIII (tabella riassuntiva).

alle pratiche allora richieste per la canonizzazione papale; e, soprattutto, furono presenti nella vita di Chiara stessa. Se, in virtù di quanto si è detto sopra, non avrebbe senso interrogarsi sulla posizione globale, istituzionale, dei Francescani nei riguardi di Chiara e della sua santità, è però importante analizzare l'atteggiamento di alcuni gruppi di Frati Minori a questo proposito, anche perché la presenza dell'Ordine in Umbria era imponente, quasi un "monopolio" che costringeva le nuove esperienze religiose, come quella di Chiara, al confronto con i Francescani.

L'Ordine francescano contribuì fortemente, con i suoi rappresentanti umbri, a plasmare l'ambiente religioso nel quale si sviluppò l'esperienza di Chiara, così che l'affermazione del suo messaggio prima, e della sua santità poi, non poté non risaltarne condizionata: oltretutto, a complicare i rapporti di Chiara da Montefalco e la sua santità con i Francescani contribuì il fatto che l'Ordine minoritico in quegli anni fosse travagliato da una serie di fratture e di tensioni, che trovarono una decantata espressione istituzionale nella contrapposizione tra i frati della cosiddetta Comunità e gli Spirituali. Osservati i comportamenti e le azioni delle forze in campo ne potranno sortire considerazioni che contribuiranno a una riflessione sul contesto religioso in cui si sviluppò la santità di Chiara e si consumò la crisi dell'Ordine francescano tra la fine del secolo XIII e i primi decenni del XIV. Ne risulterà anche uno "spaccato" che evidenzierà la pluralità delle forze e delle posizioni, che, radicate nella vita religiosa vissuta, contribuirono ad alimentare i dissidi che sfociarono nella frattura istituzionale dell'Ordine, e nell'indebolimento del suo potere centrale per la mancanza di un punto unico, autorevole ed accetto, di riferimento.

3. La monacazione della comunità ed i cappellani e confessori francescani

La monacazione delle recluse raccoltesi intorno a Chiara da Montefalco, succeduta nel 1291 quale *rectrix* della comunità alla morte della sorella Giovanna, segnò un momento di grande importanza ^[492] che attesta come l'esperienza religiosa iniziata nel «carcer seu reclusorium» – sorto «pro procuratione et ordinatione» di Damiano, padre di Giovanna, di Chiara e anche del loro fratello Francesco, fattosi poi francescano, e trasferitasi intorno al 1281 nel luogo in cui pare che la stessa

Giovanna avesse l'intenzione di far sorgere un monastero¹³ – si fosse affermata a tal punto da rendere necessaria una regolamentazione e una trasformazione della comunità verso una istituzionalizzazione in senso monastico. Quando prese corpo l'idea della costruzione del monastero che in seguito accolse le «religiose mulieres»¹⁴, venne inaugurata un'impresa impegnativa che spinse la comunità verso l'acquisizione di una precisa fisionomia giuridica che le consentisse non solo di affrontare eventuali difficoltà – a cominciare dagli ostacoli posti dallo stesso Comune di Montefalco¹⁵ – che potevano presentarsi, ma anche di essere soggetto e oggetto dei negozi giuridici indispensabili per condurre a compimento il progetto. Da Spoleto, il 5 ottobre del 1290, il vescovo domenicano Gerardo Pigolotti (1290-1295)¹⁶ inviò una lettera, la cui arenga

¹³ Berengario, p. 12.

¹⁴ La monacazione della comunità non costituì un caso isolato. Cfr. ad esempio quanto si legge in CASAGRANDE, *Movimenti religiosi umbri e Chiara da Montefalco* cit., p. 61: anche per consimili esperienze è documentato un percorso analogo, come per le religiose del monastero di S. Caterina *de Monte Floris* presso Spoleto, dei SS. Maria e Paolo di Montefalco, e come avvenne per le compagne del carcere di Colpetroso presso Spoleto e per le recluse *de Capatis* del carcere di S. Maria Maddalena sul Monteluco (gli esempi menzionati sono collocabili tra gli anni 1278-1300). Per contestualizzare l'esperienza religiosa di Chiara sono utili i seguenti saggi: G. CASAGRANDE, *Forme di vita religiosa femminile in Italia centrale*, in *Eremitismo nel francescanesimo medioevale*. Atti del XVII convegno internazionale di studi [della S.I.S.F.] (Assisi, 12-13-14 ottobre 1989), Perugia 1991, pp. 51-94; EAD., *Movimenti religiosi umbri* cit., pp. 53-70; EAD., *Forme di vita religiosa femminile nell'area di Città di Castello nel sec. XIII*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria* cit., pp. 123-57; A. BENVENUTI PAPI, *Una terra di sante e di città. Suggestioni agiografiche in Italia*, *ibid.*, pp. 183-202, ora anche in EAD., *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 45), pp. 101-17. Per una introduzione generalissima rimando a G. BARONE, *Chiara da Montefalco (Chiara della Croce)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXIV, Roma 1980, coll. 508-12; di questa stessa studiosa si veda anche *Probleme um Klara de Montefalco*, in *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hg. von P. DINZELBACHER, R.D. BRAUER, Köln-Wien 1988 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 28), pp. 215-24.

¹⁵ S. NESSI, *Appendice storico-documentaria*, in *Processo*, pp. 515-639: p. 561, e soprattutto Berengario, p. 12.

¹⁶ EUBEL, *Hierarchia catholica* cit., I, p. 461.

inizia nello stesso modo di molti privilegi papali di quegli anni per gli enti monastici e religiosi, *Religiosam vitam eligentibus*. [493] Con essa il monastero veniva canonicamente eretto e sottoposto alla regola di s. Agostino, si concedeva che venisse fondato un «oratorium quoque cum campana» con un cimitero annesso «pro sepulturam faciendi», e si dava alle monache facoltà di «recipere in socias et sorores personas a seculo fugientes». Poco più di due anni dopo, il 22 novembre, questo stesso vescovo datò da Spoleto un altro documento, nel quale si vietava che fossero costruite altre chiese, oratori o monasteri nel raggio di 25 pertiche da S. Croce e si proibiva la recezione «in carceribus» di qualsivoglia persona senza licenza o mandato vescovile¹⁷. L'erezione canonica del monastero, che fu intitolato a S. Croce e S. Caterina, significò l'ingresso a pieno titolo della comunità religiosa in un sistema di vincoli e regolamentazioni che proiettarono le recluse in una dimensione che indubbiamente procurò a Giovanna, Chiara e alle loro consorelle maggiore prestigio e garanzie di protezione, ma che innescò, nello stesso tempo, mutazioni più o meno lente: ad esempio, la comunità avrebbe pregato ancora per un quindicennio circa secondo la consuetudine di quegli anni e di quei luoghi in uso presso le «religiose illicitate»¹⁸, ma tre anni prima della morte di Chiara e per decisione della stessa, fu adottato un breviario, onde «secundum consuetudinem Romane Ecclesie divinum officium diceretur»¹⁹.

Prima della monacazione tra le recluse e i Francescani vi erano certamente stati contatti, come mostra il caso di quel fra Severino da Spoleto cui Chiara avrebbe confessato quale peccato l'aver visto un uomo davanti all'altare mentre alzava gli occhi «pro videnda elevatione corporis

¹⁷ Si veda anche Berengario, pp. 17 s. Cfr. l'edizione del documento del 1290 in M. SENSI, *La monacazione delle recluse nella valle Spoletina*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo* cit., pp. 71-121 (pp. 95-121, appendice documentaria): pp. 105-7, che in quattro punti si discosta dalla lettura offerta da NESSI, *Chiara da Montefalco badessa* cit., pp. 14-6. Per l'altro del 1292, *ibid.*, pp. 18-20.

¹⁸ Berengario, p. 8. Per la posizione di Chiara nei riguardi della cultura scritta si leggano le osservazioni di E. MENESTÒ in *Processo*, pp. CLXXXII, in riferimento alla testimonianza n. 45 di Francesco di Damiano (*ibid.*, p. 272).

¹⁹ Berengario, p. 47.

Christi»²⁰. Dopo la monacazione la presenza dei Frati Minori divenne costante e incisiva, depositaria di funzioni e ruoli anche rilevanti, rimarcati nelle fonti: i cappellani e/o confessori di Chiara e delle sue consorelle furono francescani e con la loro presenza nel monastero di S. Croce si crearono le premesse per [494] situazioni problematiche all'interno della comunità e nei suoi rapporti con l'esterno²¹. Nel 1318-19 si andavano raccogliendo le testimonianze – prodotte oralmente e poi registrate per iscritto dai notai Spalla di Giacomo Rapondi da Lucca e Offreduccio da Spello a ciò deputati – per l'istruzione del processo apostolico di canonizzazione avviato con la *Magna nobis exultationis* di Giovanni XXII.

Tra queste, Tommasa di Angelo da Montefalco, teste n. 39 delle deposizioni per il processo apostolico e monaca tra le prime a entrare nel secondo reclusorio²², a proposito dell'articolo interrogatorio n. 147 sulla devozione di Chiara ai «sacramenta ecclesiastica, scilicet penitentiam et corpus Christi» e al «sacramentum extreme unctionis» ministrati «a catholicis sacerdotibus»²³, produsse nella sua testimonianza un interessante elenco di confessori francescani della santa. Compagno il suddetto Severino e Bonaventura da Spoleto, Andrea Tignosoni da Montefalco, Giunta da Colfiorito, Tommaso di Iacopone da Montefalco e Giovannuccio da Bevagna²⁴. Un altro elenco di questo stesso tipo è nella deposizione sullo stesso articolo interrogatorio di Francesca di Gualterio da Montefalco, una monaca entrata nel monastero di S. Croce solo due anni prima della morte di Chiara e che, perciò stesso, poté conoscere personalmente un minor numero di cappellani rispetto alla più “anziana” Tommasa: Francesca ricordò Simone da Foligno, Angeluccio da

²⁰ *Relatio*, p. 108.

²¹ Si legga anche quanto rileva NESSI, *Una questione* cit., p. 22, anche se per giungere a conclusioni, per quanto concerne i Francescani, differenti (cfr. sopra, nota 7).

²² NESSI, *Appendice* cit., p. 624: il trasferimento dal primo reclusorio fondato da Damiano di Montefalco al secondo, ubicato nel luogo in cui sorse il monastero, avvenne alla fine del 1281, quando era ancora *rectrix* la sorella di Chiara, Giovanna.

²³ *Processo*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, p. 240: l'interrogata «dixit etiam quod confitebatur aliis diversis fratribus Ordinis Minorum, secundum quod ipsimet fatres diversis temporibus veniebant ad monasterium predictum et secundum quod ipsa s. Clara diversis temporibus et frequenter confiteri volebat».

Montefalco, Tommasuccio *de loco Carceris*, e anche i sopra menzionati Giunta e Giovannuccio²⁵. |495|

Nel ricordo delle due monache vengono allora elencati più frati francescani che si avvicinavano nell'assistere le monache di S. Croce e che impartivano loro direttive e consigli spirituali in occasioni informali come colloqui, ma anche in altre vincolanti e ineludibili quali la confessione, la conseguente penitenza e l'omelia nel corso della celebrazione delle messe. In tali frangenti, che rinsaldavano le monache nella comunione con la Chiesa di Roma per mezzo dei «sacramenta ecclesiastica» ministrati dai Frati Minori – tramite certo non unico ma di indubbia rilevanza – si stabilivano contatti e comunanze religiose importanti, dei quali, tra l'altro, si volle tener conto anche nel processo di canonizzazione per la santa di Montefalco. Lo mostra il fatto che l'articolo 147, specificamente dedicato alla devozione di Chiara ai sacramenti ecclesiastici, rimandi inevitabilmente alle persone che li ministravano: Francesca, nel contesto della sua testimonianza su tale articolo venne espressamente interrogata sull'identità dei sacerdoti da cui Chiara sarebbe stata confessata e avrebbe assunto l'eucarestia²⁶. Sarebbe fuori luogo pretendere una totale concordanza dei nomi nelle deposizioni, non solo per il fatto che Francesca entrò a far parte della comunità dopo Tommasa, ma anche perché responsabile dell'obliterazione di uno o più nomi potrebbe essere stato un *lapsus memoriae* dell'una o dell'altra monaca. Ma è opportuno notare fin d'ora che tutti i Francescani menzionati in queste due deposizioni

²⁵ *Ibid.*, p. 331. Francesca, il cui padre fu anche medico di Chiara, sarebbe entrata nel monastero solo intorno al 1307 (NESSI, *Appendice cit.*, p. 614). A proposito delle due ricordate cariche di cappellano e di confessore, nel caso specifico del monastero di S. Croce, si può ritenere che grosso modo coincidessero: lo si può evincere dal fatto che quanti sono menzionati nell'elenco dei confessori, in altre testimonianze del *processus*, celebrano messa, come Giovannuccio da Bevagna (cfr. *ibid.*, p. 214), o, nella testimonianza di Francesca, confessano e somministrano a Chiara il *corpus Christi* (*ibid.*, p. 337), come Giunta da Colfiorito o da Gubbio (*ibid.*) e Giovannuccio (*ibid.*). Nella *Relatio*, p. 108, stilata da cardinali che nel monastero certo non avevano vissuto, sembrerebbe che il ruolo di cappellano fosse distinto da quello del confessore: la santa, nel caso fossero ritenuti pericolosi nella «*conversatio*» con le suore, «*cappellanos et confessores pro monasterio deputatos (...) mox faciebat licentiari a monasterio, eis inhibens ne redirent ad monasterium*».

²⁶ *Processo*, p. 337.

non esauriscono l'elenco dei cappellani e confessori appartenenti all'Ordine minoritico che entrarono nel monastero di S. Croce.

4. Chiara, i Francescani e lo Spirito di Libertà

Dagli ultimi secoli del Medioevo fino agli inizi dell'età moderna si diffuse in Europa una sorta di "quietismo", definito "Libero Spirito", che conduceva i suoi adepti piuttosto che alla mistica unione a Dio, «alla identificazione con Dio, ovvero trasformazione in Dio, totale e definitiva»²⁷. Tale identificazione mistica, entrata a [496] diversi livelli e gradi nella coscienza religiosa europea, aveva tra i suoi presupposti dottrinali il tema della totale libertà dell'anima che, proprio per il suo essere tutt'uno con Dio, era considerata padrona assoluta delle virtù e impossibilitata perciò, a peccare, quali che fossero le azioni intraprese. Nel 1310 i parigini furono testimoni del rogo di Margherita Porete – la beghina autrice del diffusissimo *Miroir des simples âmes*, un testo di riferimento per tale corrente mistica –, e questa condanna precedette di poco la definizione degli schemi inquisitoriali, fissati al concilio di Vienne (1311-12) con la condanna del Libero Spirito come dottrina eretica compendiata in otto articoli.

L'azione livellante degli schemi inquisitoriali potrebbe incoraggiare a individuare connessioni tra le varie manifestazioni del movimento, affermatosi in modo conclamato oltralpe e in area subalpina nel secolo XIV: ma poiché non è possibile documentare tali connessioni per tutte le espressioni di questo misticismo radicale, è necessario rifuggire dall'etichettare indifferenziatamente persone e gruppi che abbracciarono idee religiose consimili. La tendenza verso un misticismo "totalizzante" era generale e diffusa, e passibile in più casi di sviluppi solo a posteriori individuati come eterodossi in seguito all'indiscriminata applicazione degli schemi inquisitoriali. Sarebbe allora una forzatura, proprio per l'impossibilità di rilevare nessi storici tra le varie efflorescenze

²⁷ R. GUARNIERI, *Fratelli del Libero Spirito*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Roma 1977, coll. 633-652: 637. Cfr. anche EAD., *Il movimento del libero spirito dalle origini al sec. XVI*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4 (1964), pp. 353-708.

del movimento, «ipotizzare un rapporto storico o dottrinale di tipo settario fra le diverse realtà»²⁸.

Tra tali efflorescenze per le quali non è possibile documentare contatti con il Libero Spirito d'oltralpe, nonostante le somiglianze dottrinali, vi è lo Spirito di Libertà, che tra i secoli XIII e XIV si affermò in Umbria soprattutto ad opera di Bentivenga da Gubbio, discepolo di Gherardo Segarelli se si attribuisce credito alle affermazioni di Angelo Clareno, e personaggio ricorrente nelle fonti agiografiche su Chiara da Montefalco²⁹: i colloqui riportati sia nella [497] *vita* scritta da Berengario sia negli atti del processo di canonizzazione, tramandatici nella forma peculiare e propria di ciascuna delle due fonti, ci hanno conservato alcuni ricordi sui diverbi dottrinali che si sarebbero verificati tra la santa e gli adepti dello Spirito di Libertà. L'occasione per l'incontro tra Chiara da Montefalco e Bentivenga scaturì per l'opera di mediazione esercitata da Giacomo *de Cocorano*, uno dei cappellani francescani del monastero di S. Croce non ricordato negli elenchi di Tommasa e Francesca³⁰. Chiara si sarebbe in seguito impegnata a combattere la setta richiedendo l'aiuto di Bernardo da Pesaro – un influente personaggio la cui figlia era

²⁸ G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1980 (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze religiose, 5), p. 225; questo rilievo dello studioso è stato espresso in riferimento al secondo saggio di R. Guarnieri citato nella nota precedente, ma può essere considerato valido anche per GUARNIERI, *Fratelli* cit. A questo volume di G.L. Potestà rimando per una sintesi storiografica in proposito (pp. 224-7). Oltre a Potestà, anche R.E. LERNER, *The Heresy or Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1972, p. 80, non ha ritenuto plausibile la connessione.

²⁹ ANGELO CLARENO, *Chronicon seu historia septem tribulacionum ordinis Minorum*. Prima edizione integrale a cura di p. A. GHINATO, Roma 1959 (Sussidi e testi per la gioventù francescana, 10), p. 188. Per collocare Gherardo Segarelli in un contesto più generale rimando a G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989, pp. 99-105, 124-126. Resta fondamentale sullo Spirito di Libertà, anche per i testi che vi si trovano raccolti, il contributo di L. OLIGER, *De secta Spiritus Libertatis in Umbria sacc. XIV. Disquisitio et documenta*, Roma 1943 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 3). Alcune delle conclusioni dell'Oliger devono però essere corrette seguendo le meditate osservazioni di POTESTÀ, *Storia ed escatologia* cit., pp. 224-251 (vi si trovano anche indicazioni sulla dottrina della setta, che precisano quanto si trova in OLIGER, *De secta* cit., pp. 52-64).

³⁰ Berengario, pp. 40-44, Processo, pp. 17 s., 58 s., 142-4, 224-7, 287 s., 295, 435.

entrata nel monastero di S. Croce prima del 1298³¹ –, di Giacomo da Colfiorito³², nonché di Napoleone Orsini e Giacomo Colonna, e contestualmente, nel 1307, denunciò Bentivenga all'inquisizione³³. L'episodio della denuncia di Chiara è narrato nella vita scritta da Berengario di Saint-Affrique, negli Atti del processo e nella *Relatio* dei cardinali in termini che farebbero presupporre una totale estraneità della monaca di Montefalco alla setta, poiché l'azione della santa viene racchiusa all'interno di uno schema che la riassorbe e la descrive impegnata a difendere strenuamente l'ortodossia. Per usare le parole di Berengario da Saint-Affrique: «virgo Clara celatrix catholice fidei in persecutionem dicte secte hereseos sic fideliter laboravit»³⁴. Si tratta di uno schema che fu [498] certamente funzionale alla presentazione della santa in senso antiere-ticale, tanto più che il canone 3 del IV concilio lateranense faceva obbligo ai fedeli di denunciare i sospetti di eresia. Ma è necessario articolare maggiormente il discorso, ridimensionando e frammentando gli schemi offerti dalle fonti.

Nel 1307 l'ufficio di inquisitore in Umbria era esercitato dal francescano Andrea da Perugia, che accolse di necessità ma con indubbio imbarazzo la denuncia della religiosa di Montefalco³⁵: la domanda che Chiara avrebbe rivolto ad Andrea, riportata com'è negli atti del processo di canonizzazione per bocca di Giovanna di Egidio da Montefalco

³¹ NESSI, *Appendice cit.*, p. 614.

³² Trattasi di quel Giacomo da Colfiorito (cfr. Processo, pp. 14, 50, 58, 216 s., 334, 448), anch'egli cappellano di Chiara a detta di Berengario, del quale la santa avrebbe predetto la cattura per ordine di Bonifacio VIII, forse a causa dei suoi legami con Giacomo Colonna. Tale personaggio è stato talvolta detto francescano, ma nutro qualche dubbio in proposito, almeno per quanto si evince dalle fonti, nelle quali di Giacomo non si parla mai come di frate minore. In Berengario, p. 32, si afferma che Giacomo da Colfiorito era «de monasterio Colli Floriti»; a parte la dicitura «de monasterio», è da notare come nessun insediamento francescano fosse ubicato a Colfiorito: cfr. L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1994 (Istituto francescano di spiritualità. Pontificio Ateneo Antonianum. Fonti e ricerche, 1), p. 301.

³³ OLIGER, *De secta cit.*, p. 26.

³⁴ Berengario, p. 44. Cfr. le osservazioni di CASAGRANDE, *Movimenti religiosi umbri e Chiara cit.*, pp. 65-70.

³⁵ Su Andrea da Perugia cfr. OLIGER, *De secta cit.*, pp. 73 s.

– badessa del monastero di S. Croce scelta da Berengario di Saint-Affrique nel turbinio delle vicende che seguirono la morte di Chiara – è diretta. «Postquam tu es inquisitor, quare tu non punis errores et patarnias qui sunt infra vos, et specialiter istum fratrem Bentevegnam?»³⁶. Non è il caso di rimarcare la palese incisività di quel «qui sunt infra vos», fra voi Minori. Alla domanda di Chiara segue una risposta che è indicativa della riluttanza di Andrea da Perugia: «et ipse frater Andreas dicebat: “Quomodo possum facere? Ego non possum eum capere in sermone, ita est cavillosus, et non habeo testem contra eum”»³⁷. Se anche l’inquisitore francescano non desiderò dare inizio a una vicenda scomoda per l’intero suo Ordine, già dilacerato da forti tensioni, giocoforza, comunque, della denuncia si tenne conto, e Bentivenga, insieme a quanti vennero ritenuti fare parte del suo gruppo, fu consegnato a Napoleone Orsini che affidò il tutto ad Ubertino da Casale, allora suo cappellano, il quale ultimo già dal 1305 sarebbe stato persuaso che lo Spirito di Libertà era una setta eretica³⁸.

L’esito: Bentivenga e compagni furono incarcerati. Ma il procedimento inquisitorio non si arrestò a livello locale, perché con la bolla *Dilectus Dominus* del 1° aprile 1311, Clemente V incaricò il vescovo di Cremona, Raniero *de Casulo* (1296-1312/13)³⁹, di perseguire lo [499] Spirito di Libertà nella regione spoletana ed in quelle adiacenti. Un “estraneo”, era incaricato della scomoda faccenda, e i Francescani, che svolgevano funzioni di inquisitori ordinari dell’Umbria, venivano così, scavalcati, forse per sfumare la situazione, dopo la presa di posizione, la condanna e l’incarcerazione dei primi esponenti della setta. Infatti, il modo in cui venne trattato il caso, di pochi anni successivo, del minore Francesco da Borgo Sansepolcro, parrebbe sottendere l’intento di mettere a tacere il tutto in bella maniera: Raniero, nella sentenza del processo tenutosi nel Sacro Convento di Assisi il 29 novembre del 1311 contro questo francescano inquisito per l’adesione allo Spirito di Libertà, mitigò la pena già

³⁶ *Processo*, p. 226.

³⁷ *Ibid.* Cfr. anche Piergili, p. 241. NESSI, *Appendice cit.*, p. 617.

³⁸ Sul fatto che Ubertino già nel 1305 – quando aveva ultimato il suo *Arbor vitae crucifixae Iesu* – ritenesse eretica la setta dello Spirito di Libertà, ha riflettuto POTESTÀ, *Storia ed escatologia cit.*, p. 234 nota 21.

³⁹ EUBEL, *Hierarchia catholica cit.*, I, p. 214.

lieve precedentemente impostagli da due visitatori francescani, Grimaldo *de Prato* e Guido *de Tuschis* da Bologna, istituiti per lo scopo dal ministro generale Gonsalvo da Valbona. Nella condanna del 1311, di fatto un'assoluzione, era previsto che il frate punito potesse, dopo non molto tempo, addirittura tornare a predicare, seppur con l'obbligo di farlo contro l'eresia e in particolare contro lo Spirito di Libertà⁴⁰.

Giovanni da Foligno, un altro cappellano non menzionato negli elenchi di Tommasa e Francesca, è in qualche modo collegato ad accuse di licenziosità morali – notoriamente utilizzate nella polemica e nella repressione antiereticali – rivolte a Chiara e alle sue consorelle. La santa avrebbe presentato il complotto, perché un demone, «qui venerat de quadam domo religiosarum personarum», volendo entrare nel monastero ma non essendovi riuscito per il divieto posto dalla religiosa, avrebbe detto a Chiara: «Or non dimiscisti me intrare; ego ybo et ordiar talem telam de qua eris in briga ad tramare [500] eam tu et qui post te venient»⁴¹. A riferire tali accuse pare fosse proprio Giovanni da Foligno, recatosi da Chiara per informarla delle cattive voci che correavano in relazione ai comportamenti moralmente illeciti delle monache del monastero di S. Croce.

La santa, ovviamente, si impegnò a convincere il cappellano della falsità delle accuse provenienti «de quadam domo religiosarum

⁴⁰ Per la bolla di Clemente V *Dilectus Dominus et pacificus Salomon*, cfr. OLIGER, *De secta* cit., pp. 37-41, ma con commenti poco incisivi; il testo si può leggere *ibid.*, pp. 133-42. Anche se il tenore della lettera è vago e indeterminato, è comunque chiaro che lo scritto fu diretto contra lo Spirito di Libertà «in Valle Spoletana», nominato espressamente e mai confuso con altre sette. Per il processo a Francesco si veda l'edizione del documento *ibid.*, pp. 143-6, dal quale si evince la nomina da parte del ministro generale Gonsalvo da Valbona dei due visitatori (sui quali cfr. *ibid.*, p. 44) che condannarono Francesco da Borgo Sansepolcro: da costoro il nostro venne punito in un primo momento con l'incarcerazione, ma in seguito i visitatori stessi si limitarono a proibirgli la residenza e pure il solo accesso nelle custodie *Castellana* e *Assisinas* (*ibid.*, p. 145). Raniero da Cremona – siccome Francesco giurò di essere stato calunniato da quanti erano “infetti” da tale dottrina, perché lui stesso si sarebbe impegnato a combattere la setta (*ibid.*, pp. 143 s.) – temperò la pena limitando la sua libertà di accesso e residenza nella custodia a tre anni e ingiungendogli di predicare la «fidem catholicam» e di confondere gli «errores et maxime errorem Spiritus Libertatis» (*ibid.*, p. 145).

⁴¹ Processo, p. 260; cfr. anche Berengario, p. 51.

personarum», da alcuni identificata nel monastero di S. Maria Maddalena o del Castellare di Montefalco⁴². Avrebbe poi profetizzato anche l'arrivo di due «falsi religiosi», «deceptores sub sanctitatis pallio», per aver avuto una visione che le mostrava uno di loro «in lupi rapacis specie», con l'intento di sottrarre al Signore le anime, e l'altro «in forma porci», «retinens odium», che “macchinavano” entrambi «ad immunda opera». Si tratta di un episodio collegato, sia nella vita scritta da Berengario sia negli atti del processo, ad altri due francescani – Giacomo Capitonis e Pietro di Salomone, entrambi del convento di Montefalco –, e narrato subito dopo la vicenda delle voci infamanti di cui sarebbe stato latore Giovanni da Foligno⁴³. Quanto Chiara avrebbe detto alle sue consorelle per avvertirle dei pericoli travalica gli episodi particolari di cui sopra e l'ulteriore profezia della venuta di un altro «deceptor sub sanctitatis pallio» cui il passo si riferisce, e rende efficacemente la preoccupazione e la tensione delle monache:

Ecce iam per tantum temporis se fraudulentis cogitationibus preparavit, volens estendere coram vobis se esse quod numquam attigit, et invenire si poterit reprehensionis occasionem in vobis. Ab eius ergo confabulatione attendite, nulla sibi loquatur nisi quod per me iniunctum extiterit⁴⁴.

Anche dal linguaggio utilizzato – gli adepti della setta e «persecutori» di Chiara e delle sue consorelle sono qualificati come «falsi religiosi» e «deceptores sub sanctitatis pallio», e le cospirazioni ai loro danni vengono rivestite di forma e significato demoniaci – si avverte una volontà di offrire un'immagine di Chiara |501| con una evidente funzione antieretica che contribuisce a decantare la sua esperienza di quegli aspetti che avrebbero potuto risultare “compromettenti”. Anche

⁴² *Ibid.*, p. 46; Processo, pp. 19, 68, 146, 281. Per l'identificazione cfr. NESSI, *Una questione* cit., p. 252 nota 39 (rimanda a Processo, pp. 40 s.), e R. SALA, *Il governo di santa Chiara e le sue difficoltà*, in *La spiritualità di S. Chiara da Montefalco* cit., pp. 185-201: p. 199. Dal 1329 il monastero venne ascritto al II Ordine francescano: NESSI, *Appendice* cit., pp. 550 s.

⁴³ Berengario, pp. 36 s.; Processo, p. 261.

⁴⁴ Berengario, p. 36. Ma si legga, oltre che la pagina seguente a quella appena citata, quanto affermato nelle testimonianze del Processo, pp. 40 s., 135, 142, 210, 219, 260.

se non è possibile stabilire precisi nessi logici per l'impossibilità di inserire in un ordine cronologico preciso gli episodi narrati nel precedente capoverso rispetto alla denuncia di Chiara del 1307, credo sia fuor di dubbio che le fonti, pur così attente a distinguere la santa dai suoi "avversari", testimoniano comunque un rapporto tra la santa e gli esponenti della setta. Proprio l'esistenza di tale rapporto consentì che si giungesse al confronto e poi – successivamente alla decisione di Chiara di prendere le distanze dallo Spirito di Libertà – ai contrasti tra le monache e il gruppo che sarà condannato come eretico.

La vicenda dovette essere piuttosto grave e complessa, perché a un certo punto qualsiasi comunanza venne evitata, e la badessa ingiunse alle monache il silenzio, a protezione e garanzia contro ulteriori e possibili confusioni tra l'esperienza religiosa di S. Croce e lo Spirito di Libertà. Lo stesso clima di tensione che si creò nel monastero è indicativo della preoccupazione delle monache per una situazione che in qualche modo le doveva riguardare forse più da vicino di quanto non attestino esplicitamente le fonti, preoccupate a posteriori di additare l'esemplarità antieretica di Chiara per il buon fine della pratica di canonizzazione. Oltretutto, a conferma di quanto detto, depone la completa assenza nei menzionati elenchi di Tommasa e Francesca dei cappellani e confessori francescani che erano legati allo Spirito di Libertà e di altri che potevano costituire presenze scomode se collocate all'interno delle loro testimonianze. Tra i cappellani di Chiara vi furono infatti proprio Giacomo *de Cocorano*, il discepolo di Bentivenga da Gubbio, e Paolo da Borgo Sansepolcro, e anche Giovanni da Foligno e Tommaso Boni da Foligno, quest'ultimo, come si vedrà, un personaggio alquanto scomodo per la santità di Chiara. Cade allora l'ipotesi di un *lapsus memoriae* delle due monache, e diviene probabile che esse abbiano coscientemente obliterato alcuni nomi il cui ricordo nel contesto del processo avrebbe potuto rivelarsi compromettente.

5. Dopo la morte di Chiara

In una biografia di Chiara stampata a Foligno nel 1640, attendibile perché scritta dallo scrupoloso Battista Piergili quando ancora molto del materiale ora perduto era fruibile, è riportata la prima [502] opposizione all'affermazione della santità della monaca montefalchese, già subito dopo la sua morte. Tre giorni dopo il decesso di Chiara, quel

francescano che sopra abbiamo visto come compagno di Giacomo *de Capitonis*, fra Pietro di Salomone, «heretico ma però occulto» – infatti non inquisito come eretico e perciò non ritenuto manifestamente tale – si sarebbe recato da Berengario, al fine di persuaderlo che la santità di Chiara era un inganno, e per informarlo di quanto andava succedendo a Montefalco dopo la morte della santa. Il vicario del vescovo di Spoleto, che forse non aveva avuto ancora modo di formarsi una sua opinione personale della santità di Chiara e tantomeno poteva essere certo della genuinità dei segni della passione rinvenuti nel cuore della santa, «fe risolutione di voler andar a Montefalco, per sepelire le novità, che per temerarie e scandalose già tenea»⁴⁵.

Nei fatti, l'azione di fra Pietro sortì l'effetto opposto, perché Berengario, recatosi nel monastero con cattivi propositi e accompagnato dalle autorità ecclesiastiche e non che era riuscito a congregare per l'occasione, dopo aver esaminato il cuore di Chiara, mutò animo e si trasformò in quel promotore della canonizzazione della monaca di Montefalco che già sopra abbiamo incontrato. Ottenne dal vescovo di Spoleto Pietro Paolo Trinci la delega da cui prese le mosse il primo processo informativo, e sulla base di quelle testimonianze e privo di esperienza nell'esercizio del genere letterario agiografico si improvvisò biografo di Chiara. La sua decisione di seguire la pratica della santità della badessa di Montefalco e di istruire il processo non si rivelò priva di ostacoli: dei pensieri che gli affollarono la mente e delle critiche a cui venne sottoposto nella curia del vescovo per questo suo progetto, che lo avrebbe distolto dalle sue occupazioni di vicario e dagli interessi della curia, resta documento interessante quanto egli stesso ha scritto nel prologo della vita di Chiara⁴⁶.

Esponenti dell'Ordine francescano non si attivarono solamente per procurare danni alla memoria di Chiara e per mettere in difficoltà le monache di S. Croce. Tra i Minori vi furono anche ferventi sostenitori di Chiara: tra gli altri che saranno in seguito nominati, si dove soprattutto ricordare il fratello di Chiara, Francesco di Damiano [503] da Montefalco, teste diretto nel processo del 1318-1319 oltre che nel primo processo informativo, e presente alla maggior parte degli atti necessari per

⁴⁵ Piergili, pp. 239 s.; Berengario, p. 3. Cfr. anche *Processo*, p. XXIV.

⁴⁶ Cfr. Berengario, pp. 3 s.

l'istruzione del processo⁴⁷. Fu proprio il fratello di Chiara a chiedere al suo ministro provinciale il permesso, che gli venne accordato, di condurre «multos fratres» al monastero di S. Croce subito dopo la morte della sorella; sebbene fossero pochi i Francescani presenti nel convento di Montefalco, «concurrerunt bene triginta fratres», e Francesco di Damiano «extimavit quod pro honore illius Clare miraculose venissent»⁴⁸. «Miracolose» perché non era stato Francesco di Damiano in prima persona a condurli a Montefalco. Non è da escludere, però, che per i frati là recatisi si trattasse piuttosto della volontà di esplorare gli eventi che stavano accadendo intorno alla religiosa, già in odore di santità durante la vita. Il ministro provinciale non avrebbe avuto ragioni per rifiutare il suo permesso a Francesco, se già nei fatti era scontato che un buon numero di frati si sarebbe recato a Montefalco per la morte di Chiara, evento cerniera tra la vita terrena a quella celeste della religiosa e, perciò, un momento di capitale importanza, in occasione del quale sarebbero potute avvenire molte cose. Si è detto del fatto che la denuncia di Chiara aprì una questione che da locale, abbandonati i ristretti confini umbri all'interno dei quali era sorta, divenne man mano di portata più ampia: a parte la già esaminata attività della macchina inquisitoriale, tale questione giunse infatti fino ai vertici delle istituzioni della Chiesa e nel 1309 contribuì – come si vedrà – a inasprire le discussioni e le vicendevoli accuse tra gli esponenti più in vista della Comunità e degli Spirituali. Per i Minori di Montefalco, Foligno e Spoleto era allora opportuno controllare da vicino quanto andava avvenendo, constatare sul luogo la piega che gli eventi andavano prendendo, considerato appunto il fatto che la monaca di Montefalco già aveva causato problemi non solo ai Francescani umbri, ma all'Ordine tutto.

Probabilmente furono proprio questi frati, di cui Francesco di Damiano desiderò ad altro scopo la presenza, che ascoltarono l'orazione funebre per la morte di Chiara pronunciata da un altro francescano [504] certo della sua santità quanto il fratello di lei. Sull'identità di tale frate

⁴⁷ Cfr. *Processo*, pp. 266-99, per la deposizione, ma anche *ibid.*, pp. 24, 32, 44, 68, 75 s., 83, 199, 233, 241, 242 s., 350, 428, 437. Per un profilo di Francesco di Damiano e per le sue responsabilità in seno all'Ordine francescano rimando a NESSI, *Appendice cit.*, pp. 576-601.

⁴⁸ *Processo*, p. 294.

le fonti più o meno coeve non si pronunciano: «frater quidam», «quidam frater minor», sono le espressioni utilizzate. Il nome che compare nella biografia del Piergili, non invalidato da nessuna delle notizie in nostro possesso, addita Giacomo di Gonzio da Montefalco, un francescano la cui sorella Margherita viveva nel monastero di S. Croce e che fu tra gli assidui visitatori di Chiara⁴⁹. Devoto di Chiara dovette essere disposto a rischiare, e predicò, infervoratosi, non come per un defunto qualsiasi ma «eloquentius quam umquam de sancto aliquo consueverit predicare»⁵⁰. La vita della santa scritta da Berengario registra efficacemente il disappunto manifestato dai «triginta fratres» giunti a Montefalco: durante la predica

religiosi quam plures qui de diversis Ordinibus ibi tunc adherant indignati et presertim sui Ordinis supradicti ceperunt contra eum alii intra capunia cachinnari, alii torvis oculis intueri, alii ducebant capita, alii facies divertebant, aliqui etiam colloquentes ad invicem dicebant eum modum excedere in laudando. Et sic diversimode signa displicentie ostendebant⁵¹.

Accortosi del disappunto dei suoi confratelli, il francescano, ben lungi dal mutare il tono ed i contenuti della sua predica, «in veritatis firmitate fundatus» continuò, «intrepidus», a predicare. Terminata l'orazione funebre gli rivolsero parole talmente dure da indurre nel predicatore uno stato di preoccupazione e di incertezza sull'opportunità dei contenuti della sua predica⁵². In una immediatamente successiva crisi di sconforto si chiuse nella sua cella e si sedette sul letto, e provvidenzialmente giunse una visione a confortarlo, nel corso della quale Chiara lo rassicurò sulla bontà del suo discorso e lo incaricò di riferire tutto quanto al guardiano del convento dei Frati Minori di Montefalco, che le era contrario⁵³. Pareri contrastanti sulla santità di Chiara manifestatisi già subito dopo la sua morte, iniziavano così a cristallizzarsi in

⁴⁹ Piergili, p. 232, da cui ha ripreso L. WADDING, *Annales Minorum*, XIV, Ad Claras Aquas 1933, p. 601. Su Giacomo di Gonzio da Montefalco si veda NESSI, *Schede documentarie* cit., pp. 615 s., nonché *Processo*, pp. 44, 147, 213, 278.

⁵⁰ Berengario, p. 64.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 64 s.

⁵² *Ibid.*, p. 66.

⁵³ *Ibid.*, pp. 66 s.

alcuni esponenti dell'Ordine francescano, che, come si è visto, non mancarono di esprimere consensi o dissensi che al momento non è |505| ancora agevole tentare di riassumere o raggruppare senza aver prima condotto ulteriori osservazioni.

6. Tommaso Boni da Foligno e Giovannuccio da Bevagna

Che i primi responsabili della setta e della sua diffusione rimasero in carcere è affermato in una testimonianza del 22 giugno 1319 prodotta da un francescano al processo per la canonizzazione di Chiara: Tommaso Boni da Foligno, un altro cappellano del monastero di S. Croce taciuto negli elenchi prodotti da Tommasa e da Francesca. A tale data Giacomo *de Cocorano* era morto in carcere, Bentivenga era ancora detenuto, come lo era pure Paolo da Borgo Sansepolcro. Su questa testimonianza, la n. 160 del processo apostolico, è però opportuno soffermarsi più a lungo, perché essa si discosta completamente dalle altre per due sue caratteristiche peculiari. Innanzitutto, la testimonianza non venne resa oralmente, ma fu prima inoltrata per iscritto tramite una *cedula* e solo in seguito alla sua consegna Tommaso venne interrogato⁵⁴. In secondo luogo, le affermazioni contenute nella *cedula* rappresentano un attacco a fondo contro l'immagine e la santità di Chiara, condotto nel centro stesso del culto della santa, il monastero di S. Croce, ove si andava svolgendo la raccolta delle deposizioni. Si può ragionevolmente supporre che alla convoca-

⁵⁴ Processo, p. 434. Purtroppo, gli studiosi o non si sono soffermati su questa interessante testimonianza, oppure l'hanno sottovalutata. La *cedula*, solo parzialmente trascritta dall'OLIGER, *De secta* cit., pp. 119 s., si può leggere in *Processo*, pp. 434 s. Altri casi di testimonianze contrarie nel corso di un processo di canonizzazione, seppur non in forma di *cedula* bensì orali, possono essere letti in VAUCHEZ, *La sainteté* cit., pp. 649-652, ove vengono riportate le deposizioni del 1307 dei francescani Hugonius *de Londino* e Henricus *de Simone* al processo per Tommaso di Cantalupe vescovo di Hereford (†1282). Interessante anche il rifiuto di sottostare allo schema elaborato dai promotori della causa di canonizzazione di Dauphine de Sabran (†1360) da parte di alcuni testimoni (*ibid.*, p. 5).

zione dei testimoni fosse deputato proprio il vicario del vescovo di Spoleto, sindaco e procuratore del processo⁵⁵. Se Tommaso [506] Boni giunse alla determinazione di inoltrare una *cedula*, probabilmente ciò avvenne perché Berengario non aveva indicato il francescano folignate come testimone, così che quest'ultimo, a conoscenza del fatto che in qualità di teste non sarebbe stato convocato, consegnò tale sua *cedula* che fu di necessità registrata tra gli atti del processo.

Con le dichiarazioni contenute nella *cedula* il minorita di Foligno inoculava negli atti processuali il veleno del dubbio: i segni della passione di Cristo rinvenuti nel cuore della santa sarebbero stati fatti «artificiose»; evidenziava che la montefalchese aveva avuto come cappellani dei frati incarcerati «propter heresim» – lo Spirito di Libertà – e, comunque, «male fame»: Giacomo *de Cocorone*, Paolo *de Burgo* e Benti-*venga*, con il quale ultimo Chiara da Montefalco avrebbe avuto rapporti che Tommaso Boni indicava contrassegnati da «familiaritas». Inoltre, sottolineava che i segni della santità di Chiara sarebbero stati mostrati alla devozione degli astanti quando non era canonicamente fondato il culto⁵⁶, subito dopo la morte di Chiara, e che Giovannuccio da Bevagna, un francescano soprannominato *Pulcinus* e cappellano del monastero, ricordato in entrambi gli elenchi prodotti da Tommasa e da Francesca, avrebbe mostrato, a detta di Tommaso, di essere contrario all'ostensione, perché solo la croce di Cristo doveva essere adorata⁵⁷.

⁵⁵ Nella codificazione della procedura operata da Benedetto XIV i testimoni erano abitualmente indicati dal procuratore della causa; in seguito, nella normativa canonica, i non citati, cosiddetti *ultranei*, erano considerati «inepti ad probandum». Cfr. O.P. ALBERTI, *Il processo apostolico di Chiara da Montefalco*, in *La spiritualità di s. Chiara da Montefalco* cit., pp. 7-35: pp. 16-18. Non trovo accenni in merito a questo problema in VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit.

⁵⁶ Si ricordi la norma per la venerazione delle reliquie stabilito fin dal Lateranense IV (1215): le reliquie potevano essere venerate solo dopo l'approvazione pontificia. Cfr. la costituzione n. 62 in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cur. J. ALBERIGO [etc.], Bologna 1973, p. 263.

⁵⁷ È comunque da notare che nella testimonianza di Tommaso Boni viene taciuto il fatto che iniziative di questo genere, tese a rinfocolare il culto di Chiara, vennero intraprese proprio da Frati Minori, come sottolinea il caso del francescano Leonardo da Narni anch'egli testimone al processo. Teste n. 47, Processo, pp. 300-2: «frater Leonardus de Narnio ordinis Minorum» affermò di essere stato, circa sei anni prima, gravemente «infirmatus de reumate» per otto

Altre ancora le accuse contenute nella *cedula*, sulle quali non è il caso di soffermarsi⁵⁸. È però degno di nota un altro strale lanciato contro Chiara da Tommaso, contenuto non nella *cedula*, bensì nella registrazione dell'interrogatorio che alla lettura di essa fece seguito, nel corso del quale questo frate mostrò i limiti del suo intervento [507] testimoniale, e manifestò l'infondatezza dei suoi argomenti, compreso quello che giungeva ad affermare l'artificiosità dei segni miracolosi evidenziati dall'autopsia del corpo della santa: l'accusa era basata unicamente sul comportamento di Giovannuccio. Siccome anche gli altri attacchi furono relativizzati, il francescano ne formulò uno nuovo: nel periodo in cui il frate era cappellano nel monastero di S. Croce, una consorella di Chiara gli avrebbe riferito che la badessa aveva accettato in monastero una certa *Claructia* senza rispettare le procedure canonicamente stabilite per l'ammissione, «que receptio dicto testi fuit visa mala receptio», per essere «contra sextum decretale Bonifatii». Tommaso Boni chiese di essere assolto dall'incarico di cappellano del monastero, perché «Bonifatius in decretalibus suis (...) precipit districtissime per obedientiam quod non debeant recipere aliquam sororem monasterii nisi suppetant facultates»⁵⁹. A parte le possibili interpretazioni di quest'ultimo termine⁶⁰, e trascurate influenti disquisizioni sulla verità, falsità o infondatezza delle affermazioni di Tommaso, mette conto di notare che, nel solco delle sue precedenti dichiarazioni, il francescano intendeva ancora una volta minare alle fondamenta l'edificio della "cattolicità" di Chiara. Il passo ulteriore è breve e facilmente intuibile. L'obiettivo

giorni. Una notte, in preda al dolore, si raccomandò a Dio e a Chiara: già aveva celebrato messa nel monastero di S. Croce ed aveva visto i segni della passione di Cristo rinvenuti nel cuore di Chiara ed i tre lapilli, «que omnia ostenderat populo multo in misse illius celebratione».

⁵⁸ Rimando al testo della *cedula* (cfr. nota 54).

⁵⁹ *Processo*, pp. 435 s.

⁶⁰ Secondo NESSI, *Chiara da Montefalco, Angela da Foligno e Iacopone da Todi*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo* cit., pp. 18 s., Tommaso Boni intese riferirsi alla dote necessaria per l'ingresso in monastero, nel senso che Claruccia sarebbe stata «sprovvista di una congrua dote: contravvenendo così, egli asseriva, alle decretali del papa Bonifacio VIII». La decretale cui si fa riferimento è la *Periculoso* di Bonifacio VIII, per la quale rimando al *Corpus iuris canonici*, instr. AE. FRIEDBERG, II, Leipzig 1881, coll. 1053 s.

delle affermazioni di Tommaso era probabilmente mostrare quanto fosse inopportuno chiedere la canonizzazione per una donna che, a suo parere, aveva agito in modo non consono con quanto prescritto dalla Chiesa: la badessa di S. Croce aveva avuto contatti con eretici canonicamente condannati e disatteso una decretale.

È opportuno tornare su Giovannuccio da Bevagna per riflettere alla luce di altre fonti sulle indicazioni fornite da Tommaso Boni da Foligno, che parrebbero additare in lui un francescano irreprensibile e attento al rispetto delle disposizioni della Chiesa. Giovannuccio e la sua opposizione all'ostensione e alla venerazione delle reliquie di Chiara, come si è accennato, sono utilizzati *in primis* da Tommaso [508] Boni da Foligno nella *cedula*, ove si afferma che il frate, «qui fuerat et erat tunc cappellanus monasterii in quo dicta Clara mansit et obiit, quando sygna cordis dicte Clare ostendebantur populo, visus fuit contradicere, dicendo quod non deberet adorari nisi crux Christi»⁶¹ Il primo «et» è più indicativo di quanto potrebbe sembrare, e il «tunc», che esprime un legame tra la sua carica di cappellano e un momento successivo a quello espresso dal «fuerat», prossimo alla morte della monaca, potrebbero additare che vi sia stata un'interruzione nella sua carica di cappellano. Altre fonti lo confermano: nella vita di Chiara, anche Berengario si sofferma su Giovannuccio, genericamente detto «quidam frater de Mevanea ordinis Minorum», e asserisce che alla santa era parso involuppato nella questione della setta dello Spirito di Libertà. Il grado di certezza a proposito dell'appartenenza del francescano alla setta non era assoluto poiché Chiara, secondo quanto riporta Berengario, nella discussione con Giovannuccio non era riuscita a cogliere elementi che potessero confermare o smentire la sua impressione. Neanche un nuovo incontro tra i due mutò la situazione, perché il frate avrebbe paludato i suoi discorsi, come Chiara riferì alle sue consorelle: il Minore avrebbe profeso «aliquando verba bona et sancta», ma talvolta nelle sue affermazioni avrebbe interposto «verba alia (...) suspecta de isto spiritu maledicto» che dallo stesso Giovannuccio sarebbero state però in un secondo momento «velate» e «ammantate», così da lasciare la santa nell'incertezza⁶². Inizialmente Chiara si sarebbe limitata a intimare alle sue monache di astenersi dal parlare con Giovannuccio, e le avrebbe invitate a

⁶¹ Cfr. sopra, nota 54.

⁶² Berengario, p. 52.

essere guardinghe. Se diamo credito alla testimonianza di Tommasa nel processo a proposito dell'articolo interrogatorio n. 88 – sulle frodi del diavolo che introduceva nel monastero inganni e ingannatori «sub specie sanctitatis»⁶³ –, Chiara, giunta a una qualche certezza, prese la decisione di rimproverare il frate in quanto vittima di una «illuxio demonis» e, in conseguenza di ciò, Giovannuccio venne rifiutato dalle *sorores monasterii* come cappellano e non si volle più che celebrasse messa, «sicut primo consueverat»⁶⁴. |509|

Il francescano fu quindi allontanato, ma, secondo quanto ci viene detto da Tommaso Boni da Foligno e come inducono a pensare anche gli elenchi dei confessori prodotti dalla stessa Tommasa e soprattutto da Francesca, che descrive una situazione più recente, lo si ritrova ancora come cappellano del monastero di S. Croce. Un francescano, allora, che seppur sospetto per Chiara, tornò in monastero e, dopo esservi tornato, in occasione dell'ostensione dei segni della santità di Chiara, «visus fuit contradicere, dicendo quod non deberet adorari nisi crux Christi». Questa affermazione fu utilizzata in senso “ortodosso” da Tommaso Boni, ma potrebbe essere interpretata anche in un altro modo, poiché essa implica non solo che i segni della santità di Chiara non dovevano essere adorati: il rifiuto coinvolge infatti tutto ciò che *non* è la croce di Cristo⁶⁵. Ciò per dire che non è possibile sostenere che nel lasso di tempo intercorso tra l'allontanamento del frate e il suo ritorno nel monastero di Montefalco Giovannuccio fosse stato costretto a cambiare le sue opinioni: l'unico dato di fatto è che egli, ammesso che fosse “colpevole”, rimase “impunito” e gli venne offerta la possibilità di ricoprire quello stesso ufficio per il quale era risultato indesiderato. La sua posizione potrebbe essere esemplificativa proprio della fluidità dei rapporti

⁶³ *Processo*, p. 13.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 213 s., e anche p. 225. Ma si legga anche la testimonianza di Giovanna, sempre sullo stesso articolo interrogatorio, *ibid.*, p. 45. Le citazioni di questo paragrafo vanno lette tenendo conto di quanto si è affermato nel quarto paragrafo a proposito dell'enfaticizzazione degli aspetti antiereticali nelle fonti legate al processo di canonizzazione di Chiara.

⁶⁵ Alcune indicazioni generalissime, tutte da contestualizzare, a proposito del rifiuto del culto delle reliquie, si possono cogliere in MARIANO D'ALATRI, *Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII*, in *Collectanea franciscana*, 45 (1975), pp. 86-104.

e della difficoltà di fissare quei confini netti e precisi tra ortodossia e eterodossia che possono essere stabiliti solo per vie teoriche⁶⁶.

7. Distinzioni a posteriori di un vissuto religioso unitario

Proprio Giovannuccio da Bevagna e la sua vicenda possono essere emblematici di una realtà in cui le posizioni e le dinamiche ingeneratesi superarono la rigidità delle discussioni attuali e anche di quelle coeve agli avvenimenti. Un dibattito istituzionale sullo Spirito di Libertà si verificò anche tra gli Spirituali e la Comunità: nella disputa del 1309 – registrata per la Commissione cardinalizia nominata da Clemente V al fine, appunto, di dirimere le contese tra i Francescani della Comunità, compreso il ministro generale Gonsalvo da Valbona, e gli Spirituali, tra i quali anche Ubertino da Casale – tra i problemi aperti vi fu anche il rapporto delle due parti in causa con la setta dello Spirito di Libertà. Di fatto, le situazioni e i problemi giunsero ai vertici istituzionali in forma alquanto “schematizzata” e “normalizzata” rispetto alla mutevolezza dei raggruppamenti di quegli anni e alla stessa fluidità di talune delle singole posizioni, mutevolezza e fluidità poi fissate e irrigidite nel contesto di tale confronto istituzionale. Se, alla fine del 1309, prima del processo del 1311 contro Francesco da Borgo Sansepolcro, gli Spirituali avevano affermato di non sapere nulla della setta e ne avevano chiesto lo sterminio, la Comunità aveva ribattuto di aver già proceduto contro sette membri di essa, alludendo alla condanna di Bontivenga e di altri adepti dello Spirito di Libertà. Ubertino, nella sua risposta, asserì che i frati della Comunità avevano coperto gli «infetti dall'eresia» e ostacolato le indagini: una grave accusa, alla quale, nel 1312, Raimondo di Fronsac, procuratore dell'Ordine, si vide costretto a replicare richiamandosi al processo del 1311, e ad accusare a sua volta Ubertino di aver avuto rapporti con gli eretici e di aver giustificato e coperto alcuni di loro⁶⁷. Del resto, anche un testimone di parte spirituale

⁶⁶ Un esempio di scarsa elasticità, pur nel contesto di uno studio serio, che inevitabilmente porta a mancanza di comprensione: «Testes hac in re non sunt plene concordēs; iuxta aliquos Johannuictus se convertit, iuxta alios Sancta suspicionem de eo retinuit et noluit eum ulterius esse cappellanum et confessores. Ipse tamen Sanctae in morte astitit» (OLIGER, *De secta* cit., p. 17).

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 130 s.

– Angelo Clareno nel suo *Chronicon* – ricordò che Ubertino aveva frequentato la setta prima del processo contro Bentivenga e seguaci, seppur al fine di individuare eventuali tendenze eterodosse⁶⁸.

Il problema dello Spirito di Libertà era così divenuto arma polemica e ragione di reciproche accuse tra Spirituali e Comunità, gli uni e gli altri impegnati a mostrare la loro estraneità al movimento⁶⁹. Ma la questione non dovette avere confini nettamente demarcati |511| nel vissuto religioso degli attori di questa scomoda vicenda, come rivela fin dall'inizio la stessa titubante posizione di Andrea da Perugia, rivelatrice, oltre che della riluttanza dell'inquisitore ad aprire una questione difficile per il suo Ordine, anche della difficoltà di intraprendere una battaglia contro un qualcosa che palese non era. Molteplici erano le sfumature in un amalgama non ancora sezionato e definito – non è possibile dire quanto correttamente – dal successivo intervento inquisitoriale e dalle seguenti discussioni istituzionali. È da riflettore sui suggerimenti offerti da Gianluca Potestà: correlate da un punto di vista storico, le due esperienze degli Spirituali e della setta dello Spirito di Libertà sarebbero nate «dalla medesima radice e con uno sviluppo sino a un certo punto parallelo (ma bisogna forse dire identico); successivamente esse risultano contrapposte, e gli Spirituali sono fra i polemisti più violenti nei confronti dello Spirito di libertà»⁷⁰. Il quadro proposto dallo studioso è efficace.

⁶⁸ Cfr. ANGELO CLARENO, *Chronicon* cit., p. 189.

⁶⁹ Semplifica oltremodo la vicenda dello Spirito di Libertà GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Bibliographie mise à jour par M. D'ALATRI et S. GIEBEN, Roma 1982 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 29), pp. 441 s.: delle quattro questioni trattate, la prima, che riguardava il problema dello Spirito di Libertà (denominato Libero Spirito da Gratien de Paris) sarebbe stata «vit liquidée attendu qu'il n'y avait aucune divergence de vues à ce sujet entre les deux parties» (*ibid.*, p. 442). Osservazioni sullo Spirito di Libertà si trovano anche in STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Gli Spirituali umbri*, in *Chi erano gli Spirituali*. Atti del III convegno internazionale [della SI.S.F.] (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi 1976, pp. 71-105: pp. 100 s., e soprattutto in G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II/1, pp. 430-1079: pp. 942 s. Per la polemica tra Comunità e Spirituali sullo Spirito di Libertà si vedano i testi raccolti da OLIGER, *De secta* cit., pp. 129-31.

⁷⁰ POTESTÀ, *Storia ed escatologia* cit., p. 237.

Le affermazioni dell'inquisitore e agiografo domenicano Guglielmo de Tocco (†1323), riportate nella sua *Vita sancti Thomae Aquinatis*, riconducono nell'alveo dei «fraterculi de vita paupere» l'eresia dello Spirito di Libertà; altrettanto indicativo è, nella testimonianza di Tommasa al processo, quando gli schieramenti erano già in teoria definiti e aveva preso corpo l'obiettivo della canonizzazione di Chiara, la congiunzione dei «fratecelli» ai «falsi religiosi» contro i quali Chiara avrebbe messo in guardia le sue consorelle: costoro «primo» parlavano «suctiliter de spiritu, ut postea levius» potessero giungere «ad falsum eorum intentum»⁷¹; istruttivo è anche, nella *Relatio* dei tre cardinali, il nesso istituito tra la setta e coloro «qui spirituales se reputant»⁷². Questi e altri gli indizi rilevati da Potestà, ai quali si potrebbe aggiungere, a titolo di esempio, la sottolineatura della “pericolosità” di Bentivenga «propter loquellam suam pulchram et suctilem et aspectumm spiritua-lem», contenuta sempre nella deposizione di Tommasa⁷³.

Tutto ciò consente di istituire una correlazione tra Spirituali [512] e setta dello Spirito di Libertà: la denuncia di Chiara contribuì a reciderla, così che nel dibattito ingeneratosi tra Spirituali e Comunità, anche per effetto delle condanne di alcuni esponenti della setta, i ruoli e le scelte si dovettero necessariamente chiarire o comunque definire in un qualche modo, dando vita a schematizzazioni elaborate a posteriori a causa dei contrasti.

La presenza a Montefalco di «modalità di vita religiosa» che solo a partire dalla denuncia di Chiara furono considerate apertamente eterodosse non è saltuaria: l'attività di confessori e cappellani nel monastero di S. Croce testimonia la continuità di un legame che trovava le ragioni della propria esistenza in «una trama di rapporti non ulteriormente indagabili che comprende gli eretici “qui Spirituales se reputant” e le monache di un monastero che, in virtù della presenza di Chiara, è probabilmente al centro di una fitta rete di legami con gli Spirituali francescani»⁷⁴. Non si può trascurare che Ubertino da Casale non ebbe difficoltà a trovare punti di intesa sui quali basare il suo rapporto con gli esponenti della setta dello Spirito di Libertà, un fatto che rimanda

⁷¹ *Processo*, p. 220.

⁷² *Relatio*, p. 163.

⁷³ *Processo*, p. 225 (deposizione di Tommasa per l'articolo interrogatorio 112).

⁷⁴ POTESTÀ, *Storia ed escatologia* cit., p. 241.

ancora una volta alla possibilità di esistenza di una serie di elementi comuni tra le singole esperienze religiose: ciò giustificherebbe anche le accuse di connivenza tra Ubertino, gli Spirituali in genere e lo Spirito di Libertà, anche se le fonti, pur riportando alcuni indizi, non ci parlano chiaramente di questa fase di comunanza d'intenti e ideali, recisa da una volontà di distinguersi dalla setta, che portò gli esponenti più in vista degli Spirituali a prendere decisamente le distanze da essa.

8. Consensi e dissensi a proposito della santità di Chiara

La denuncia di Chiara dovette far precipitare verso il peggio i rapporti con lo Spirito di Libertà, forse già compromessi in quanto lei stessa aveva preso posizione nel corso dei dialoghi contro gli adepti della setta, e soprattutto contro il primo esponente di essa, Bentivenga. ^[513]

Anche se garantita nella sua ortodossia dopo la funzionale sottolineatura del suo «impegno antieretico», non era però completamente al riparo dalla tempesta. E non solo perché non tutti i seguaci o anche solo i semplici simpatizzanti della setta poterono essere incarcerati, considerando il carattere non apertamente eversivo dei suoi componenti e l'azione, in questo caso, non certamente capillare della macchina inquisitoriale. Quanti si riconobbero parte della "setta" dopo le condanne e le discussioni presumibilmente non avrebbero potuto sostenere la fama di santità di Chiara da Montefalco e tanto meno si sarebbero mostrati favorevoli a essa: sono in questo senso istruttive la malevola posizione di un Pietro di Salomone e quella più pacata di un Giovannuccio da Bevagna. Secondo quanto afferma Berengario di Saint-Affrique, il francescano che pronunciò l'orazione funebre di Chiara si trovò contro un compatto nucleo di confratelli: coloro che ascoltarono la sua predica, innanzitutto, ma anche alcuni frati del convento dei Minori di Montefalco, «ipsius fratres conventuales socii», compreso il guardiano⁷⁵. Tale nucleo solo difficilmente può essere identificato con frati di ambito «spirituale», con i quali Chiara condivideva «un terreno dalle dimensioni imprecisabili di comuni esperienze di spiritualità e di

⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

mistica»⁷⁶: indicativo il caso di Ubertino da Casale, prima frequentatore della setta, poi attivo nella condanna stessa di Bentivenga dietro incarico di Napoleone Orsini, che non mancò di testimoniare il suo appoggio a Chiara. Anche se di quanto lo può riguardare non vi è traccia nella documentazione superstite finora edita relativa alla canonizzazione, l'articolo interrogatorio n. 212 attesta direttamente il coinvolgimento di Ubertino nel culto di Chiara, per essere stato egli beneficiario di un miracolo di guarigione dall'ernia che lo affliggeva⁷⁷, che gli valse la possibilità di figurare tra i dodici testimoni della «prima inquisitio facta in curia». La possibilità di contestualizzare il prodigio viene offerta dalla narrazione di Berengario, nella quale il miracolo ha la funzione di convincere i «detractores et increduli» presenti a Roma all'analisi dei segni della [514] passione e dei tre «lapilli», che Giacomo Colonna aveva ordinato gli fossero portati a Roma e che esaminò con Napoleone Orsini⁷⁸.

Di una possibile presa di posizione da parte di Francescani che si possono considerare come facenti parte dello schieramento della Comunità potrebbe essere un indizio la testimonianza di Tommaso Boni da Foligno: le argomentazioni contenute nella *cedula* e nell'interrogatorio, tutte miranti a escludere Chiara da Montefalco dalla comunione con la Chiesa, si ispirano troppo a fondo a principi che non potevano far parte del bagaglio polemico di un frate prossimo alle idee degli Spirituali. Tanto più che nell'anno 1318, quando Tommaso Boni produsse la sua *cedula*, un francescano di area "spirituale ortodossa" non si sarebbe certo preoccupato di utilizzare contro Chiara la presunta mancanza di un allineamento con la Chiesa, allora rappresentata da Giovanni XXII

⁷⁶ POTESTÀ, *Storia ed escatologia* cit., p. 241. Sull'attenzione ai possibili legami fra personaggi «riconducibili all'area o all'influenza degli Spirituali», cfr. ID., *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 8), pp. 72 s.

⁷⁷ *Processo*, p. 32.

⁷⁸ Cfr. Berengario, pp. 71-3. Anche se di Ubertino non si parla nella vita di Berengario, ma solo della guarigione dall'ernia di un «vir quidam ordinis fratrum Minorum [cod. Semenza: eremitarum] vite exemplaris et fame, predicator famosus et eloquens, et lector in theologia excellens cappellanus et familiaris domini Napoleonis», l'identificazione è resa per lo più certa anche dall'articolo interrogatorio n. 212 (cfr. *Processo*, p. 32), in cui si dice che Chiara lo avrebbe, appunto, miracolosamente liberato dall'ernia di cui soffriva da tempo.

che il 7 ottobre 1317 aveva emanato la *Quorumdam exigit*, con la quale gli Spirituali venivano richiamati all'obbedienza e si rifiutavano le loro richieste per un abito che li distinguesse dai frati della Comunità⁷⁹. Le affermazioni di Tommaso Boni, formalizzate in una *cedula* ideata per entrare nelle maglie del meccanismo testimoniale, potrebbero indicare una radicalizzazione di quella tendenza a deporre contro la santità di Chiara da parte di Francescani umbri (forse non solo) della Comunità che prese probabilmente corpo già durante la vita della santa di Montefalco e trovò modo di esprimersi solo gestualmente durante l'orazione funebre pronunciata per la morte di Chiara, e verbalmente da parte dei frati di Montefalco che avevano redarguito il confratello predicatore. D'altra parte, non si può nemmeno escludere che, nel contesto dell'opposizione [515] all'orazione funebre pronunciata per Chiara, abbiano potuto esprimere il loro disappunto, assieme ai Francescani della Comunità, anche conniventi con lo Spirito di Libertà, per questa particolare occasione in comunanza d'intenti con i primi.

9. La relazione dei tre cardinali (1331)

Gli atti del processo vennero inviati al papa dopo il luglio del 1319, quando l'ascolto dei testimoni fu concluso. A comporre la commissione cardinalizia, che doveva esaminare gli atti del processo e stilare la *Relatio* da consegnare al papa e ai cardinali in concistoro, vennero deputati Napoleone Orsini, il domenicano Nicolò Alberti da Prato già vescovo di Spoleto (1299-1303) e il francescano Vitale *de Furno*⁸⁰. Nei lavori per la stesura della *Relatio*, che durarono più di dieci anni, si avvicendarono vari cardinali: l'unico membro costante della commissione fu Napoleone Orsini. Nicolò Alberti morì nel 1321 e venne sostituito da

⁷⁹ GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., p. 495. Cfr. anche quanto osservato da J. PAUL *Les Spirituels entre la sainteté et l'hérésie (historiographie et perspectives d'études)*, in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi. Atti del convegno di studio* (Firenze, 5-7 novembre 1990), a cura di F. SANTI, Spoleto 1993 (Quaderni di cultura mediolatina, 2), pp. 177-9. Una precisa messa a punto storiografica è di A. TABARRONI, *Avignone contro Assisi?*, *ibid.*, pp. 213-43. Da tenere in considerazione le riflessioni di G. TABACCO, *Il papato avignonese nella crisi del francescanesimo*, in *Rivista storica italiana* 101 (1989) pp. 317-45.

⁸⁰ Cfr. *Relatio*, pp. 93-6.

Berengario Frérol, a sua volta defunto nel 1323 al cui posto fu integrato Guglielmo Testa, poi rimpiazzato da Pietro de Arreblayo⁸¹. Non si conosce il motivo che portò alla sostituzione di Vitale *de Furno*, il cardinale francescano schierato a favore della Comunità nel contenzioso con gli Spirituali⁸², e dal 1322 impegnato a rispondere all'attacco mosso all'ideale francescano dalla *Quia nonnumquam* di Giovanni XXII; tale impegno venne assolto insieme all'alta dirigenza dell'Ordine francescano, incluso Bertrando *de Turre*, quest'ultimo, tra l'altro, successore di Vitale proprio nella commissione cardinalizia che doveva stilare la *Relatio* dopo l'avvicendamento di Reginaldo *de Porta* e Pietro Després⁸³. La relazione fu consegnata in due versioni, [516] una «recollectio maior» contenente le probazioni dei testimoni, ed una «minor, quia videbatur nimis laboriosum omnia examinari», accompagnata da un *excerptum* contenente «triginta quinque tantum miracula diversorum generum»⁸⁴.

Nella relazione offerta in forma abbreviata, da utilizzare in concistoro, i Francescani sono per lo più assenti, fatto in contrasto con la loro costante presenza, riscontrata nelle fonti già esaminate. A parte la cernita cui fu ovviamente sottoposto il copioso materiale del processo, mette conto di notare che quanto venne offerto all'attenzione di Giovanni XXII è privo di quasi tutti i nomi dei frati, ad eccezione di Francesco di Damiano e Tommaso da Montefalco – il cappellano vicino a Chiara negli ultimi giorni della sua malattia –, entrambi, comunque, non qualificati

⁸¹ Cfr. anche Processo, pp. XXXIII s.

⁸² Piergili, p. 271, ha affermato che la sostituzione fu dovuta alla morte del cardinale francescano nel 1327: ma già il suo successore morì nel 1325; cfr. Processo, p. XXXIV. Si noti che Vitale *de Furno* fece parte della commissione dei quattro maestri della Comunità, «una cum Gonsalvo de Valbona», nella discussione con gli Spirituali a cui nel corso di questo saggio si è fatto riferimento. Sul personaggio cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 374 s, 428, 449 s, 458, 478. Per i cardinali menzionati in questo contesto, cfr. anche EUBEL, *Hierarchia catholica* cit., I, pp. 14 s.

⁸³ Cfr. anche *Relatio*, pp. 93 s. In generale su Bertrando *de Turre*, cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 488 e 636 s. Sul ruolo di questi cardinali francescani nella controversia dottrinale rimando ad A. TABARRONI, «*Paupertas Christi et apostolorum*». *L'ideale francescano in discussione (1322-24)*, Roma 1990 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 5), passim.

⁸⁴ *Relatio*, pp. 95 s.

come Francescani. Non solo. Avviene pure che le azioni e i pensieri attribuiti nella vita di Berengario e negli atti del *Processus* a membri dell'Ordine francescano siano nella *Relatio* ascritti a generici «fratres» non si sa di quale «religio»⁸⁵. Una sola menzione diretta di un minorita, ininfluyente e per nulla legato alle vicende analizzate: quel «frater Severinus ordinis Minorum» che abbiamo già incontrato come confessore di Chiara probabilmente prima della monacazione⁸⁶. La scelta era stata oculata⁸⁷. [517]

Si è visto come le spaccature ed i problemi dell'Ordine francescano abbiano influito sull'affermazione della santità di Chiara non solo durante la vita della santa, ma anche dopo la sua morte. Condizionarono forse in parte anche le vicende istituzionali della pratica di canonizzazione nella Chiesa di Giovanni XXII? A parte il discorso sugli Atti del processo con le sue testimonianze, e la costante – favorevole o sfavorevole che fosse – presenza francescana in essi, bisogna comunque tenere conto del fatto che nella *Relatio* venne obliterata ogni traccia del rapporto tra

⁸⁵ Anche l'OLIGER, *De secta* cit., p. 19, lo ha notato, ma solamente a proposito di ciò che è collegato allo Spirito di Libertà. Lo studioso si è poi domandato (*ibid.*): «Latetne in hoc prudenti silentio actio praedictorum duorum ex Ordine Minorum Cardinalium examinatorum, proprii Ordinis famae providere cupientium? Res valde veri similis apparet, licet stricti probari nequeat».

⁸⁶ Cfr. sopra, nota 21.

⁸⁷ Bentivenga non è menzionato. Si dice solo: «[Clara] disputavit multum contra quemdam hereticum» (*Relatio*, pp. 121-3). Tommaso, cappellano alla morte di Chiara, e frate Francesco, fratello della santa, sono nominati, ma non si fa cenno all'Ordine di appartenenza (*ibid.*, pp. 135, 137, 150). «Frater quidam tunc monasterii cappellanus»: è Giovanni da Foligno, a cui il brano inequivocabilmente si riferisce (*ibid.*, p. 154). Il «religiosus quidam» di p. 154 è Giovannuccio da Bevagna. Chiara «duorum fratrum captionem predixit», senza che si aggiunga «Minorum». Giacomo Capitonis de Montefalco e Pietro di Salomone da Montefalco diventano «duos viros» (*ibid.*, pp. 158 s.). Non si fa cenno alcuno al fatto che forse fu il minore Pietro di Salomone ad avvertire Berengario: il testo afferma unicamente: «[Vicarius] suspicatus aliquid circa ea malitiose fuisse confictum» (*ibid.*, pp. 174 s.). Un «frater quidam» è il francescano che predica, «post obitum, de ipsius [Clarae] sanctitate aliquot vicibus et ob hoc contra eum quasi pro excessu obloqui viderentur» (*ibid.*, pp. 167 s.), forse identificabile con Giacomo di Gonzio da Montefalco. Non mancano, invece, indicazioni quali «frater quidam ordinis Predicatorum» (*ibid.*, p. 172), o, ad esempio, «frater Gilius eremita de Monteluco» (*ibid.*, p. 154), Angelo vescovo di Viterbo (*ibid.*, p. 150).

Chiara ed i Frati Minori. I lavori della commissione cardinalizia erano iniziati risentendo forse della presenza di un francescano che aveva rappresentato la Comunità in quella disputa del 1309 nel corso della quale si era discusso anche dello Spirito di Libertà. Ma negli anni successivi maturarono le condizioni che approfondirono le divergenze tra Giovanni XXII ed i Francescani, fino a che tali divergenze non assunsero le caratteristiche di un contrasto ideologico e istituzionale: con la *Ad conditorem canonum* del 1322 (ma la redazione definitiva è posteriore al gennaio 1323) lo scontro, già latente, si radicalizzò, e in seguito il governo dell'Ordine fu affidato da Giovanni XXII a Bertando *de Turre* – uno dei tre cardinali che terminò la *Relatio* – contro la decisione del Capitolo generale di Bologna che rilesse Michele da Cesena. È negli anni di questa serrata opposizione tra pontificato e Ordine francescano che la *Relatio* venne ultimata, ma non è purtroppo possibile sapere quali furono i motivi che condussero alla decisione di eliminare da essa quasi ogni traccia della presenza francescana nella vita di Chiara, e nemmeno a chi sia da attribuire l'iniziativa. Nel 1331 venne consegnata. Poté la canonizzazione di Chiara risultare problematica anche per il fatto stesso che la santa di Montefalco avesse avuto contatti così capillari con i Francescani di area spirituale, e forse perfino con i Minori in genere, indipendentemente dalla loro appartenenza a qualsivoglia raggruppamento?

Non vi sono dati per confermare o avversare l'ipotesi, formulata oltretutto in forma di domanda per evitare che sia ad essa attribuita una importanza troppo rilevante nel complesso dei fattori che condussero in un vicolo cieco la pratica di canonizzazione, non espressi dalle fonti.⁸⁸ Già per [518] la canonizzazione di Ludovico da Tolosa era stato necessario tacere gli aspetti “spirituali” del francescano, ascritto al catalogo dei

⁸⁸ Per le questioni generali cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 71-98. Piergili, p. 271, ha osservato che «il processo era in forma probante» e pertanto «sua santità avrebbe potuto canonizar la b. Chiara». MENESTÒ, in *Processo*, p. XXXVII: «Ma per motivi che ancora oggi non è possibile chiarire, l'iter del processo fu sospeso. Per altre motivazioni addotte si veda il riassunto in merito di NESSI, *Chiara da Montefalco, Angela da Foligno* cit., pp. 7-8, nota 11, cui si devono aggiungere le indicazioni di MENESTÒ, in *Processo*, pp. XXXVII, nota 57. Altri due pareri da segnalare sono quelli espressi da G. BARONE, *Chiara da Montefalco* cit., pp. 510 s., e da GUARNIERI, *La vita* cit., pp. 346 s.

santi universali solo al termine di un'impresa impegnativa e dispendiosa anche per gli angioini re del Mezzogiorno. Si ricordi, inoltre, che la richiesta del 17 luglio 1321 e le pressioni da parte del re d'Aragona Giacomo II per i martiri francescani di Ceuta (†1227), sortirono in un nulla di fatto. I Domenicani, invece, stimati dal pontefice, ottennero con facilità la canonizzazione di Tommaso d'Aquino (1323)⁸⁹.

Chiara non venne canonizzata da Giovanni XXII, ma il suo culto, ben radicato, e la sua spiritualità, fortemente caratterizzata e significativa, ebbero la meglio dopo secoli di polemiche e di tentativi: l'11 settembre 1881 la religiosa di Montefalco venne finalmente ascritta al catalogo dei santi universali da Leone XIII⁹⁰.

10. Considerazioni finali

L'Ordine francescano non espresse mai alcuna posizione a proposito della santità di Chiara da Montefalco, ma le vicende interne della sua storia influirono profondamente sulla vita della religiosa umbra e sull'affermazione della sua santità sia durante la vita che dopo la morte di Chiara: la posizione di rilievo dell'Ordine nella società umbra e la diffusione dei Minori nella vita religiosa costringevano le nuove esperienze religiose a un rapporto e a un confronto da cui queste ultime non potevano non risultare condizionate. Nel caso specifico di Chiara, il fatto che i confessori e cappellani della comunità montefalchese fossero soprattutto Francescani, successivamente alla monacazione delle recluse sottoposte dopo il 1290 alla regola agostiniana, attrasse le monache nell'orbita dei contrasti e delle frammentazioni, anche dottrinali, che permeavano l'Ordine: la vicenda dello Spirito di Libertà e i suoi sviluppi nei loro collegamenti con Chiara e con la sua comunità ne è una riprova.

Ma un'analisi di tale vicenda – all'interno della quale sono state contestualizzate la denuncia di Chiara del 1307, la successiva [519] presa di posizione della dirigenza dell'Ordine e di Clemente V contro lo Spirito di Libertà, nonché la discussione sulla setta nella disputa tra Spirituali e Comunità del 1309 – mostra come furono proprio le necessità imposte

⁸⁹ H. FINKE, *Acta Aragonensia*, II, Berlin 1908, pp. 754 s. Cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 88.

⁹⁰ Per le tre riassunzioni del processo cfr. MENESTÒ, in *Processo*, pp. XXXVII-XLX.

dai chiarimenti istituzionali a sezionare un amalgama religioso differenziato ma comune a pur diverse esperienze: dopo la condanna dello Spirito di Libertà e la discussione del 1309, i ruoli dovettero giocoforza chiarirsi, a costo di ritoccare la memoria di quanto nei fatti era avvenuto. Il quadro composito e sfumato delle posizioni di gruppi e personaggi al livello della vita religiosa vissuta precedentemente all'intervento delle istituzioni, si appiattisce progressivamente.

Due esempi. Chiara, che con la setta pur ebbe rapporti e condivise all'inizio un substrato comune di spiritualità e di mistica, se ne allontanò e, dopo la sua denuncia e morte, fu enfatizzato il suo ruolo di oppositrice all'eresia, funzionale anche alla pratica della sua canonizzazione. Lo spirituale Ubertino da Casale, che con la setta aveva avuto abboccamenti, non si sa se solo per verificarne l'ortodossia, divenne un avversatore dello Spirito di Libertà dal tempo della prima condanna di Bentivenga e seguaci fino alla discussione del 1309, e di un suo coinvolgimento forse più partecipe restano tracce in questa stessa discussione. Quanti, invece, non vennero coinvolti in processi e accuse istituzionali, o non avevano responsabilità di rappresentanza o di governo, poterono probabilmente mantenersi al di fuori delle schematizzazioni: il caso di Giovannuccio da Bevagna, che però è stato possibile seguire solo fino a poco tempo dopo la morte di Chiara, può essere indicativo anche in questo senso.

Per concludere, è opportuno aggiungere che la vita, la spiritualità e la santità di Chiara da Montefalco non possono certo essere comprese nel solo contesto di una ricostruzione in serrata chiave francescana. Un'analisi dell'azione dei Francescani nel loro confrontarsi con Chiara e nel prendere posizione verso una santità e un culto nuovi nella Montefalco tra Due e Trecento, non li trova schierati in modo compatto, e neanche tutti attenti a valutare e ascoltare il messaggio spirituale che la santa voleva e sentiva di dover comunicare. Le spaccature profondamente radicate nell'Ordine, corrispondenti anche a modi diversi di intendere la vita religiosa e i suoi ideali, influirono sul modo di valutare il messaggio religioso della nuova santa da parte dei singoli gruppi che da tali spaccature erano individuati. Le posizioni dei Francescani a proposito della santità di Chiara sono allora settoriali, in quanto [520] facenti capo a gruppi la cui omogeneità è però tutt'ora da dimostrare al livello della vita religiosa vissuta in località quali Montefalco tra la fine del '200 e gli inizi del '300. Così, solo una massima e inopportuna semplificazione di quanto è stato detto potrebbe

portare a uno schema che vedrebbe “Spirituali eterodossi” (adepti dello Spirito di Libertà) e Francescani della Comunità schierati contro Chiara, e “Spirituali ortodossi” invece a favore della sua santità. In una tale semplificazione si trascurerebbe, infatti, che – come si è visto – i raggruppamenti non erano fissi e le posizioni dei singoli potevano essere fluide e articolate, come nel caso di Giovannuccio da Bevagna. E neanche si terrebbe conto della difficoltà di collocare in un raggruppamento, piuttosto che in un altro, personaggi per i quali le fonti non offrono indicazioni inequivocabili.

Le interpretazioni eccessive dei Frati Minori.
In margine a una *abbreviatura privilegiorum* della
Marca d'Ancona (secc. XIII-XIV)*

Questo contributo si ripropone di offrire alcune osservazioni e riflessioni, solo introduttive e ancora incomplete, sui privilegi dei Frati Minori. Soprattutto, sulle raccolte di documenti papali prodotte nell'Ordine francescano tra XIII e XIV secolo, e in particolare su un codice recante una *abbreviatura privilegiorum* proveniente dalla Marca d'Ancona. Prima di entrare in temi più specifici, è opportuno avanzare alcune considerazioni generali che consentano di cogliere subito, come pure di approfondire e giustificare, l'ambito entro il quale s'inscriverà il discorso: il serrato rapporto degli Ordini mendicanti - ma l'attenzione sarà rivolta soprattutto ai Frati Minori - con la Chiesa di Roma, e il conseguente ruolo dei privilegi papali nella storia dei frati fino agli inizi del XIV secolo¹. |200|

* La relazione presentata al XLIII Convegno di studi maceratesi (con il titolo *La pastorale duecentesca dei Minori: osservazioni su una Abbreviatura privilegiorum della Marca d'Ancona*), viene ampliata per la pubblicazione degli Atti. Si anticipano alcuni risultati di una ricerca sulle raccolte di privilegi dei Frati Minori, proseguita durante un soggiorno di studio ad Heidelberg (marzo-maggio 2008) grazie al sostegno della fondazione Alexander von Humboldt di Bonn, che qui ringrazio.

¹ Per il papato nel Duecento cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il Trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996 (Studi superiori NIS, 299); per un quadro più ampio e per ulteriore bibliografia, cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*, Roma 2006 (La corte dei papi, 16), pp. 191-219, 333-41. A proposito degli Ordini mendicanti, per una generalissima introduzione cfr. A. VAUCHEZ, *Gli Ordini mendicanti e la riconquista religiosa della società urbana*, in *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, 5: *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, a cura di A. VAUCHEZ, ed. ital. a cura

La già ricca polivalenza semantica del termine *ordo*, di prevalente carattere liturgico e latamente giuridico nel periodo altomedievale, nel Duecento si dilatò per indicare i raggruppamenti religiosi regolari. Più precisamente, fu nelle costituzioni del concilio Lionese II (1274) che la Chiesa recepì nel suo *ius commune* il concetto di *ordo*, proprio per significare i frati. Si tratta dell'ingresso ufficiale d'una denominazione, quella di "Ordine", che, già affacciatasi in precedenza in applicazione ai Cistercensi nel diritto canonico, marcava ora con nettezza e con una più spiccata valenza giuridica i nuovi Ordini religiosi, intesi come *universitates*, enti collettivi dotati di un proprio diritto². Ciò che noi assumiamo come "Ordine" per il XIII secolo è una «figura ficta», un costrutto mentale che individua "organismi" istituzionali dati, con propri assetti amministrativi e di funzionamento interno, in parte autodeterminati³. [201]

di A. VASINA, Roma 1997 (ed. orig. fr. Paris 1993), pp. 733-58. Oltre al classico W.A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order, I: Origins and Growth to 1500*, New York 1966, per i Frati Predicatori segnalò *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati Predicatori*. Atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004), Spoleto 2005 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo-Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. N.S., 41). Sui Frati Minori, cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, bibl. mise à jour par M. D'ALATRI et S. GIEBEN, Roma 1982 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 29); si veda anche J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the 1517*, Oxford 1998 (1968¹); G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003; cfr. pure *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana. Una introduzione per temi e problemi*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1).

² Cfr. P. LANDAU, *Der Begriff "ordo" in der mittelalterlichen Kanonistik*, in *Studien zum Prämonstratenserorden*, hrsg. v. I. CRUSIUS, H. FLACHENECKER, Göttingen 2003 (Studien zur Germania Sacra, 25), pp. 185-99, in particolare p. 198.

³ L.-A. DANNENBERG, "Quia circa hoc diverse inveniuntur observantie et statuta". Zu kanonistischen Reflexionen über die «vita religiosa», in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli Ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002; Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), Münster 2005 (*Vita regularis*, 25), pp. 423-42, in particolare p. 439.

L'ampliamento semantico era stato del resto preparato – nei fatti – dall'affermazione concreta di tali enti religiosi nel panorama ecclesiale dell'ecumene cattolico, un'affermazione che rispecchiava, a suo modo, le trasformazioni indotte dall'avanzata di una «monarchia papale», che si riproponeva di esercitare la sua autorità non solo nei riguardi delle chiese secolari e dei loro rappresentanti, i vescovi, ma pure sulla vita religiosa monastica, e in genere regolare⁴. La volontà di ingserirsi finanche nella disciplina interna degli Ordini monastici – dei Cistercensi in particolare, durante il pontificato di Alessandro III⁵ – era già andata avanzando nella seconda metà del XII secolo, ma fu agli inizi del XIII che il papato si inserì con forza e decisione nella gestione della vita religiosa della *christianitas*, mediante, appunto, l'istituzione di nuovi Ordini religiosi, i Mendicanti⁶.

La fondazione di questi ultimi, infatti, può essere ricondotta [202] a una matrice romana, la quale rinvia al pontificato di Innocenzo III, come ha ben mostrato Jörg Oberste⁷. Sono in questione i progetti di riforma

⁴ Il riferimento è a K. PENNINGTON, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia 1984 (The Middle Ages).

⁵ B. SCHIMMELPFENNIG, *Zisterzienser, Papsttum und Episkopat im Mittelalter*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler (Aachen - Kronungssaal des Rathauses, 3. Juli - 28. September 1980)*, Köln 1980 (Schriften des rheinischen Museumsamtes, 10), pp. 69-85. Più in generale, sul nuovo rapporto instauratosi tra il papato e la vita monastica e regolare (in particolare Cistercensi e Premonstratensi), cfr. H. SEIBERT, *Autorität und Funktion. Das Papsttum und die neuen religiösen Bewegungen in Mönch- und Kanonikertum*, in *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, hg. v. E.-D. HEHL, I.H. RINGEL, H. SEIBERT, Stuttgart 2002 (Mittelalter-Forschung, 6), pp. 207-41.

⁶ Considerazioni aggiuntive, di segno non giuridico, riguardanti non solo Domenicani e Francescani, in K. ELM, *Gli Ordini mendicanti: un ceto di vita religiosa*, ora in ID., *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, S. Maria degli Angeli 2004 (Medioevo francescano. Saggi, 9), pp. 521-536; cfr. anche *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 8).

⁷ J. OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten*, in

della pastorale elaborati nella Facoltà di teologia dell'Università di Parigi, facenti capo ad una linea di pensiero definita da Lester K. Little come «the first real school of moral theology»⁸. Erano coinvolti nomi eminenti, come Alano da Lilla, e soprattutto Pietro Cantore con alcuni suoi allievi, incluso Lotario di Segni, poi papa Innocenzo III. Essi dispiegarono un'intensa attività, anche "intellettuale", volta a diffondere i propositi di una riforma teologico-pastorale ideata muovendo da presupposti nuovi. Il fine era quello di istruire, dopo un'apposita preparazione teologica, i fedeli, mediante un insegnamento che potremmo riassumere con la nota espressione «docere verbo et exemplo». Lo stesso Pietro Cantore ritenne che il papa avrebbe dovuto convocare un concilio generale per istituire dei «predicatores bonorum morum et extirpatores malorum», da diffondere in tutto l'ecumene⁹. Cospicui riflessi di questa impostazione possono essere rintracciati nel concilio Lateranense IV (1215),¹⁰ soprattutto nelle

Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. v. G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster 1999 (Vita Regularis, 11), pp. 245-94.

⁸ *Ibid.*, p. 253; cfr. L.K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca NY 1978, p. 175. Dell'argomento si era già occupato J.W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton NJ 1970.

⁹ *Ibid.*, I, p. 110; II, p. 77 nota 155; OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft* cit., pp. 256-257.

¹⁰ *Ibid.*, p. 253; cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO etc., Bologna 1996, rispettivamente pp. 239-40, 245, 240 (per le costituzioni nel prosieguo citate). Sulla predicazione tra XII e XIII secolo, cfr. R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1974. Per i quadri generali, cfr. J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris 1983 (Études augustinienes, 69); R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali*, IV: *Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 951-1035. Per la confessione, ID., *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 2002. Sulla «cura animarum» nei concili Lateranense III e IV, cfr. *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano 2004, rispettivamente pp. 171-96 (W. MALECZEK) e 197-222 (G. ROSSETTI). O. CAPITANI, *Verso un diritto del quotidiano*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale

celeberrime costituzioni 10^a (*Inter caetera quae*) e 21^a (*Omnis utriusque sexus*) riguardanti la predicazione e la confessione, oltre che nella 11^a (*Quia nonnullis propter*), inerente l'istituzione di centri di studio. La stessa povertà, [203] anche nella predicazione, risultava essere un tema legato a tal nuovo genere di «pubblicistica» pastorale¹¹.

Gli Ordini mendicanti devono essere considerati anche alla stregua d'una emanazione di tale *Reformgeist*¹². La loro *novitas* è comprensibile solo a patto che sia collegata alla temperie finora descritta: così, anche se Domenico di Caleruega e Francesco d'Assisi poterono certo impersonare i principi ispiratori degli Ordini mendicanti – se proprio vogliamo dei “carismi”, soprattutto Francesco¹³ –, questi ultimi devono essere necessariamente adagiati pure nel calco dei progetti della [204] sede apostolica. In quest'ottica, principi ispiratori e carismi dei due fon-

(Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 6), pp. 3-29, ha sottolineato la presenza nella *Omnis utriusque sexus* di quella nuova consapevolezza giuridica, che consentì alla Chiesa d'imporsi il compito di ridefinire l'ordine della *christianitas*.

¹¹ Si vedano gli esempi evidenziati da R. RUSCONI, «*Forma apostolorum*». *L'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani dei secoli XII e XIII*, in *Cristianesimo nella storia*, 6 (1985), pp. 513-42.

¹² OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft* cit., p. 247.

¹³ Con riferimento alla definizione weberiana di carisma, cfr. *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. Akten des 13. Internationalen Kongresses des «Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordengeschichte» (Dresden, 10.-12. Juni 2004), hg. v. G. ANDENNA, M. BREITENSTEIN, G. MELVILLE, Münster 2005 (*Vita Regularis*, 26), in particolare pp. 227-60 (A. WESJOHANN), 262-79 (R. RUSCONI). Si veda pure G. MELVILLE, *Der geteilte Franziskus. Beobachtungen zum institutionellen Umgang mit Charisma*, in *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*, hg. v. J. FISCHER, H. JOAS, Frankfurt a.M-New York 2003, pp. 347-363. Già A. VAUCHEZ, *Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du moyen âge: visionnaires, prophètes et mystiques*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge - Temps Modernes* 96 (1984), pp. 281-93, convogliò l'attenzione sui «poteri informali», ma senza ancora coinvolgere la suddetta categoria weberiana, come invece avvenne in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medievali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, A. VAUCHEZ, Palermo 1992.

datori possono essere considerati solo incidentali, alla stregua di occasioni opportune di cui il papato, per le ragioni suddette, s'affrettò ad avvalersi¹⁴. Del resto, anche per il prosieguo, il serrato rapporto dei frati mendicanti con il papato è ben confermato – per la prima metà del Duecento e in modo conclamato per i frati minori – pure da una stretta dipendenza degli obiettivi riconducibili ai due Ordini religiosi da quelli perseguiti dalla sede romana¹⁵. Il rapporto che potremmo dire “simbiotico” tra il papato e i frati mendicanti fu caratterizzato da un'intensità maggiore di quella che, nel passato, aveva interessato monaci e canonici regolari¹⁶. Tra l'altro, i nuovi Ordini mendicanti collaborarono pure all'affermazione dell'autorità pontificia e del primato giurisdizionale e dottrinale del papa, mentre la sede apostolica rese possibile la diffusione dei frati tramite la concessione di privilegi¹⁷. [205]

¹⁴ A proposito dei rapporti tra i fondatori dei due Ordini e il papato, mi limito a rinviare, oltre ai contributi già citati nella nota 1, a M.-H. VICAIRE, *Storia di san Domenico*. Nuova ed. ital. a cura di V. FERRUA, Roma 1983, in part. pp. 497 ss.; W. MALECZEK, *Francesco, Innocenzo III, Onorio III e gli inizi dell'ordine minoritico. Una nuova riflessione su una questione antica*, in *Frate Francesco*, 69 (2003), pp. 167-206.

¹⁵ Cfr. M.P. ALBERZONI, *Minori e Predicatori fino alla metà del Duecento*, in *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*, a cura di G. FESTA, Bologna 2007 (Domenicani, 29), pp. 51-119. G. BARONE, *Il papato e i domenicani nel Duecento*, in *Il papato duecentesco* cit., pp. 81-103, ha sottolineato «una reale autonomia dell'ordine» (*ibid.*, p. 97).

¹⁶ Di «simbiotische Beziehung» parla anche H. SEIBERT, *Autorität und Funktion* cit. Per quanto concerne i Frati Minori, un tal genere di rapporto si interruppe, con gli scontri teorici sulla povertà evangelica a partire dagli anni Venti del Trecento; introduttivamente, cfr. R. LAMBERTINI, A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1988, pp. 101-28; A. TABARRONI, «*Paupertas Christi et apostolorum*». *L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Nuovi Studi Storici, 5); R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Occam*, Modena 2000 (Collana di storia medievale, 1), pp. 187-317; E.L. WITTNEBEN, *Bonagratia von Bergamo: Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII.*, Leiden-Boston 2003 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 90); J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla «potestas papale» da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova 2005 (Fonti e ricerche, 19) (ed. orig. ted. Tübingen 2000), pp. 277-329.

¹⁷ Cfr. ID., *La teoria della monarchia papale nell'Alto e Basso Medioevo. Mutamenti di*

funzioni, in *Il pensiero politico nel basso medioevo*. Antologia di saggi a cura di C. DOLCINI, Bologna 1983 (Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee, 11), pp. 121-56, e, per altri titoli e considerazioni aggiuntive, R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990 (Istituto storico italiano per il medio evo. Nuovi studi storici, 4), pp. 3-5; cfr. anche G. FORNASARI, *Dal Lateranense IV al II Concilio di Lione: autocoscienza pontificia e nuovi Ordini religiosi*, in *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica*, a cura di U. PAOLI 2001 (Bibliotheca Montisfani, 25), pp. 39-58. Sui privilegi in generale cfr., introduttivamente, R. POTZ, *Zur kanonistischen Privilegientheorie*, in *Das Privileg im europäischen Vergleich*, hrsg. v. B. DOLEMAYER, H. MOHNHAUPT, Frankfurt a.M. 1997 (Ius Commune. Sonderhefte. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 93), pp. 13-67 (cui rinvio anche per la bibliografia classica sull'argomento). Per il periodo precedente alla fondazione degli Ordini mendicanti resta fondamentale G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. auf Lucius III. (1099-1181)*, Stuttgart 1910 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 65-66); in relazione ai Frati Minori, cfr. B. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Im Zusammenhang mit den Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, Paderborn 1927; ora, si veda pure I. ULPTS-STOCKMANN, *Die Mendikanten als Konkurrenz zum Weltklerus zwischen Gehorsamgebot und päpstlicher Exemption*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 66 (2003), pp. 190-227. A differenza di quanto è avvenuto per i Frati Minori, gli studi sui privilegi dei Cistercensi sono proseguiti; cfr. F. PFURTSCHELLER, *Die Privilegierung des Zisterzienserordens im Rahmen der allgemeinen Schutz- und Exemptionsgeschichte vom Anfang bis zur Bulle «Parvus Fons» (1265). Ein Überblick unter besonderer Berücksichtigung von Schreibers «Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert»*, Bern-Frankfurt a.M. 1972 (Europäische Hochschulschriften, XXIII: Theologie, 13); G. CARIBONI, *Esenzione cistercense e formazione del «Privilegium commune»*. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale, in *Papato e monachesimo «esente» nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'ACUNTO, Firenze 2003 (E-book, Reti medievali. Reading, 2), pp. 65-107 (<http://www.torrossa.com/resources/an/2251060>); ID., *Innocenzo III e l'esenzione limitata dei monasteri cistercensi. Alcuni casi in Italia settentrionale*, in *Innocenzo III. «Urbs et orbis»*. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), a cura di A. SOMMERLECHNER, Roma 2003 (Istituto storico italiano per il medio evo. Nuovi studi storici, 55 = Miscellanea della Società romana di Storia patria, 44), pp. 233-56.

Infatti, fu solo grazie ai privilegi papali che gli Ordini mendicanti riuscirono ad incunearsi, spesso in modo forzato, in un panorama ecclesiastico già fitto di giurisdizioni e diritti consolidati, e a guadagnare una vantaggiosa collocazione nella Chiesa e nella società del Duecento. Spesso, rappresentanti delle preesistenti forme di vita religiosa secolare e regolare si sentirono lesi dall'affermazione dei nuovi Ordini e reagirono, anche formulando, [206] a loro modo, rimostranze che sfiorarono il carattere di vere e proprie invettive. Considerando retrospettivamente l'arrivo dei Francescani in Inghilterra, Robert Swapham, del monastero-cattedrale di Peterborough, in relazione all'anno 1224 esclamò: «Eodem anno, O dolor et plusquam dolor! O pestis truculenta, fratres minores venerunt in Angliam»¹⁸.

Lamentele e dissensi a parte, del resto compresenti con plausi e lodi di solito provenienti da prelati, o comunque da personaggi più vicini agli orientamenti della sede apostolica, certo è che dall'affermazione dei nuovi Ordini derivarono pesanti difficoltà concretizzatesi anche sul piano della giustizia ecclesiastica e constatabili in tutte quelle interminabili contese – che costellarono il Due e il Trecento – per spazi,

¹⁸ L'invettiva, assente dalla raccolta di L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi*, Ad Claras Aquas 1926 (Collectanea philosophico-theologica, 3), è cit. in R. SICKERT, *Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert*, Münster 2006 (Vita regularis, 28), p. 1; questo volume – sorretto comunque da un impianto sociologico – prende in esame invettive e satire contro i Mendicanti; a proposito della «cura animarum», cfr. *ibid.*, pp. 83-139. Un quadro generale dei contrasti in LUIGI PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum"*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale della Società internazionale di Studi francescani (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 129-67; cfr. anche *Id.*, *Monachesimo e Ordini mendicanti*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*. Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida, 3-6 settembre 1995), a cura di G.B. TROLESE, Cesena 1998, pp. 665-94; cfr. anche Y.M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36 (1961), pp. 35-151; P.-M. GY, *Le statut ecclésiologique de l'apostolat des Prêcheurs et des Mineurs avant la querelle des Mendians*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 59 (1975), pp. 79-88.

ambiti e diritti d'esercizio della «cura animarum» mendicante. Il carattere ufficiale del diritto degli Ordini e del loro grado d'esenzione rispetto alla giurisdizione diocesana si manifestò pure nell'inclusione delle formule riguardanti privilegi, esenzioni e dispense di monaci e religiosi in una sezione del *Liber provincialis* della curia romana. Tale sezione consisteva di un insieme testuale piuttosto corposo durante il pontificato di Innocenzo IV, ma il [207] cui nucleo centrale, attorno al quale essa crebbe, era già pronto agli inizi del pontificato di Gregorio IX, nel 1228¹⁹. Fu inevitabile che affiorassero anche questioni di tipo concettuale e giuridico, poiché l'armonizzazione del diritto degli Ordini – la cui separatezza già era adombrata in alcuni *tituli* del *Liber Extra* gregoriano (1234)²⁰ – con il diritto comune della Chiesa rappresentò un vero e proprio rompicapo per i canonisti medievali²¹.

A proposito dei privilegi dei frati minori, dei quali più specificamente si occupa questo mio intervento, non è ora possibile scendere nei dettagli, data la complessità della materia e il gran numero di diritti coinvolti nei privilegi largiti ai frati. Su di un piano generale, si può affermare che i privilegi furono in parte ricalcati su concessioni di cui erano stati in precedenza destinatari altri raggruppamenti regolari. Così, la storia del privilegiamento dei Francescani – che dovettero offrire quale contropartita pure una loro progressiva clericalizzazione, con l'abbandono dell'iniziale loro matrice laica – è caratterizzata certo anche da peculiarità, ma pure da punti di contatto con il passato. In relazione a questi ultimi, è sufficiente far notare un elemento, quello più ovvio e macroscopico: già in altre fondazioni di precedente formazione è constatabile la tendenza all'esenzione rispetto ai diritti dell'ordinario diocesano, una tendenza, pure in questo caso e per varie ragioni, foriera di contrasti tra XII e XIV secolo²². Le peculiarità che segnarono [208] la

¹⁹ M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894 (rist. anast. Aalen 1959), pp. XXXVI ss.; cfr. anche G. MELVILLE, *Zum Recht der Religiosen im "Liber Extra"*, in *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 87 (2001), pp. 165-90, in part. pp. 188-90.

²⁰ *Ibid.*, p. 166.

²¹ DANNENBERG, *Quia circa hoc cit.*, pp. 435 s.

²² In relazione ai Cistercensi, pure per le chiese legate alla cura pastorale, in particolare per le incorporazioni di preesistenti istituzioni ecclesiastiche, e, in generale, anche per i canonici regolari, cfr. G. CONSTABLE, *Monastic Tithes from*

storia del privilegiamento dei frati sono connesse ad elementi riconducibili alla *novitas* – da intendere nei modi sopra enunciati – della «cura animarum» dei Mendicanti.

Si può ricordare, a titolo di significativo esempio, l'itineranza del loro impegno pastorale. Tale caratteristica subito necessitò di privilegi specifici, i quali non a caso marcarono i primi passi dell'Ordine minoritico, allorché Francesco d'Assisi era ancora in vita. A questo proposito, è particolarmente significativo il diritto concesso ai frati d'avvalersi dell'altare portatile, un privilegio mai prima largito ad altri Ordini e rilasciato ai Frati Minori con la *Quia populares tumultus* nel 1224²³. Oppure, la caratteristica dell'itineranza poteva far sì che concessioni già ottenute da altri raggruppamenti religiosi si modificassero in applicazione ai Mendicanti, come nel caso della possibilità di celebrare in tempo d'interdetto: ai Frati Minori, in un primo momento ciò fu consentito nelle loro chiese e cappelle da Onorio III con la *Devotionis vestrae precibus* (1222), ma Innocenzo IV riferì tale prerogativa non solo alle chiese minoritiche, ma pure ai singoli frati, i quali durante i loro viaggi,

Their Origins to the Twelfth Century, Cambridge 1964; C. HOFFMAN BERMAN, *Cistercian Development and the Order's Acquisition of Churches and Tithes in Southern France*, in *Revue Bénédictine*, 91 (1981), pp. 193-203; SCHIMMELPFENNIG, *Zisterzienser, Papsttum und Episkopat* cit., p. 80. Qualche esempio per la Marsia (intesa quale provincia ecclesiastica nel *Liber censuum*, grosso modo coincidente con l'attuale Abruzzo), cfr. R. PACIOCCO, *I monasteri cistercensi in Abruzzo: le linee generali di uno sviluppo (fine sec. XII-inizi sec. XIV)*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medioevale*. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano - Latiano - Lecce, 25-27 febbraio 1991), a cura di H. HOUBEN, B. VETTER, Galatina 1994 (Pubblicazioni del Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età Contemporanea, Università di Lecce, 28. Saggi e ricerche, 24), pp. 205-42, in particolare pp. 215 s. Cfr. anche i titoli citati nella nota 17.

²³ MATHIS, *Die Privilegien* cit., pp. 58-9. Cfr. *Quia populares tumultus* (3 dicembre 1224); J.H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum*, I, Romae 1759 (rist. anast. Assisi 1983), p. 20; A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ada. MCCCIV*, Berolini 1874-1875 (rist. anast. Graz 1957), n. 7325. Prima che ai Minori, il privilegio di avvalersi dell'altare portatile era stato concesso ai Domenicani il 6 maggio 1221: *ibid.*, n. 6654; T. RIPOLL, A. BREMOND, *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*, I (1215-1280), Romae 1729, p. 14.

ovunque fossero giunti, avrebbero potuto così celebrare messa, recitare le ore canoniche e amministrare i sacramenti (1246)²⁴. |209|

Nonostante il rilievo che lo *ius particulare* dei Mendicanti ebbe fin dagli inizi della *religio* minoritica, l'ultima monografia dedicata all'argomento risale a più di ottant'anni fa, a Burkhard Mathis (1927)²⁵. Credo sia in questione uno dei *desiderata* storiografici nell'investigazione dei primi due secoli della storia francescana. Sono le agiografie, le cronache e le opere d'impronta comunque narrativa – oltre naturalmente agli “scritti” di Francesco, letti talora in un'ottica “personalistica” o, nei casi più fortunati, in collegamento alla *fraternitas* e al primo stadio di formazione dell'Ordine²⁶ – a dominare la storiografia soprattutto italiana, mentre ulteriori generi di fonti attendono ancora l'impegno di filologi e storici: in attesa di edizione sono, ad esempio, importanti fonti normative, come gli atti dei capitoli generali e provinciali, mentre le lettere dei ministri generali si trovano ancora sparse in nu-

²⁴ Cfr. MATHIS, *Die Privilegien* cit., p. 55; la possibilità di celebrare in tempo d'interdetto era stata consentita già ai Templari (*ibid.*, p. 53) ed era poi diventata bene comune di tutti i religiosi a partire dal Lateranense IV e con il *Liber Extra* (cfr. X 5.33.24); fu concessa esplicitamente ai Domenicani il 22 dicembre 1216 (POTTHAST, *Regesta* cit., n. 5403; RIPOLL - BREMOND, *Bullarium* cit., p. 3) e poi ai Francescani il 29 marzo 1222 (POTTHAST, *Regesta* cit., n. 6808; SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., I, p. 9).

²⁵ MATHIS, *Die Privilegien* cit. Ovviamente, tutte le storie dell'Ordine fanno riferimento al ruolo dei privilegi papali, tra l'altro non sempre rinviando al Mathis; non mi soffermo ad enucleare le singole posizioni dei vari studiosi. Segnalo solo che in un volume, che intende essere specificamente legato a questioni giuridiche, il ruolo dei privilegi papali risulta essere del tutto marginale già in virtù della sua stessa impostazione: cfr. P. ETZI, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova 2005 (Studi francescani), ove si afferma che Francesco è «l'ordinatore dei tre Ordini francescani» (*ibid.*, p. 13).

²⁶ Cfr. le considerazioni da me avanzate in *Le “scritture” di san Francesco d'Assisi*, in *Hagiographica*, 8 (2001), pp. 165-90 [ora in questo stesso volume, pp. *000-000]; su alcune iniziative editoriali riguardanti gli scritti di Francesco, inclusa la regola «ante bullam», cfr. la misurata messa a punto, con ulteriore bibliografia, di L. LEHMANN, *Neue Literatur zu den Schriften des hl. Franziskus*, in *Collectanea franciscana*, 74 (2004), pp. 581-653.

merosi codici e in pubblicazioni varie, più o meno recenti, inclusi gli *Annales* di Luke Wadding²⁷. Quanto ai documenti papali, ciò che ora più interessa, ci si accontenta per lo più di ricorrere [210] al bollario di Giacinto Sbaraglia, il cui primo volume vide la luce nel lontano 1759, quasi che i documenti pubblicati nel *Bullarium*, e nelle sue continuazioni di Annibale da Latera e di Corrado Eubel, esauriscano le possibilità di studio e di riflessione sulla storia dei frati minori²⁸. A parte alcuni documenti che riguardano più la storia di singoli insediamenti e personaggi, sono poche le edizioni inerenti a documenti di rilievo per l'intero Ordine francescano²⁹.

²⁷ Per i capitoli minoritici un imprescindibile punto di partenza è la raccolta dei lavori di C. CENCI, *L'Ordine francescano e il diritto. Testi legislativi dei secoli XIII-XV*, Goldbach 1998 (Bibliotheca eruditorum, 15). Non posso soffermarmi sulle lettere dei ministri generali, data la situazione "sparsa" cui si accenna nel testo; pure nei codici recanti i privilegi dei Frati Minori, ai quali si accennerà tra breve, se ne trovano di inedite.

²⁸ J.H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum*, I-IV, Romae 1759-1768 (rist. anast. Assisi 1983-1984); FLAMINIUS ANNIBAL DE LATERA, *Ad bullarium franciscanum ... Supplementum*, Romae 1780; C. EUBEL, *Bullarium franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones, epistolae, diplomata tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium ... concessa*, V-VII, Romae 1898-1904; ID., *Bullarii franciscani epitome sive summa bullarum in eiusdem bullarii quattuor prioribus tomis relatarum*, Ad Claras Aquas 1908. L'unica iniziativa d'insieme, viziata da qualche errore e limitata al pontificato di Alessandro IV, è il repertorio di W.-R. THOMSON, *Checklist of papal letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III - Alexander IV*, in *Archivum franciscanum historicum*, 64 (1971), pp. 367-580.

²⁹ H. GRUNDMANN, *Die Bulle "Quo elongati" Papst Gregors IX.*, *ibid.*, 54 (1961), pp. 1-25; L. DUVAL-ARNOULD, *La constitution "Cum inter nonnullos" de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres. Rédaction préparatoire et rédaction définitive*, *ibid.*, 77 (1984), pp. 406-20. Maggior attenzione alla correttezza dei testi utilizzati si riscontra per i documenti papali connessi alla questione della povertà evangelica (cfr. sopra, nota 16), ove, per la seconda metà del XIII secolo, in genere si preferisce al *Bullarium* la raccolta *Seraphicae legislationis textus originales*, Ad Claras Aquas 1897, ad esempio in relazione alla *Exiit qui seminat* di Niccolò III (1279); cfr. anche F. ELIZONDO, *Bulla "Exiit qui seminat" Nicolai III (14 augusti 1279)*, in *Laurentianum*, 4 (1963), pp. 59-117. Sempre a titolo d'esempio, ricordo che in un lavoro specificamente dedicato a uno dei due documenti per la canonizzazione di Francesco, la *Mira circa nos*, ci si è accontentati dell'edizione dello Sbaraglia,

Soffermandoci sui documenti pontifici fino a Bonifacio VIII, è da notare che la generale condizione dei testi presenti nel *Bullarium* non è del tutto soddisfacente, poiché essi risultano restituiti agli studiosi sia mediante criteri di edizione datati sia affetti da numerose sviste ed errori, una situazione [211] cui la riedizione da parte dell'Eubel di alcuni documenti nell'*Epitome* è riuscita a porre rimedio solo in parte. Anche se Giacinto Sbaraglia attinse pure da opere a stampa per i quattro volumi del suo *Bullarium*, non si può affermare che la tradizione medievale non sia stata presa in ampia considerazione: egli attinse, infatti, soprattutto da archivi conventuali e dai registri papali³⁰. Il nostro editore, però, non considerò le raccolte minoritiche di documenti papali compilate nel medioevo e si limitò a menzionare, senza utilizzarli, il sommario d'indulgenze dello (pseudo) Nicola di Albenga (sec. XIV) e la collezione di Marco Trevisan (sec. XV), senza accorgersi, comunque, che tali personaggi erano coinvolti in quella poderosa attività di falsificazione delle indulgenze papali legate alle chiese minoritiche che interessò l'Ordine a partire dalla seconda metà del Duecento³¹.

senza osservare la tradizione del documento, la quale rivela che esso rimase, a differenza della *Sicut fiale auree*, confinato nei registri papali, senza essere mai stato spedito: R.J. ARMSTRONG, "Mira circa nos". *Gregory IX's View on the Canonisation of Saint Francis of Assisi*, *ibid.*, 25 (1984), pp. 385-414; cfr. R. PACIOCCO, "*Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto*". *La santità medievale tra processo romano-canonico e diplomazia pontificia*, in *Collectanea franciscana*, 77 (2007), pp. 265-311, in particolare pp. 291-95.

³⁰ Com'è noto, del bollario dello Sbaraglia e degli *Annali* del Wadding si avvale POTTHAST, *Regesta* cit. Quanto alle opere a stampa utilizzate dallo Sbaraglia, sono in questione i *Firmamenta* dei Frati Minori dell'inizio dell'età moderna; su tali raccolte, cfr. J.-X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1535). Description et analyse*, in *Archivum franciscanum historicum*, 73 (1980), pp. 257-340, 527-640; 74 (1981), pp. 146-230.

³¹ Cfr. R. PACIOCCO, *I Frati Minori ed i "summaria indulgentiarum". Cura d'anime e falsificazioni tra Due e Trecento*, in *Franciscana*, 3 (2001), pp. 119-90 [ora in questo stesso volume, cap. 15], cui rinvio per Nicola di Albenga e Marco Trevisan. Non mi soffermo sull'argomento, anche se tale dato di fatto condiziona il modo in cui deve essere considerata l'indulgenza della Porziuncola. Ricordo che un altro sommario di origine marchigiana si colloca forse prima di quello dello pseudo-Nicola; purtroppo, tale sommario, scritto su una pergamena già conservata nel convento di Pioraco (MC), non è più rintracciabile; era stato reso

Queste raccolte – vergate all'interno dell'Ordine probabilmente già a partire dalla seconda metà del XIII secolo, forse in ogni provincia religiosa – sono spesso prive di titolo, ma sono talora dette *abbreviature* dai loro stessi compilatori, visto che l'intitolazione «Liber privilegiorum» è di solito non coeva alla composizione. Analizzandole, è possibile non solo rintracciare documentazione papale sfuggita alla [212] repertorizzazione e alle edizioni, ma anche comprendere come i frati interpretassero e applicassero le concessioni papali. Tra i codici di cui sono al momento a conoscenza, ve n'è uno di provenienza marchigiana, il quale contiene una raccolta di privilegi papali: il manoscritto è ora custodito nella Biblioteca del Sacro Convento di Assisi (ms. 655)³². La provenienza marchigiana risalta da due elementi. Il primo è la menzione del vescovo di Ancona quale «conservator privilegiorum et indulgentiarum Ordinis in administratione Marchie Anconitane» durante il pontificato di Innocenzo IV (1243-1254)³³; l'altro è una lettera di questo stesso pontefice

noto da F.A. BENOFFI, *Dei procuratori generali nella curia romana*, Pesaro 1830, pp. 9 s., che ne trascrisse l'inizio: «Ego Nicolaus episcopus Assisiensis existens procurator Ordinis fratrum Minorum in curia Romana de mandato et voluntate fratris Bonaventurae generalis ministri Ordinis colligens omnia privilegia Romanorum pontificum Ordinis nostri de indulgentiis etc.».

³² Nell'appendice di questo mio intervento, oltre a offrire la trascrizione della *Tabula* del codice marchigiano, elenco alcuni codici contenenti raccolte di privilegi dell'Ordine minoritico.

³³ Ms. 655, ff. 4v (cfr. *Appendice*, p. 227) e 38r: «Quod episcopus Anconitanus est conservator privilegiorum et indulgentiarum Ordinis in administratione Marchie Anconitane. Innocentius episcopo Anconitano. *Inundans malitia perversorum et infra Cum igitur (...). Dat. Perusii et cetera*»; SBARALEA, *Bullarium* cit., I, /; POTTHAST, *Regesta* cit. /; THOMSON, *Checklist* cit., /; cfr. anche É. BERGER, *Les resistres d'Innocent IV (1243-1254)*, Paris 1884-1911 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série, 1); il documento manca pure in G. PARISCIANI, *Regesti di pergamene dell'Archivio Frati Minori Conventuali delle Marche*, Urbino 1994 (Francescanesimo nelle Marche, 8). Sono censiti esemplari inviati ad altri prelati in THOMSON, *Checklist* cit., p. 199 (*sub voce*). Sui conservatori apostolici, cfr. H. HÉNAFF, *Les conservateurs apostoliques dans la seconde moitié du XIII^e siècle: les modalités de leur nomination et de l'exercice de leur fonction*, in *Revue de droit canonique*, 47 (1997), pp. 71-88.

per l'istituzione di predicatori francescani contro l'eresia nella stessa Marca d'Ancona³⁴. |213|

Documenti, si diceva, sfuggiti alla repertoriatura e all'edizione. Lo stesso documento dal quale si evince che il vescovo di Ancona svolgeva il ruolo di *conservator* dei privilegi nella Marca ne è un esempio³⁵. Ne adduco un altro. L'*abbreviatura* marchigiana contiene la copia di un'indulgenza concessa da Alessandro IV «generalis et provincialibus ministris ac universis fratribus Ordinis Minorum», la quale consente di fissare al 4 luglio 1255 la prima remissione penitenziale valida in tutte

³⁴ *Ibid.*, f. 11v: «Innocentius ministro et custodibus vel eorum vicariis in Anconitana Marchia et cetera. Dum (!) potissime et infra Hinc est quod devotioni (...) sunt difficiles et enormes quod merito sint apostolicam destinandi. Data et cetera». Si tratta della *Tunc potissime conditori* del 27 marzo 1254; cfr. SBARALEA, *Bullarium* cit., I, pp. 716-717; THOMSON, *Checklist* cit., n. 1708; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 15299; cfr. BERGER, *Les registres* cit., /; cfr. anche PARISCANI, *Regesti* cit., n. 67 (copia notarile del luglio 1254). Esistevano certamente degli inquisitori francescani nella circoscrizione territoriale della Marca d'Ancona, un territorio specificamente attribuito alle competenze antiereticali dei Frati Minori a partire dal 1254; cfr. *Super extirpatione pravitatis* (30 maggio 1254); SBARALEA, *Bullarium* cit., I, p. 740; EUBEL, *Epitome* cit., n. 712; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 15412; MARIANO D'ALATRI, *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento, con il testo del "Liber inquisitionis" di Orvieto*, Roma 1996 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 49), pp. 17 s.; d'altro canto, *ibid.*, pp. 70 s., si afferma che l'eresia non sarebbe stata particolarmente temibile nella Marca, anche sulla base della mancanza di documenti «sollecitati dagli inquisitori». Le cose non stanno così: al ritorno di Innocenzo IV da Lione la lotta contro l'eresia – un'eresia dai confini dottrinali incerti, ma che certamente coinvolgeva filo-federiciani e oppositori della monarchia papale – s'intensificò notevolmente, soprattutto nelle Terre della Chiesa, come pure in altri territori, nei quali, dopo la morte di Federico II (1250) era inclusa la Marca d'Ancona; è sufficiente rinviare a PARISCANI, *Regesti* cit., nn. 59, 61, 71, 72, 73. A proposito dell'eresia, un'ottima introduzione generale è di J. OBERSTE, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt 2007 (Geschichte kompakt), in part. pp. 87-107.

³⁵ Cfr. sopra, nota 33.

le chiese minoritiche entro otto giorni dalle festività di Francesco d'Assisi, Antonio di Padova e Chiara d'Assisi: si tratta del primo privilegio generale d'indulgenza concesso all'Ordine³⁶.

Per riflettere sul modo in cui i frati interpretarono i privilegi papali, è necessario soffermarsi previamente sulla *Super cathedram* di Bonifacio VIII, un documento che, nel 1300, rappresentò una soluzione di compromesso con il clero secolare riguardo ai privilegi dei Mendicanti³⁷. [214] La *Super cathedram* riprendeva alcune decisioni della antimendicante *Etsi animarum* di Innocenzo IV, subito cassata da Alessandro IV³⁸. Con essa, si volle individuare una «via media» che si riteneva avrebbe garantito a vescovi e parroci un'ordinata pastorale, e lasciato comunque ai frati un ambito d'azione, seppur delimitato quanto a tempi e territori d'esercizio della «cura animarum». Anche se il cardinale francescano Matteo d'Acquasparta e il protettore dell'Ordine Matteo Orsini accolsero favorevolmente la mutata situazione giuridica, la nuova regolamentazione fu avvertita nei fatti come svantaggiosa dai Mendicanti, i quali, com'è noto, erano stati i destinatari nel 1281 della *Ad fructus ube-*

³⁶ Ms. 655, f. 41v: *Cum ad promerenda*; su questa importante indulgenza, cfr. R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella "Christianitas"* (1198- 1302), Assisi-S. Maria degli Angeli 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 11), pp. 218-20; nel cod. 1046 della Biblioteca Augusta di Perugia, proveniente dal Sacro Convento di Assisi (cfr. *Appendice*, p. 220), il documento è riportato, ma senza datazione.

³⁷ MATHIS, *Die Privilegien* cit., pp. 90, 99, 112 s.; GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 357 ss.; ULPTS-STOCKMANN, *Die Mendikanten* cit., pp. 216-8; si veda pure M.P. ALBERZONI, *Bonifacio VIII e gli Ordini mendicanti*, in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale* (Todi, 13-16 ottobre 2002), Spoleto 2003 (Atti dei convegni dell'Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. N.S., 16), pp. 365-412, in particolare 391 ss., cui rinvio per ulteriore bibliografia. Per la *Super cathedram*, cfr. SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., IV, pp. 498-500; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 24913.

³⁸ Per le differenti forme testuali della *Etsi animarum* (SBARALEA, *Bullarium* cit., /; cfr. POTTHAST, *Regesta* cit., n. 15562), cfr. K. SCHLEYER, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert: der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden*, Berlin 1937 (*Historische Studien*, 314) (rist. Vaduz 1965), pp. 129-36; cfr. anche *ibid.*, pp. 29 s.

res, con la quale Martino IV aveva loro concesso assoluta libertà in materia di confessione e predicazione, suscitando aspre reazioni, soprattutto tra il clero francese³⁹.

Le decisioni rappresentate nel documento bonifaziano additavano, comunque, una diminuzione dello stato di privilegiamento anche dell'Ordine minoritico. La giurisdizione per le confessioni, ad esempio, si trovò a valere per singoli luoghi e diocesi in cui i frati avessero un convento o con i quali confinassero, non per province religiose. Il numero dei confessori avrebbe dovuto essere ora proporzionale alle necessità dei luoghi, mentre per precise ragioni i prelati avrebbero potuto negare il permesso ai frati. Inoltre, i vescovi avrebbero dovuto attribuire ai confessori mendicanti la facoltà di esercitare il loro ministero, allorché di questo avessero beneficiato laici sottoposti alla giurisdizione diocesana. Di positivo per i Mendicanti, che per le loro nuove fondazioni conventuali avrebbero adesso dovuto chiedere licenza alla curia papale, vi fu l'accettazione della loro dottrina sul *proprius sacerdos*, così che momentaneamente parve essere risolto il problema della ripetizione della confessione al parroco, qualora questa fosse stata resa ai frati; la confessione [215] pasquale, inoltre, poté essere effettuata dai Mendicanti. Fra le altre misure e precisazioni connesse alla «cura animarum», avvenne che la libera sepoltura presso i cimiteri dei frati rimase garantita, ma divenne vincolante la consegna della «quarta funeralium» ai sacerdoti – la quarta porzione degli introiti legati alla sepoltura – e dei legati testamentari⁴⁰.

In relazione a questo punto, è opportuno richiamare alla memoria che Gregorio IX aveva concesso con la *Ita vobis* (1227) la libera sepoltura ai soli membri dell'Ordine minoritico, e i frati erano stati esonerati

³⁹ Per tutto ciò, cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 340 s.; MATHIS, *Die Privilegien* cit., pp. 113 s.

⁴⁰ Cfr. anche ALBERZONI, *Bonifacio VIII* cit., pp. 392 ss. In relazione ai diritti di sepoltura e a quanto dirò nel prosieguo nel testo, cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 70-3, 89 s., 178 s., 243, 257; K. HITZFELD, *Krise in den Bettelorden im Pontifikat Bonifaz VIII.?*, in *Historisches Jahrbuch*, 48 (1928), pp. 1-30, in particolare p. 7; T.M. IZBICKI, *The Problem of Canonical Portion in the Later Middle Ages: The Application of "Super cathedram"*, ora in ID., *Friars and Jurists. Selected Studies*, Goldbach 1997 (Bibliotheca eruditorum, 20), pp. 143-57.

dal pagamento dei diritti sui *funeralia*, una largizione che già allora indusse opposizioni⁴¹. I limiti della concessione vennero travalicati dai frati, come mostra la *Si ordinis fratrum* (1230), ove fu necessario precisare che i loro cimiteri avrebbero potuto essere utilizzati solo per i componenti della *religio* minoritica⁴². La situazione era mutata alla metà del Duecento, allorché Innocenzo IV aveva consentito ai frati la libertà di seppellire nei propri cimiteri sia i loro *servientes* sia tutti i laici che lo avessero scelto, in quest'ultimo caso precisando che andavano comunque salvati i diritti di quelle chiese che detenevano i diritti mortuari, mediante una clausola presente pure nei privilegi di tal genere concessi in precedenza ad altri enti e Ordini monastici e militari: «salva tamen iustitia illarum ecclesiarum, a quibus mortuorum corpora assumentur» (1250)⁴³. Alessandro IV aveva poi rinnovato il privilegio della libera sepoltura (1256) e, soprattutto, esentato i frati dal [216] versamento di qualsiasi porzione canonica (1259)⁴⁴. Siffatta esenzione, contestata al punto che i frati avevano dovuto promettere di versare la *portio* in occasione del Lionese II (1274), era contraddetta anche da tutti i *Mare magnum* pubblicati da Alessandro IV (1258) in poi, inclusa la *Virtute conspicuos* largita – nel contesto di un atteggiamento assolutamente non ostile ai Mendicanti, testimoniato, tra l'altro, anche nel corso della sua attività di cardinale e della sua presenza al concilio di Parigi del 1290⁴⁵ – dal papa Caetani agli inizi del suo pontificato (1295): la contraddizione risultava

⁴¹ SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., I, p. 31; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 7974.

⁴² SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., I, pp. 58 s.; POTTHAST, *Regesta* cit., /.

⁴³ Cfr. rispettivamente la *Qui Deum tota* (SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., I, p. 536; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 13922) e la *Cum a nobis* (SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., I, p. 537; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 13923). Per la libera sepoltura presso altri enti ed Ordini monastici, inclusi quelli militari, cfr. MATHIS, *Die Privilegien* cit., pp. 70-3.

⁴⁴ *Cum a nobis* (SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., II, pp. 131 s.; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 16388). *Pium est et* (SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., II, p. 318; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 17454). Cfr. MATHIS, *Die Privilegien* cit., 89 s. Per le interpretazioni della clausola *salva tamen iustitia*, *ibid.*, pp. 76-8, e p. 80 ove si afferma – anche rinviando allo SCHREIBER, *Kurie und Kloster* cit. – che i precedenti Ordini religiosi non sarebbero stati da meno, quanto ad abusi, dei frati.

⁴⁵ Cfr. ALBERZONI, *Bonifacio VIII* cit., pp. 382-5.

dalla compresenza della clausola che additava la necessità di salvaguardare i diritti delle chiese secolari in materia di sepolture, e dell'esenzione dal versamento della *portio*⁴⁶.

Nel 1304 la *Inter cunctas sollicitudines* di Benedetto XI tolse vigore alla *Super cathedram* e stabilì che i Mendicanti non dovessero corrispondere la *portio*, anche se, a proposito dei *funeralia*, una partecipazione agli introiti fu comunque garantita ai parroci⁴⁷. La situazione cambiò radicalmente di segno – almeno [217] nella teoria – pochi anni dopo, con Clemente V, il quale restituì vigore giuridico al documento bonifaziano durante il Concilio di Vienne (1311-1312), e questa decisione venne accolta nelle *Clementinae* (1317)⁴⁸. L'abbreviatura di privilegi marchigiana rivela una posizione univoca, che si può evincere già dalla *tabula* iniziale. I frati non dovevano corrispondere la *portio*:

⁴⁶ Cfr. *Virtute conspicuos sacri* (20.8.1258); POTTHAST, *Regesta* cit., n. 17356; SBARALEA, *Bullarium* cit., II, pp. 298-303, in part. p. 302: «Sepulturam quoque ecclesiarum vestrarum liberam esse decernimus (...) salva tamen iustitia (...) assumuntur»; (...) portionem aliquam a vobis exigere, vel extorquere (...) praesumant. *Virtute conspicuos sacri* (11.11.1295); POTTHAST, *Regesta* cit., n. 24213; in SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, p. 371, del documento sono pubblicati solo l'*initium* e la datazione; cfr. A. THOMAS etc., *Les registres de Boniface VIII* (1294-1303), Paris 1884-1939, n. 656; Archivio Segreto Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Vat. 47, f. 146r: «Sepulturam quoque in locis, cimiteriis et ecclesiis vestris concedimus, et eam liberam esse censemus (...) salva tamen iustitia (...) assumuntur»; «nulli canonicam portionem aliquam teneamini exhibere».

⁴⁷ Cfr. EUBEL, *Bullarium* cit., V, pp. 11-14, in particolare p. 13; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 25370; cfr. CH. GRANDJEAN, *Les registres de Benoît XI*, Paris 1883-1885 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série, 11), n. 1170, coll. 714-20. La *Inter cunctas sollicitudines* fu inserita nelle *Extravagantes communes* (5.7.1), raccolta, com'è noto, non "autentica", ossia non compilata dietro ingiunzione papale. Anche sottraendo vigore giuridico alla *Super cathedram*, le contese non si placarono; un esempio marchigiano può essere desunto da una contesa tra i frati e il pievano di S. Pietro di Montottone (1308-1309): il rotolo processuale si trova nell'Archivio di S. Francesco alle Scale di Ancona; cfr. PARISCANI, *Regesti* cit., n. 167 (cfr. anche *ibid.*, n. 166).

⁴⁸ *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., pp. 365 ss. (decr. n. [10]); Clem. 3.5.2.

Quod fratres non teneantur dare de sibi legatis canonicam portionem, nec ad hoc possunt cogi missarii vel testamentorum executores⁴⁹.

Il codice, certamente trecentesco, riporta la *Virtute conspicuos* di Bonifacio VIII, ma in esso non v'è traccia alcuna della *Super cathedram*. È interessante notare che, nella sostanza, questa stessa obliterazione si verificava in un *Liber privilegiorum* vergato a Padova durante il pontificato di Giovanni XXII, anche se qui ci si avvalese di un metodo più complesso di quello messo in atto nella raccolta marchigiana, consistente nella mera esclusione dalla raccolta della *Super cathedram*, per minarne la validità. Come nelle Marche, nella veneta *Provincia sancti Antonii* si affermava recisamente che i frati non erano in alcun modo obbligati a cedere la *portio canonica* al clero secolare:

Cannonicam (!) portionem fratresolvere non tenentur. Vide infra in littera P in privilegiis Alexandri, Clementis et Benedicti ubi tractatur de portione canonica⁵⁰. |218|

Così, l'assenza di obbligazioni riguardo alla *portio* accomuna queste due raccolte di privilegi. Entrambe rinviano non solo allo scolamento tra il diritto comune della Chiesa e il diritto "particolare" acquisito dai Mendicanti grazie agli stessi privilegi, ma anche a una divaricazione tra le stesse norme papali e la prassi minoritica, una divaricazione consumatasi, per altri versi, durante il pontificato di Giovanni XXII per la polemica sulla povertà evangelica. Da un punto di vista più generale, si potrebbe affermare che nell'assunzione da parte dell'Ordine di quanto andava più a suo favore – indipendentemente dalle circostanze in cui i privilegi erano stati concessi ai religiosi, e poi

⁴⁹ Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Com. 655, f. 3v; cfr. più avanti, p. 221.

⁵⁰ Padova, Biblioteca Apostolica Antoniana, cod. 49, f. 13. Cito solo dalla *tabula*: non mi soffermo a considerare in modo particolareggiato i documenti papali trascritti in relazione alla *portio* dal compilatore veneto (cfr. *ibid.*, ff. 52r- 53v, come pure 36v e 60v); comunque, oltre ai privilegi di Alessandro IV, Clemente IV e di Benedetto XI (ovviamente la *Inter cunctas sollicitudines*), viene considerata anche la *Virtute conspicuos* di Bonifacio VIII.

magari cassati, in una parola dalle stesse tappe della storia del loro privilegiamento – vi era una tendenza che rinviava a una caratteristica dello stesso diritto canonico e che si sostanziava, come affermò Stephan Kuttner in riferimento all'opera di Graziano, in un «sublime disregard of history»⁵¹.

Ai nostri occhi, d'altro canto, il tutto inevitabilmente rinvia pure a interpretazioni e applicazioni dei privilegi papali da parte dei frati che sono da ritenersi, come recita il titolo di questo mio intervento, «eccessive» e, nella prassi, finanche aggressive. Pure siffatte volontà interpretative caratterizzarono spesso lo sviluppo della *religio* minoritica e i suoi rapporti con le altre istituzioni ecclesiastiche, in modo lampante già intorno alla metà del Duecento. Si ricordino, a mero titolo d'esempio, le raccomandazioni bonaventuriane e la moderazione richiesta da questo ministro generale ai frati nell'applicazione dei privilegi papali⁵². Per quanto al momento risulta, nelle raccolte dei Frati Minori non troviamo falsificazioni nel senso proprio del termine, visto in esse i documenti papali non risultano inventati o interpolati testualmente. Le due *abbreviature* menzionate accolgono, però, proprio quelle interpretazioni che abbiamo definito come eccessive e finanche aggressive, le quali rinviano a una visione falsificata a proprio vantaggio della realtà giuridica. [219]

Così, anche la storia dei Frati Minori deve essere coinvolta in quella delle falsificazioni, non arrestatesi sul solo limitare degli istituti monastici ed ecclesiastici in genere prima della comparsa degli Ordini mendicanti. Certo, per i Francescani non potevano essere implicati dei titoli di possesso, dato lo statuto pauperistico dei frati, e nemmeno possono essere coinvolti nel nostro discorso gli scritti agiografici sul fondatore, visto che non è metodologicamente lecito applicare all'agiografia – ma sarebbe da ragionarci più a fondo – le categorie delle fonti documentarie. Però, è certo che pure i Francescani praticarono quell'arte tanto comune nel medioevo, la falsificazione, e non solo nei modi sopra descritti in relazione alle loro *abbreviature*. In primo luogo, è necessario pensare alle indulgenze, per le quali i frati furono falsari davvero emi-

⁵¹ S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe 1960 (Wimmer Lecture, 10), pp. 35 s.

⁵² GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 283 ss.

nenti: e non è un caso che fossero ancora una volta in questione largizioni connesse alla «cura animarum» e al successo delle chiese minoritiche, a cominciare da quelle di Assisi⁵³. |220|

⁵³ Cfr. sopra, nota 31. Un panorama generale, ampio come sempre, ma un po' invecchiato, offre H. LECLERCQ, *Faux*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, V, Paris 1922, coll. 1214-46. Per i falsi nel medioevo, cfr. le pagine introduttive di H. FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Stuttgart 1972 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 24), in particolare pp. 64-140. D'obbligo è il rinvio a *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (München, 16.-19. September 1986), Hannover 1988 (MGH. Schriften, 33, I-VI); cfr. anche TH. KÖLZER, *Urkundenfälschung im Mittelalter*, in *Gefälscht! Betrug in Politik, Literatur, Wissenschaft, Kunst und Musik*, hg. V. K. CORINO, Nordlingen 1992², pp. 11-26. Si veda anche il recente intervento di J. MIETHKE, *Die "Konstantinische Schenkung" in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte*, in *Konstantin der Grosse. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, hg. v. A. GOLTZ, H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Köln-Weimar-Wien 2008, pp. 35-108.

Appendice

Segnalo qualche codice recante delle abbreviature di privilegi, tralasciando i manoscritti più legati ai sommari d'indulgenze (per i quali rinvio a PACIOCCO, *I Frati Minori ed i "summaria"*, cit. [ora in questo stesso volume, cap. 15]).

- Assisi, Com. 655 (sec. XIV). Il codice è descritto da C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad sacrum conventum Assisiensem*, Assisi 1981 (Il miracolo di Assisi, 4), I, p. 238, n. 365. Il manoscritto è disponibile in *Internet Culturale. Cataloghi e collezioni digitali italiane* (<http://www.internetculturale.it/>). Trascrivo dal manoscritto la *tabula*, ff. 1 r-4v. Il corsivo indica quanto nel codice è vergato in inchiostro rosso; adeguo all'uso moderno le maiuscole e la punteggiatura, e correggo solo gli errori che pregiudicano la comprensione del testo.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 15, ff. 74r-102v, 264-343v, 345-7r (sec. XIV); cfr. F. EHRLE, *Die ältesten Redaktionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 6 (1892), in part. pp. 74 s.
- Padova, Biblioteca Apostolica Antoniana, cod. 49 (sec. XIV); cfr. G. ABATE - G. LUISETTO, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, Vicenza 1975 (Fonti e studi per la storia del Santo a Padova, Fonti 1), pp. 46-48, nonché C. CENCI, *Manoscritti e frati studiosi nella Biblioteca Antoniana di Padova*, in *Archivum franciscanum historicum*, 69 (1976), pp. 496-520, in part. p. 500; [si veda ora R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali tra Due e Trecento. Con l'edizione del Liber privilegiorum della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49). Descrizione codicologica e paleografica* di C. TEDESCHI, Padova 2013 (Centro Studi Antoniani. Fonti e studi francescani, 16)].
- Perugia, Biblioteca Augusta, cod. 1046 (sec. XIV). Si tratta del famoso codice, proveniente dal Sacro Convento di Assisi e contenente pure la *Compilatio Assisiensis*; cfr. la descrizione di A. GATTUCCI, *Dalla "Legenda antiqua Sancti Francisci" alla "Compilatio Assisiensis": storia di un testo più prezioso che fortunato*, in *Studi medievali*, 3^a s., 20 (1979), pp. 789-870, in part. pp. 811 ss.
- Perugia, Biblioteca Augusta, cod. n. 310 (sec. XV), ad uso di frati dell'Osservanza; cfr. G. MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, V, Forlì 1895, p. 115 n. 310 (E. 58).

- Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 1315 (B III 25), III parte, ff. 39^{ra} ss. (sec. XIV).
- Siena, S. Bernardino, cod. 20 (secc. XIII-XIV e XV); cfr. C. CENCI, *Privilegi e costituzioni in un codice dell'Osservanza di Siena*, ora in ID., *L'Ordine francescano e il diritto cit.*, pp. 71-3.
- Todi, Biblioteca Comunale, ms. 64 (sec. XIII?); cfr. *I manoscritti medievali della Biblioteca Comunale "L. Leonii" di Todi*. Catalogo a cura [221] di E. MENESTÒ e di L. ANDREANI, M. BASSETTI, A. CIARALLI, E. PAOLI, LETIZIA PELLEGRINI, Spoleto 2008, pp. 338-42.

Il rinvenimento di altri codici sarà facilitato quando saranno resi pubblici i risultati di un'iniziativa della Società Internazionale di Studi Francescani, *l'Iter franciscanum*, consistente nello spoglio dei cataloghi dei manoscritti medievali di interesse minoritico (si veda ora <https://manus.iccu.sbn.it/progettiS.php?id=227>). Tal genere di raccolte di documenti papali non rappresentano certo una peculiarità dei Francescani; a proposito dei Cistercensi, cfr. J. MARILIER, *Chartes et documents concernant l'abbaye de Citeaux 1098-1182*, Roma 1961, pp. 18 s.; H. STEIN, *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France*, Paris 1907 (Manuels de bibliographie historique, 4), pp. 133-134; E. GOEZ, *Pragmatische Schriftlichkeit und Archivpflege der Zisterzienser. Ordenszentrismus und regionale Vielfalt, namentlich in Franken und Altbayern (1098-1525)*, Münster-Hamburg-London 2003 (Vita regularis, 17), pp. 216 ss. In relazione ai Domenicani segnalo l'interessante *Liber privilegiorum provincie Romane Ordinis Predicatorum*, descritto da E. PANELLA, *Un vademecum dei provinciali romani (secoli XIV-XV)*, in *Memorie domenicane*, 28 (1997), pp. 361-411, e conservato a Perugia, Archivio di Stato di Perugia, Corporaz. relig. soppr., S. Domenico, Miscell. 66.

Una raccolta di privilegi che probabilmente era parte integrante di una collezione legata alla disputa con gli Spirituali, successiva al 1316 e utilizzata da Bonagrazia da Bergamo per apporvi alcune note marginali, rappresenta un esempio di raccolta "mirata", ciò che la differenzierebbe dalle altre di cui si è detto fino ad ora: Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 85, ff. 118r-121 v; il codice è noto ai francescanisti fin dagli interventi di F. EHRLE nell'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*; cfr. WITTNEBEN, *Bonagratia von Bergamo cit.*, pp. 85 s.

Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, com. 655, ff. 1r-4v

Incipit abbreviatura privilegiorum Ordinis. In qua resecatis quibusdam verba propria in ipsis privilegiis conte(n)pta ordinate ponuntur, que maxime ius continent^a et gratiam specialem. Ut autem sequentia inveniantur facilius, titulos particulares capitulorum curavi premettere, que XI. particulis. et LXX. capitulis continentur.

Et prima pars est de hiis que pertinent ad canonizationem et stigmata beati Francisci. Et canonizationem beati Antonii, et indulgentiam ad sepulcrum eius. |222|

- I De canonizatione beati Francisci et stigmatibus eius.
- II De canonizatione beati Antonii, et indulgentiam ad sepulcrum eius.

II particula. Secunda particula est de hiis que pertinent ad statum Ordinis, et habet III capitula et sunt hec

- I Quod fratres sint conte(n)pti officio moderni breviarii, et etiam officio illorum cum quibus divina officia celebrabunt.
- II De condempnatione libelli editi contra statutum Ordinis et ministrorum.
- III De confutatione erroris illorum qui asserebant fratres non esse in statu salvandorum, et quod non poterant audire confessiones de licentia superiorum, non habita licentia parrochialium sacerdotum.

III particula. Tertia particula est de auctoritate capituli generalis et provincialis et prelatorum Ordinis in fratres, et in rebus fratribus debitas, et habet XIX capitula, et sunt hec

- I Qualiter generalis minister, eo ipso quod eligitur, confirmatur, et potest circa sibi subiectos suum officium exercere, et quod absolvi potest a ministris provincialibus et custodibus secundum quod in regula continetur.
- II Quod in electione generalis et provincialium ministrorum non currit tempus super hoc a iure statutum.

^a continent scritto su continentur, con rasura del segno abbreviativo ur.

- III De electione custodum et guardianorum.
- IIII Quod provinciales ministri cum diffinitoribus in provinciali capitulo^b (1v) fratribus examinatis concedere possunt officium predicandi. Et quod sic examinati et approbati officium huiusmodi possunt libere exercere.

De auctoritate ministrorum in fratres et in res fratribus debitas

- V Quod sine licentia ministri non possunt fratres aliquam obligationem facere super locis pertinentibus ad Ordinem et cimiteriis eorumdem.
- VI Quod ministri possunt procuratores ad petendas res fratribus debitas per se vel per alios constituere in provincia sibi commissa.
- VII Quod fratres per quoscumque episcopos catholicos tamen possunt ad ordines promoveri.
- VIII Quod nullus frater sine licentia ministri generalis vel provincialis aut sedis apostolice speciali mandato possit ad episcopalem dignitatem vel aliam extra Ordinem promoveri.
- IX Quod ad episcopalem dignitatem vel ad aliam fratres promoti tenentur libros et res quascumque pro tempore promotionis habuerint Ordini resignare. [223]
- X Quod ministri possint remove predicatorum crucis contra hereticas pravitates et hereticorum inquisitores ab ecclesia ad hec deputatos. Et de potestate crucem predicantium contra hereticas pravitates.

De auctoritate ministrorum Ordinis contra apostatas

- XI Quod nullus frater professus potest ab Ordine sine licentia generalis ministri vel sui provincialis discedere, et discedentes possunt ministri excommunicare, et eos nullus retinere audeat sine licentia ministrorum.
- XII Quod ministri et alii prelati Ordinis possunt apostatas excommunicare, capere, ligare et incarcerare, et alias subdere Ordinis discipline, invocato ad hoc brachium seculare.

^b primus quaternus *nel marg. inferiore* (di mano di Giovanni di Iolo).

I. ATTRITI

- XIII Quod nullus apostata extra Ordinem potest docere, predicare et confessiones audire, nisi ad aliorum Ordinem transierit, in quo exerceantur predicta. (2r)
- XIII Quod ministri possunt apostatas ad alios Ordines licentiare, exceptis quibusdam Ordinibus infrascriptis, aliter vetantur nostri professi transire et alii recipere ipsos.
- XV Quod si licentiati infra duo vel tres menses se non trastulerint vel si translati infra tempus probationis inde exiverint, contra ipsos tamquam contra apostatas potest procedi.
- XVI Quod Cistercenses et Fratres Predicatores non possunt recipere aliquem professus in Ordine nostro absque obtenpta licentia ministrorum.
- XVII Quod Heremite et quidam alii recipientes Fratres Minores sine licentia ministrorum, vel iam receptos non restituentes, excommunicati sunt ipso facto nichilominus eorum receptio irrita sit et cassata ^c.
- XVIII Quod prelati ecclesiarum denunciare tenentur excommunicatos qui retineuerint apostatas nostros vel auxilium dederint postquam fuerint publice excommunicati a suis ministris, custodibus et guardianis.
- XIX Quod nullus habitum fratrum vel ei consimilem portare presumat.

III particula. Quarta particula est de novitiis et venientibus ad Ordinem recipiendis et habet tria capitula, et sunt hec

- I Quod nullus prelatus recipiat aliquem novitium infra annum probationis ad professionem.
- II Quod ministri possunt committere receptionem fratrum ad Ordinem. Et quod novitii possunt compelli ad Ordinem in casu si egrediuntur vel ad alium Ordinem se transferre.
- III Quod ministri et custodes et eorum vicarii possunt impios usus commutare res quas venientes ad Ordinem tenentur restituere, si illi quibus restitutio fieri debet nequeunt inveniri. [224]

^c cassa cod.

V particula. Quinta particula est de pertinentibus ad auctoritatem docendi, predicandi, (2v) confessiones audiendi, et habent duo capitula que sunt hec

- I Quod lectores deputati conventibus ad legendum sine alterius libere legere possunt in theologica facultate quibusdam locis exceptis.
- II Quod prelati ecclesiarum benigne recipiant fratres ad predicandum, nec impediant qui ad eorum predicationem accesserint quominus tunc eis ac eorum sacerdotibus valeant confiteri. Et quod de licentia summi pontificis et legatorum apostolice sedis et ordinariorum locorum possunt fratres predicare et confessiones audire inrequisito parrochiali sacerdote. Et quod utique possunt licentiis prelatorum etiam sede vacante.

VI particula. Sexta particula est de irregularitatibus, excommunicatis et interdictis, et peccatorum confessionem, et habet .x. capitula que sunt hec

- I Quod archiepiscopi et episcopi possunt absolvere fratres ab excommunicatione et cum eisdem similiter.
- II Quod generalis et provinciales ministri et custodes possunt absolvere venientes ad Ordinem et dispensare cum eis sive sint excommunicati sive interdicti a iure vel a iudice.
- III Quod ministri et eorum vicarii et etiam custodes possunt absolvere subditos suos et cum eis super irregularitatibus dispensare.
- IIII Quod ministri et custodes et guardiani possunt fratres absolvere ab excommunicatione lata in participantes excommunicatis.
- V Quod confessores generalis et provincialium ministri et custodes possunt eos absolvere et super irregularitatibus dispensare.
- VI Quod fratres nulli possunt confiteri nisi secundum Ordinis instituta.
- VII Quod fratres tempore generalis interdicti tam in locis suis quam in aliis suppressa voce excommunicatis et interdictis exclusis possunt celebrare divina. (3 r)
- VIII Quod fratres possunt in terris excommunicatorum morari et ab eis ibidem et alibi cum per eos transierint recipere necessaria vite.
- IX Quod tempore generalis interdicti hii qui morantur in obsequiis fratrum et eorum negotiorum procuratores et operarii qui insistent personaliter operibus fratrum possunt in locis fratrum

I. ATTRITI

ecclesiastica recipere sacramenta et audire divina, et ibi cum decesserint sepeliri.

- X Quod fratres in vigiliis et festis sanctorum Francisci, Antonii et Clare et .VIII. diebus sequentibus, apertis ianuis, excommunicatis dumtaxat exclusis, possunt in locis suis divina officia sollempniter celebrare.

VII particula. VII^a particula est de immunitatibus^d fratrum erga prelatos seculares et apostolice sedis legatos, et habet .XI. capitula et sunt hec |225|

- I Quod fratres a legato nisi sit a latere missus vel delegato aut subdelegato suspendi, interdicti vel excommunicari non possunt per licteras apostolicas, nisi de hoc indulto et Ordine expressam facerent mentionem.
- II Quod fratres non possunt ab aliquo conveniri nec ad pecuniam colligendam cogi, nec ad cognitionem causarum cogi per licteras apostolicas, nisi de indulto isto et Ordine expressam facerent mentionem.
- III Quod fratres sunt exempti in personis cum locis suis et ecclesiis cum suis pertinentiis.
- IIII Quod per constitutionem Innocentii edita contra exemptos privilegiis nostri Ordinis nullum preiudicium generetur.
- V Quod fratres non possunt cogi ad correctionis, visitationis vel inquisitionis officium impendendis monasteriis et ecclesiis vel quibuscumque personis, vel ad confessionis audiendis quibusdam exceptis.
- VI Quod fratres non possunt cogi portare licteras vel denunciare sententias contra principes vel quoscumque. (3v)
- VII Quod ministri non tenentur dare fratres ad standum cum prelati, et etiam iam datos per papam valerent ad Ordinem, si voluerint, revocare.
- VIII Quod nullus prelatus nisi legatus a latere potest assumere fratres ad sua vel ecclesie sue negotia procuranda sive ad secum manendum sine licentia speciali ministrorum.

^d emunitatibus cod.

- IX Quod fratres non tenentur dare procurationem^e vel aliam exactionem apostolice sedis legatis vel nuntiis eiusdem nec aliarum ecclesiarum prelati.
- X Quod nullus prelatus de ortis et virgultis potest a fratribus decimam extorquere, et multis aliis exemptionibus fratrum.
- XI Quod fratres non teneantur dare de sibi legatis canonicam portionem, nec ad hoc possunt cogi missarii vel testamentorum executores.
- XII Quod quando fratres mutant loca sua ligna, lapides, hedificia, libros et omnia que habebant in primis locis possunt ad illum locum portare, exceptis dumtaxat ecclesiis consecratis.

VIII particula. Octava particula est de pertinentibus ad loca fratrum et cimiteria et divina officia inibi celebranda, et habet .XII. capitula et sunt hec

- I Quod fratres in locis suis possunt habere oratoria et cum altari viatico celebrare divina.
- II Quod ecclesie fratrum ubi conventus sunt conventuales vocentur et quomodo ad opus fratrum habemus liberam sepulturam. [226]
- III Quod fratres in locis suis habeant liberam sepulturam et eis invitatis ibidem nullus audeat aliquem sepelire, nec missarum sollempnia vel pro tumulandis ibidem exequias celebrare.
- IIII Quod papa irritat omnes sententias interdicti, suspensionis et excommunicationis latas in fratres executores et heredes testamentorum occasione privilegiorum que continentur in mari magno. (4r)
- V Quod nullus de cetero ecclesiam fratrum aut loca presumat ausu temerario^f infringere aut in illis violentiam dampnabilem exercere.
- VI De indulgentia .c. dierum in locis fratrum.
- VII De distantia trecentarum cannarum inter nos et alios Mendicantes.
- VIII Declaratio privilegii s(uperioris) de distantia locorum.
- IX Restrictio distantie privilegii ad .CXL. cannas.
- X De multis libertatibus et exemptionibus Ordinis a prelati, secularibus et fratrum et locorum Ordinis.

^e procuratorem *cod.*

^f temerari *cod.*

I. ATTRITI

- XI De revocatione quarumdam licterarum Innocentii que facta fuerit contra privilegia omnium religiosorum.
- XII Quod Alexander confirmat omnia privilegia, indulgentias et licteras Ordini et fratribus datas a Gregorio et Innocentio pontificibus et ut fratres eis utantur concedit. Et quod papa Urbanus confirmat generaliter omnia.
- XIII Quod prelati benigne recipiant fratres et permittant eos in observantiis et indulgentiis suis, et concedant eis ut libere possint exercere que ad salutem pertinent animarum.

IX particula. Nona particula est de pertinentibus ad curam monialium et fratres de penitentia, et habet .III. capitula

- I Quod fratres non possunt cogi per licteras apostolicas visitare monasteria monialium vel audire confessiones earum, exceptis tamen exemptis et professis Ordinis sancti Damiani.
- II Quod fratres non tenentur per licteras apostolicas assumere honus monasteriorum sancti Damiani nisi immediate ad papam pertineant et idem de noviter exemptis vel in posterum eximendis a papa.
- III Quod Ordo noster sit liber et immunis a cohabitatione monasteriorum sancte Clare, visitatione monasteriorum^g omnique honore alio que ad predicta (4v) monasteria et personas degentes in eis, et cetera alia que continentur in eis.
- IIII Quod fratres de penitentia de Italia et Scicilia subsunt visitationi et correctioni M(inorum).

X particula. Decima particula est de potestate data fratribus euntibus ad infideles et exterarum nationes |227|

XI particula. Undecima particula est quod quedam lictere Templariis concesse non preiudicant Fratres Minores quin recipere possint, si aliqua legantur eis de usuris et alias illicite acquisitis

Quod episcopus Anconitanus est conservator privilegiorum et indulgentiarum Ordinis in amministrazione Marchie Anconitane.

^g monasterio cod.

II

CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Le canonizzazioni dei santi nel medioevo. Procedura, documentazione, significati

Nella storia del culto dei santi nell'età medievale un tornante di primario rilievo è rappresentato dalle canonizzazioni del Duecento, in particolare per gli anni dei pontificati di Innocenzo III (1198-1216), Onorio III (1216-1227) e Gregorio IX (1227-1241). Con Innocenzo III fu applicato alle canonizzazioni il modello del processo romano-canonico e con Onorio III tale applicazione si consolidò mentre, contestualmente, iniziarono ad essere introdotte sia precisazioni procedurali sia prassi di rilievo, inclusa la saldatura tra canonizzazioni e indulgenze. Gregorio IX, che utilizzò a fondo le canonizzazioni, stabilì l'esclusivo diritto del papato di riconoscere ufficialmente una santità pubblicando la decretale *Audivimus* nel *Liber Extra* (1234).

Sebbene questi pontificati e, più in generale il secolo XIII, costituiscano il fulcro di questo saggio, sarà indispensabile soffermarsi sia sul periodo precedente, quando le canonizzazioni erano realizzate in base ad altre consuetudini, sia su quello successivo, comprendente gli anni del papato avignonese e dello Scisma d'Occidente, per giungere fino al termine del medioevo. L'esposizione sarà principalmente orientata sulle canonizzazioni papali, ma si accennerà pure alla gestione della santità da parte di altre istituzioni ecclesiastiche, in particolare gli episcopati e alcuni ordini religiosi¹.

¹ Questo saggio, in linea con le finalità del volume e della collana di cui fa parte, si propone di offrire un quadro generale. [Si veda quanto detto nella *Premessa* a questa raccolta.] La materia è molto vasta e, perciò, si è stati costretti ad accennare solo ad argomenti che, invece, avrebbero necessitato di una trattazione più ampia; tra essi, ad esempio, vi è il rapporto tra canonizzazioni e indulgenze. Nelle note si troveranno soprattutto riferimenti, essenziali e semplificati, alle fonti; per i documenti papali viene per lo più offerto solo il rinvio ai

1. Consuetudini alto-medievali

Fino alla prima metà del XII secolo non è possibile riscontrare una procedura univoca e stabile nelle canonizzazioni dei santi. Predominavano comunque gli aspetti liturgici, tanto che per l'intero arco cronologico ora in questione *canonizatio* e *translatio* possono essere considerati sinonimi. Il termine *canonizare* si affacciò per la prima volta nei *Miracula* di Simone di Polirone, scritti prima del 1024, in occasione della richiesta alla sede apostolica di approvare la traslazione delle sue reliquie. In questi stessi anni, in concilio, ad Arras (1025), per indicare le canonizzazioni si parlò di *sanctificationes*².

La necessità di convalidare ufficialmente una santità si palesò con decisione nel periodo carolingio³. Riprendendo norme dell'età tardo-antica, re Carlo ordinò ai vescovi di ostacolare la venerazione di falsi martiri e di santi "di memoria incerta" prima nella *Admonitio generalis* del 789 e poi in una sua lettera all'arcivescovo di Salisburgo⁴. Inoltre, il concilio di Mainz (813) e il capitolare di Thionville (805-806) stabilirono che le traslazioni dei corpi dei santi non potevano essere effettuate senza il consenso dell'autorità secolare, dei vescovi e il permesso di un sinodo⁵.

In questo contesto, per la validazione della santità erano gli scritti agiografici a rivestire un ruolo primario e soprattutto le *Vitae*, che

repertori. Per una maggior completezza, anche in relazione al dibattito storiografico nel merito degli argomenti via via affrontati, si rimanda ai contributi dell'autore elencati nella *Bibliografia generale*.

² P. GOLINELLI, *La Vita di s. Simone monaco*, in *Studi medievali*, 20 (1979), pp. 780-86, in part. p. 786. Cfr. E.W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford 1948, pp. 1, 58. Per Arras, cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis 1759-1798, XIX, col. 452.

³ KEMP, *Canonization and Authority* cit., pp. 36-38; cfr. G. TABACCO, *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia*, in ID., *Spiritualità e cultura nel Medioevo*, Napoli 1993 (Biblioteca. Nuovo Medioevo, 44), pp. 305-31.

⁴ *Monumenta Germaniae Historica. Leges*, II/1, p. 56: «ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur»; cfr. *ibid.*, vol. 3, 2/1, p. 214.

⁵ *Ibid.*, p. 272; *Monumenta Germaniae Historica. Capit.*, I, p. 125.

godevano di una autorevolezza propria e intrinseca, in grado di autenticare i santi e le loro reliquie⁶. Dopo il concilio di Nicea, che nel 787 aveva restituito dignità al culto delle immagini, papa Adriano I scrisse nel 791 una lunga lettera al sovrano carolingio, nella quale si chiedeva di non prestare fede e di non confermare notizie contenute in testi di cui si ignoravano gli autori, e di evitare che essi fossero letti nelle chiese, nelle quali sarebbe invece stato lecito leggere le *Passiones* dei martiri registrati nei “sacri canoni”⁷. Una norma del Concilio di Francoforte (794), utilizzata dai canonisti anche nel secolo XI, fu alquanto esplicita: solo i martiri e i santi autenticati dall’autorità di *Passiones* e *Vitae* potevano essere venerati, invocati e ricordati⁸.

Un buon esempio, fra i molti, del ruolo dell’agiografia nell’autenticazione di una santità è offerto dalla *Vita* dell’abate Othmar († 759) scritta da Walafrido Strabone. Quando nel monastero di S. Gallo si volle traslare il corpo di questo abate, i monaci precedettero autonomamente e portarono la *Vita* del loro santo al vescovo Salomone di Costanza affinché essa fosse letta al suo cospetto. Il presule, benché favorevole alla traslazione, rifiutò di procedere sulla base della sola sua autorità e convocò, come ogni anno, un sinodo diocesano a Costanza, nel corso del quale il caso avrebbe dovuto essere trattato. Durante la seduta conciliare, il presule si alzò, intimò il silenzio e, dopo la recitazione della *Vita*, con l’acclamazione dei presenti, il sinodo confermò la sentenza episcopale dopo un digiuno di tre giorni voluto dal vescovo stesso⁹.

⁶ Per il periodo precedente, cfr. D. VON DER NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994 (Das lateinische Mittelalter. Einführungen in Gegenstand und Ergebnisse seiner Teilgebiete und Nachbarwissenschaften) (trad. it. Genova 1998), p. 15.

⁷ *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*, V, pp. 48 s.: «Quod illi libri vitas patrum, quorum auctores ignorantur, non prorsus idonei sint ad testimonia danda et ad haec, quae in contentione veniunt, confirmanda. (...) Vitas enim patrum sine probabilibus auctoribus minime in ecclesia leguntur. Magis enim passionibus sanctorum martyrum sacri canones censuentes, ut liceat etiam eas legi, cum anniversarii dies eorum celebrantur».

⁸ *Monumenta Germaniae Historica. Leges*, II/1, p. 77: «Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur; sed hii soli in ecclesia venerandi sint qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sunt».

⁹ *Patrologia Latina*, CXXI, coll. 781 s.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Due sono gli elementi che fino ad ora abbiamo incontrato e che possono essere ritenuti grosso modo costanti: una *Vita* approvata e la trattazione del caso nel corso di un concilio, non necessariamente convocato per tale scopo. Ciò vale anche per le canonizzazioni effettuate dalla sede apostolica, come mostra il testo del documento per la canonizzazione di Ulrico di Augsburg (993), unanimemente ritenuto il primo di tal genere¹⁰.

Un'altra costante riguarda i resoconti sui miracoli, non sempre inseriti nelle narrazioni agiografiche. Tra le fonti che ci mettono a conoscenza di questa ulteriore consuetudine, anche in questo caso non esclusivamente papale, vi è una lettera scritta prima del 1123 e indirizzata a Callisto II ad accompagnamento della *Vita* di Corrado di Costanza: il vescovo Ulrico chiese informazioni a Roma su come ottenere la canonizzazione del suo predecessore e in risposta gli fu comunicato che erano necessari sia una *Vita* letta e approvata in un concilio generale sia dei "testimoni idonei" sui miracoli¹¹.

Tale prassi è confermata dalla *Historia canonizationis* di Godehard di Hildesheim, composta non molto tempo dopo il riconoscimento della santità (1131). Pure in questo caso si richiese uno scritto agiografico approvato "da uomini autorevoli", così che il successore di Godehard, Bertoldo, si recò da Innocenzo II a Liegi e lo lesse al suo cospetto. La canonizzazione fu però rinviata al concilio di Reims (1131), perché era "consuetudine della Chiesa di Roma canonizzare i santi di Dio durante un concilio generale". Quando il caso fu discusso, il papa dovette rendersi personalmente garante della santità di Godehard, in quanto il vescovo

¹⁰ Cfr. PH. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, Leipzig 1885-1888² (repr. Graz, 1956), n. 3848. Da tempo è stato però sollevato il problema, non ancora risolto, dell'autenticità di questo documento da B. SCHIMMELPFENNIG, *Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig?*, in *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben* 86 (1993), pp. 23-44, in part. pp. 28-35.

¹¹ *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, IV, pp. 430 s.: «per viros auctorabiles»; «hoc inmutabilis sententiae responsum accepi, vitam eius in concilio recitandam et comprobendam fore generali, et testes insuper ydoneos signorum, quae per eum fiunt seu facta sunt, ibidem adhybendos».

di Tarragona fece notare la mancanza di una *comprobatio* garantita da “legittimi testimoni giurati”¹².

In questo caso come in altri ancora, l’ascolto di testimoni fu traslasciato. Altrettanto poteva verificarsi con la prassi sinodale, perché nel 1139, ad esempio, questo stesso pontefice, Innocenzo II, non attese alcun concilio per esaminare la richiesta di canonizzazione pervenutagli per il re d’Inghilterra Edoardo e si limitò a consultare vescovi e cardinali per rifiutarla¹³. Inoltre, poteva anche succedere che a una canonizzazione si giungesse senza che si avesse a disposizione una *Vita* del santo. Un esempio tratto ancora dagli anni del pontificato di Innocenzo II. La santità del presule di Grenoble Ugo (†1132) fu effettuata in assenza di un’agiografia e il papa comunicò al priore della Grande-Chartreuse, il quale si era attivato per la canonizzazione, che era necessario scriverne una per recuperare almeno a posteriori la mancanza¹⁴. Possiamo perciò ritenere che una *Vita*, un concilio e le testimonianze sui miracoli fossero degli elementi certo ricorrenti nelle canonizzazioni, ma con delle eccezioni.

La rinomanza della sede apostolica e del giudizio papale erano intanto destinate ad accentuarsi, e già agli inizi del XII secolo il pronunciamento del vescovo di Roma fu messo in evidenza a discapito delle stesse traslazioni, benché queste ultime continuassero a sostanziare il riconoscimento ufficiale di un culto¹⁵. Lo addita anche il fatto che dopo la canonizzazione dell’imperatore Enrico II (1146) a Bamberg si festeggiò non il *dies natalis* del santo, bensì il 12 marzo, il giorno in cui il papa aveva pronunciato il verdetto di santità¹⁶.

¹² *Ibid.*, XII, pp. 641-42: «cum consuetudo sit Romanae ecclesiae in generali concilio sanctos Dei canonizare»; «per legitimos testes ac iuramento».

¹³ Cfr. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum* cit., n. 8182.

¹⁴ *Ibid.*, n. 7742; nel testo del documento si parla di *exaltatio* del santo, un altro termine utilizzato per indicare una canonizzazione; ricorrente è pure *glorificatio* (cfr. ad es. più avanti, nota 18).

¹⁵ Come avvenne, ad esempio, nella *Vita* di Arnolfo di Soisson scritta da Ariulfo (1114-1121): cfr. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XV, p. 902.

¹⁶ R. KLAUSER, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, Bamberg 1957, pp. 57-8.

2. Diritto e centralizzazione

Per la santità di Enrico II, Eugenio III (1145-1153) riconobbe la competenza sinodale, ma si riservò la decisione. Sia questo papa sia Alessandro III (1159-1181) affermarono solo in linea di principio che le canonizzazioni dovevano essere trattate in un concilio¹⁷, perché durante i loro mandati si inaugurò una nuova prassi, nel prosieguo invalsa. Infatti, i vescovi di Roma d'ora in poi effettuarono le canonizzazioni dopo aver ascoltato i pareri dei cardinali riuniti in collegio, la cui autorità si sostituì a quella del concilio. Perciò, a partire dal pontificato di Alessandro III nei documenti di canonizzazione si rinviene la formula «con il consiglio dei nostri confratelli» cardinali¹⁸.

Mentre la centralità della sede apostolica si affermava sempre più nella cristianità occidentale, nella curia papale aumentarono le richieste di canonizzazione. Il diritto ecclesiastico, in via di sviluppo dopo il *Decretum Gratiani* (1140), si trasformò profondamente per osmosi con la riscoperta giurisprudenza romana e le canonizzazioni dei santi si svilupparono in un rapporto di reciprocità con procedure legali connesse ad altri argomenti. Una forma da esse assunte prevede che la decisione fosse delegata al prelado del luogo da cui proveniva la richiesta di canonizzazione, che si trovava perciò ad agire non più come *ordinarius loci*, cioè in forza della sua *iurisdictio ordinaria*, bensì in virtù della *iurisdictio delegata*, ossia per l'autorità e per mandato del papa che, quale depositario del più alto potere giudiziale, lo trasferiva ad altri. Alla giurisdizione delegata sono da collegare le canonizzazioni dette *in forma commissoria*, nelle quali la delega dei pieni

¹⁷ JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum* cit., n. 8882 (per l'imperatore Enrico II): «tametsi huiusmodi petitio nisi in generalibus conciliis admitti non soleat, auctoritate tamen sanctae Romanae ecclesiae, quae omnium conciliorum firmitas est, petitionibus vestris acquiescimus».

¹⁸ *Ibid.*, n. 10653 (per Edoardo il Confessore, 1161): «quamvis negotium arduum et sublime non frequenter soleat nisi in solemnibus conciliis de more concedi, de communi tamen fratrum nostrorum consilio (...) corpus ipsius confessoris (...) glorificandum censuimus». Su questa formula, presente anche in riferimento ad altre decisioni papali, e per la prassi ad essa collegata, cfr. W. MALECZEK, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III.*, Wien 1984 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstituts in Rom, 1. Abt., Abh. 6), pp. 302-20.

poteri di giudizio era molto simile ai contemporanei mandati di delega per l'amministrazione della giustizia¹⁹. La più alta concentrazione di questo tipo di canonizzazioni – definitivamente abbandonato a partire da Celestino III – corrisponde ai primi decenni di impiego della giurisdizione papale delegata, che fu un mezzo efficace per l'affermazione della supremazia della Chiesa di Roma.

Mentre persistevano consuetudini diverse per l'approvazione della santità, nell'ultimo quarto del XII secolo, durante il pontificato di Lucio III (1181-1185), si delineò una trasformazione in senso propriamente processuale delle canonizzazioni. Nel 1185, a Montesiepi, in Toscana, tre delegati papali condussero una *inquisitio* su Galgano di Chiusdino che può essere ritenuta il primo chiaro indizio dell'iniziale applicazione del metodo processuale romano-canonico alla santità²⁰. In questi stessi anni aumentò l'attenzione per i *testes*, come si rileva ad esempio per la canonizzazione, benché condotta in *forma commissoria*, di Annone di Colonia (1183)²¹.

In questo periodo mutò anche l'atteggiamento della sede romana nei riguardi della santità. Alessandro III sottolineò il ruolo del papato nella supervisione del culto dei santi nella lettera *Eterna et incommutabilis* (1171) inviata al re Kol di Svezia, il documento dal quale fu tratta la decretale *Audivimus*, che fu poi inserita – lo vedremo nel pros-

¹⁹ A parte alcuni discutibili casi precedenti, questo genere di canonizzazioni coinvolse Anselmo di Aosta (1163), Annone II di Colonia (1183-1186), Kjeld di Viborg (1188) e Ottone I di Bamberg (1189): cfr. J. PETERSOHN, *Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Grossen*, in *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, ed. S. KUTTNER, Città del Vaticano 1976 (Monumenta Iuris Canonici. Series C. Subsidia, 5), pp. 163-206, ove è trattata anche la canonizzazione di Carlo Magno (1165), voluta dall'imperatore Federico I Barbarossa ed effettuata dall'antipapa Pasquale III (1166).

²⁰ Per il testo dell'*inquisitio*, copiato e rimaneggiato nel Cinquecento, cfr. F. SCHNEIDER, *Analecta toscana*, IV: *Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von S. Galgano*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 17 (1914-1924), pp. 69-77. Cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988² (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), pp. 41 s.

²¹ JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum* cit., n. 14890.

simo paragrafo – nella collezione gregoriana del 1234 per statuire la riserva papale del diritto di canonizzazione²². Altrettanto fece nella lettera *Qui vice beati*, mediante la quale impose al vescovo Gualtiero di Aversa la celebrazione del culto di Tommaso Becket, canonizzato nel 1173²³. Con Clemente III (1187-1191) le affermazioni al riguardo divennero più incisive, chiare ed esplicite in occasione delle canonizzazioni di Stefano di Muret (1189) e di Malachia d'Armagh (1190), per le quali nei documenti papali venne utilizzata l'arenga *Ideo sacrosanctam Romanam*, che fu il primo formulario della cancelleria papale nel quale il papa si pronunciò sulla giurisdizione e sul magistero della sede apostolica in relazione alla santità²⁴.

Il pontificato di Celestino III (1191-1198) fu importante non solo perché in pochi anni furono realizzate ben sei canonizzazioni: Pietro di Tarentaise (1191), Ubaldo di Gubbio (1192), Bernward di Hildesheim (1193), Giovanni Gualberto (1193), Rodesindo di Dumio (1195) e Gerardo di Sauve Maieure (1197). Fu di rilievo anche in ragione del fatto che nei documenti di canonizzazione la Chiesa di Roma si pronunciò sulle ragioni teologico-salvifiche che fondavano il culto dei santi sulla base di passi biblici tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento (Ps 67:36, 150:1-2, 87:36; Mt 10:40, 25:40; Gv 12:26, 17:24)²⁵. Comparve anche un concetto di primo piano mutuato dall'Apocalisse di Giovanni, quello dell'intercessione dei santi – «le fiale d'oro piene di profumi, che sono le preghiere dei santi» (Apc 5:8) – che in seguito fu ripreso da Gregorio IX per la canonizzazione di Francesco d'Assisi e di Virgilio di Salzburg, oltre che sviluppato da altri pontefici per la concessione delle indulgenze.

²² *Ibid.*, n. 13546; cfr. S. Weiß, *Päpstliche Heilige des 10. bis 13. Jahrhunderts - Heilige zweiter Klasse?, in Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag*, hrsg. v. L. MÖDL, S. SAMERSKI, Würzburg 2006, pp. 21-66. La tradizione manoscritta della decretale *Audivimus* fino alla ricezione di essa nel *Liber Extra* (1234) è stata ricostruita da S. KUTTNER, *La réserve papale du droit de canonisation*, in *Revue historique de droit français et étranger*, n.s. 17 (1938), pp. 172-228; cfr. *Id.*, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London 1980 (Variorum Reprints), VI, pp. 213-5.

²³ JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum* cit., n. 12219.

²⁴ *Ibid.*, nn. 16395, 16514; cfr. anche n. 16412.

²⁵ *Ibid.*, nn. 17328, 17527.

Il caso di Bernward di Hildesheim mostra quale fosse la procedura seguita quando era stata dismessa la *forma commissoria* e dopo che per Galgano era stata seguita la via del processo verbale, e comunque pochi anni prima della definitiva affermazione del processo romano-canonico. Giunto nel monastero di S. Michele di Hildesheim, il cardinale e legato papale Cinzio di S. Lorenzo in Lucina organizzò una raccolta delle prove a livello locale. A lui e al vescovo Bernone fu letta la *Vita* del santo e, dietro giuramento, furono dichiarati come veri alcuni miracoli, i quali vennero registrati per iscritto dal cardinale in un documento poi munito sia del suo sigillo sia di quello del vescovo: tutto questo perché, secondo il cardinale, era impossibile che la Chiesa di Roma in siffatti “negozi” desse il suo consenso senza che prima la verità fosse *instructa*²⁶. Nei fatti, almeno secondo la narrazione che ci è stata tramandata, non si verificò nessuna interrogazione dei testimoni, mentre grande rilievo fu attribuito alla *Vita*. Così, la *veritas* della santità di Bernward fu portata a Roma dall’abate del monastero come era stata “preconfezionata” ad Hildesheim²⁷: i testi agiografici rivestivano ancora un ruolo di primo piano.

Le competenze in materia di canonizzazioni furono delimitate con maggior nettezza. Si è appena visto che, per la santità di Bernward, il ruolo di Cinzio, legato papale, fu meramente istruttorio. I legati, infatti, a differenza di quanto era avvenuto in passato, non poterono più pronunciarsi in merito, neanche in nome del papa. Quanto avvenne per s. Rodesindo è particolarmente indicativo. Durante la sua terza legazione in Spagna, il cardinale Giacinto Bobo aveva canonizzato questo santo per autorità papale (1173) dietro richiesta di re, arcivescovi e vescovi e dopo aver ascoltato una *relatio veridica* di alcuni e la *recitatio* della *Vita*. Divenuto papa con il nome di Celestino III, egli fece però pubblicare un documento che confermava per autorità apostolica quello a suo tempo rilasciato in qualità di legato, al fine di conferire ad esso validità, ricorrendo alla pratica usuale fin dal pontificato di Alessandro III di incorporare nei documenti papali quelli dei legati pontifici²⁸.

²⁶ *Acta Sanctorum*, Oct. XI, p. 1025.

²⁷ *Ibid.*, p. 1027.

²⁸ JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum* cit., n. 17287 (con data errata); cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *À propos de la canonisation des saints au XII^e siècle*, in *Revue de droit canonique*, 18 (1968), pp. 3-15.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Nel contesto della complessiva mancanza d'omogeneità nelle procedure di canonizzazione, oltre all'*inquisitio* di Montesiepi vi furono però altri segnali che annunciavano con chiarezza l'ormai prossima applicazione degli schemi processuali alle canonizzazioni. Durante il pontificato di Celestino III la cancelleria papale pubblicò per la prima volta, in occasione dell'apertura del processo per la santità dell'imperatrice Cunegonda, una *littera* recante le forme diplomatistiche delle *commissiones*, ideate per incaricare ufficialmente una commissione d'inchiesta locale, sul modello di quanto avveniva per altri processi, di genere differente, condotti secondo il modello romano-canonico²⁹.

Guglielmo di Malmesbury affermò nella *Vita* di s. Wulfstan di Worcester (†1095) che in passato questo santo sarebbe già stato decorato da una canonizzazione e notò che le difficoltà per ottenerne una erano aumentate a causa della "incredulità che i tempi moderni adornano chiamandola cautela"³⁰. Lui aveva in parte ragione, poiché i tradizionali criteri di validazione sacrale della santità cominciavano a essere ritenuti insufficienti quando lui scrisse la *Vita* di Wulfstan, poi canonizzato da Innocenzo III. Noi avremmo torto, però, qualora pensassimo che di tutto questo fosse responsabile solo la nuova temperie logica e razionalistica o, se si preferisce, giuridica.

Nelle trasformazioni in atto, giunte a maturazione nella prima metà del Duecento, era implicita la crescita giurisdizionale e autoritativa della Chiesa di Roma. Se nel cinquantennio preso in esame in questo capoverso si sperimentarono vari metodi e si precisarono le competenze a riguardo della santità, una complessiva chiarezza al riguardo cominciò a manifestarsi solo quando, durante il pontificato di Innocenzo III, le canonizzazioni furono di fatto equiparate alle *causae maiores*, riservate alla sede apostolica.

²⁹ R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella "Christianitas" (1198-1302)*, Assisi-S. Maria degli Angeli 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 11), p. 23.

³⁰ William of Malmesbury, *The Vita Wulfstani*, ed. R.R. DARLINGTON, London 1928 (Camden Society, s. 3., 40), p. 67: «Et profecto, si facilitas antiquorum hominum adiuuaret, iamdudum elatus in altum sanctus praedicaretur. Sed nostrorum incredulitas, quae se cautelae umbraculo exornat, non vult miraculis fidem adhibere etsi conspiciat oculis, etsi palpet digito».

3. Il modello processuale romano-canonico

Solo con la compiuta giuridicizzazione della società medievale e del papato, e con l'affermazione della centralità della sede apostolica, la sentenza del vescovo di Roma poté assumere un valore preponderante anche in materia di santità. Un passo decisivo in questo senso fu rappresentato dall'applicazione del modello processuale romano-canonico alle canonizzazioni³¹. Questo nuovo *ordo iudicii*, elaborato da diversi tipi di potere e con il contributo di giuristi legati a centri culturali di vario genere, fu utilizzato per numerose e diverse materie da parte di istituzioni sia ecclesiastiche sia laiche³². Una prova dell'elevata duttilità di tale modello processuale fu, in ambito ecclesiastico, proprio la sua applicazione alle canonizzazioni dei santi, una materia di genere essenzialmente liturgico.

A parte i timidi segnali del suo iniziale impiego, dei quali si è detto nel paragrafo precedente, fu a partire da Innocenzo III che la curia papale iniziò ad avvalersi esclusivamente del processo romano-canonico per le canonizzazioni. Al terzo anno del suo pontificato risale la prima *commissio* testualmente pervenutaci per intero – delle precedenti abbiamo solo notizia – con la quale fu aperta un'inchiesta locale sulla santità sulla falsariga dei nuovi schemi processuali³³. Fu questo pontefice a ideare un sistema d'inchiesta nel quale la *veritas* era un concetto a tal punto portante da saldarsi al termine *inquisitio*, un termine meramente tecnico-procedurale, così che l'inchiesta processuale assunse il significato di una ricerca

³¹ Su questa applicazione, cfr. Th. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2004 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 28). Sul processo romano-canonico, si veda ora K.N. NÖRR, *Romanisch-kanonisches Prozessrecht. Erkenntnisverfahren erster Instanz in civilibus*, Heidelberg 2012 (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft. Abteilung Rechtswissenschaft), dove, però, non vengono menzionate le canonizzazioni dei santi.

³² M. VALLERANI, *Procedura e giustizia nelle città italiane del basso medioevo (XII-XIV secolo)*, in *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, cur. J. CHIFFOLEAU, CL. GAUVARD, A. ZORZI, Rome 2013 (Collection de l'École française de Rome), pp. 439-494, in part. pp. 4 s.

³³ A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berolini 1874-1875 (repr. Graz 1957), n. 1047.

della verità, di una *inquisitio veritatis*³⁴. Non è perciò un caso che, da Innocenzo III in poi, questa espressione ricorra con grande frequenza anche nella documentazione papale sulle canonizzazioni³⁵.

Il peso “politico” della nuova procedura romano-canonica è più evidente dal punto di vista storiografico per i poteri d'impronta territoriale che tale procedura applicarono, ad esempio i Comuni. Questo è però solo il risultato di un'abitudine interpretativa degli studiosi, che tendono a differenziare forse troppo gli obbiettivi delle istituzioni laiche da quelli delle istituzioni ecclesiastiche. Non si dovrebbe trascurare che questo nuovo modello processuale si affermò nel contesto di una crisi delle vecchie forme di giustizia di matrice germanica, avversate non solo in ambito secolare e in particolare nei territori centro-settentrionali della penisola italiana, ma pure ai vertici della gerarchia ecclesiastica, dal papato stesso. Da questo punto di vista, anche il giudizio di santità, allorché incasellato nella procedura romano-canonica, si trasformò in un “fatto di potere”. Del resto, gli stessi *ordines iudicarii* dell'età medievale sottolineavano con insistenza che, nell'esercizio della giustizia, il giudizio era l'espressione di una giurisdizione e del potere ad essa connesso³⁶. L'inserimento delle canonizzazioni nel nuovo alveo processuale corrispondeva alla volontà d'incasellare il giudizio di santità nella giustizia “pubblica” ecclesiastica romana e presupponeva la superiorità della sede apostolica, impegnata da lungo tempo a rivendicare il suo primato.

Innocenzo III manifestò la volontà di avvalersi del nuovo *iter* processuale nelle canonizzazioni in occasione del riconoscimento della santità del fondatore dei canonici regolari di Sempringham, Gilberto. Il papa, con la *Licet apostolica sedes* (1201), rifiutò di pronunciarsi sul materiale allestito dall'arcivescovo di Canterbury e da quest'ultimo inviato a Roma insieme a scritti di tenore agiografico, perché ritenne che tale ma-

³⁴ M. VALLERANI, *Modelli di verità. Le prove nei processi inquisitori*, in *L'enquête au moyen âge*, cur. C. GAUVARD, Rome 2008 (Collection de l'École Française de Rome, 399), pp. 123-142, in part. pp. 123 s.

³⁵ Per la casistica, cfr. R. PACIOCCO, “*Originalia penes scriptores remaneant*”. Il processo orvietano per la canonizzazione di Ambrogio da Massa (1240-1241), in *Studi medievali*, 57 (2016), pp. 93-129, in part. pp. 97 s.

³⁶ VALLERANI, *Procedura e giustizia* cit., p. 12.

teriale fosse solo genericamente informativo. Egli richiese che il processo locale fosse ripetuto – ingiunzioni di questo tipo furono piuttosto frequenti nel Duecento³⁷ – e pretese che questa volta le dichiarazioni dei *testes* fossero fedelmente riportate per iscritto, e poi racchiuse in plichi recanti i sigilli dei delegati papali³⁸. Qualche anno dopo, durante il Concilio Lateranense IV (1215) fu emanata la costituzione *Quoniam contra falsam*, poi accolta nel *Liber Extra* (X 2.19.11), che obbligò i giudici alla registrazione per iscritto dei vari stadi procedurali e alla stesura del processo verbale³⁹.

Questo modo di procedere comportò un mutamento di rilievo anche per le *Vitae*, perché a partire da questo momento si ridusse drasticamente in ambito processuale lo spazio per intermediazioni agiografiche e testi d'impronta letteraria come *littere testimoniales*, generiche relazioni e *testimonia* scritti sulla vita e sui miracoli. Questo tipo di materiale continuò a essere inviato in curia, ma sarebbe stato accettato solo per sostanziare una *petitio*, una richiesta di canonizzazione. Se la richiesta era accolta, il materiale da inoltrare alla sede apostolica e da sottoporre all'esame curiale fu d'ora in poi costituito dalle verbalizzazioni prodotte a livello locale dalle commissioni d'inchiesta, sulle quali si sarebbe fondato, se pronunciato, il giudizio papale di santità.

L'agiografia dei santi canonizzati si adeguò alle novità introdotte e riservò ampio spazio a un minuzioso racconto del *modus canonizationis*. Nel *Liber sancti Gileberti*, ad esempio, alla *Vita* del santo segue una lunga sezione dedicata alla canonizzazione, nella quale è offerta una puntuale relazione dell'iter processuale⁴⁰. Gli agiografi, che talora rielaborarono anche gli scritti presentati per la *petitio*, utilizzarono spesso le

³⁷ Cfr. la tabella realizzata da VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 62.

³⁸ *The Book of St Gilbert*, ed. R. FOREVILLE, G. KEIR, Oxford 1987, pp. 234-6.

³⁹ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cur. J. ALBERIGO etc., Bologna 1996, p. 252 (cost. 38); AE. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, 2: *Decretalium collectiones*, Leipzig 1881² (repr. Graz 1959), coll. 313-14. Cfr. TH. WETZSTEIN, *Prozeßschriftgut im Mittelalter – einführende Überlegungen*, in *Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter*, ed. TH. WETZSTEIN, S. LEPSIUS, Frankfurt a.M. 2008 (Rechtsprechung Materialien und Studien, 27), pp. 1-27, in part. pp. 1-7; R.H. HELMHOLZ, “*Quoniam contra falsam*” (X 2.19.11) and the Court Records of the English Church, *ibid.*, pp. 31-49.

⁴⁰ *The Book of St Gilbert* cit., pp. 168-78.

fonti d'ambito processuale, soprattutto le verbalizzazioni d'inchiesta sui miracoli. Già durante il pontificato di Onorio III, nel prologo di una *Vita* scritta poco tempo dopo la canonizzazione di Guglielmo di Bourges (1218), l'autore dichiarò di scrivere «seguendo la verità prodotta sotto giuramento dai testimoni» e di aggiungere solo quel che era indispensabile per intessere una *legenda*⁴¹. Nella *Vita* di Lorenzo O'Toole, canonizzato da questo stesso pontefice (1225), l'agiografo si limitò a narrare i miracoli ritenuti certi perché regolarmente inquisiti «mediante le deposizioni dei testimoni giurati», senza alterare l'ordine in cui essi erano stati presentati «all'udienza del sommo pontefice e dei cardinali»⁴². Altrettanto avviene negli anni di Gregorio IX e dei suoi successori. Lo si riscontra con particolare evidenza nella tradizione agiografica di Elisabetta di Turingia, in particolare nelle due redazioni del *Libellus de dictis quatuor ancillarum* che trassero origine dalle testimonianze rese dalle compagne della santa nel corso del processo⁴³.

Gli anni a cavaliere tra XII e XIII secolo sono di rilievo anche per altri aspetti. Iniziò infatti un periodo nel quale la sede apostolica tenne in alta considerazione santi che possiamo definire “nuovi”. Anche in passato è possibile riscontrare presso alcuni autori una tale tendenza, pure in età tardo antica, ad esempio in Gerolamo, o più in là, in Gregorio di Tours o in Gregorio Magno. Ora, però, questi nuovi santi svolsero funzioni di maggior rilievo a causa del potenziato ruolo della sede apostolica nel riconoscimento della santità. È indicativo il fatto che la prima

⁴¹ *Acta Sanctorum, Ian.* I, p. 636: «in presenti opusculo dignus est obtinere, ut secundum iuratum veritatem a testibus (...) vitam ipsius et merita, necnon et miracula, prout possumus veritate simplici disseramus: quibusdam tamen salva veritate appositis, quae oportuit ex necessitate apponi, ut legendae series texeretur».

⁴² CH. PLUMMER, *Vie et miracles de s. Laurent, archevêque de Dublin*, in *Analecta Bollandiana*, 33 (1914), pp. 121-86, in part. p. 163: «sed utique certiora, subsequentibus paginis fideliter annotavi, illa videlicet quae per depositions testium iuratorum inquisita sunt primitus conscribendo (...) eo ordine quo ad audienciam summi pontificis et cardinalium fuere presentata».

⁴³ A. HUYSKENS, *Der sog. Libellus de dictis IV ancillarum s. Elisabeth confectus*, Kempten 1911, pp. 1-9, 9-80, 80-86. Per altri casi, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., passim, nonché M. GOODICH, *The Use of Direct Quotation from Canonization Hearing to Hagiographical "Vita et Miracula"*, in *Oral History of the Middle Ages. The Spoken Word in Context*, ed. G. JARITZ, M. RICHTER, Krems 2001 (*Medium Aevum Quotidianum. Sonderband*, 12 – *CEU Medievalia*, 3), pp. 177-87.

canonizzazione condotta a termine da Innocenzo III riguardò il mercante cremonese Omobono, un santo con evidenti punti di contatto con la religiosità pauperistico-evangelica di matrice laica, in questo periodo appoggiata dalla Chiesa di Roma per contrastare l'eterodossia e per riavvicinarsi ai fedeli⁴⁴.

Questa nuova temperie indusse una maggior considerazione per le virtù morali di un santo che, a partire dal pontificato innocenziano, comportò una delimitazione – però soprattutto teorica – del valore dei miracoli, tenuti in altissima considerazione nell'alto medioevo. Lo si può notare nei documenti per la canonizzazione di Omobono (1199), dell'imperatrice Cunegonda (1200), di Gilberto di Sempringham (1202) e di Wulfstan di Worcester (1203)⁴⁵. In questi documenti sono menzionati due tipi di santità. Il primo, individuale, era il risultato di un costante esercizio della fede fino alla morte e garantiva l'ingresso nella "Città celeste". Il secondo tipo di santità, che non coincideva con il primo, era di genere ecclesiale e richiedeva una proclamazione da parte della "Chiesa militante": per essere santi all'interno della comunità dei fedeli guidata dal Vicario di Cristo, il papa, erano indispensabili sia le virtù morali sia i miracoli, che dovevano inverarsi vicendevolmente – le prime avevano la precedenza ed erano la condizione per il manifestarsi dei secondi (cfr. Mc 16:20) – affinché non fossero un inganno di Satana (2 Cor 11:14)⁴⁶.

L'importanza attribuita a quest'idea è attestata non solo dalla sua presenza nei documenti pubblicati per le canonizzazioni nella prima metà del Duecento e oltre, ma anche dalla sua ricorrenza nella canonistica contemporanea. Infatti, il decretalista Ambrogio la accolse nella *Summa super titulis decretalium* (1210-1215) mutuandola dalla *Collectio Romana* (1208) di Bernardo di Compostella, il quale l'aveva ripresa dalla lettera per la canonizzazione di Cunegonda⁴⁷. Essa compare anche nell'importante commento di Innocenzo IV alla decretale *Audivimus* – del quale

⁴⁴ Cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 121-9.

⁴⁵ Cfr. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., nn. 573, 1000, 1612, 1900.

⁴⁶ Si veda la nota successiva.

⁴⁷ «Cum secundum evangelicam (...). Licet enim ad hoc, ut aliquis sanctus sit apud Deum in ecclesia triumphanti, sola sufficiat finalis perseverantia teste veritate, que dicit, quoniam "qui perseveravet usque in finem, hic salvus erit" (Mt 10:22; 24:13) (...), ad hoc tamem, ut ipse sanctus apud homines habeatur in

si parlerà nel prossimo paragrafo – come pure in anni successivi, ma declinò e fu scarsamente applicata nelle canonizzazioni del XV secolo⁴⁸.

Nelle canonizzazioni, però, il rilievo dei miracoli non diminuì. Quando fu necessario ordinare il rifacimento dei processi locali, Onorio III e Gregorio IX appuntarono la loro attenzione prevalentemente sulle deposizioni concernenti i miracoli, nonostante la sottolineatura innocenziana delle virtù morali. D'altro canto, è necessario aggiungere che a partire dal pontificato di Onorio III in tutte le *commissiones* per l'apertura delle inchieste locali, a parte le oscillazioni lessicali, si richiese comunque di indagare sulla vita, sulla *conversatio*, talora sui meriti, ma sempre sui miracoli, a volte con la specificazione *ante mortem* e *post mortem*⁴⁹. Il perdurante rilievo dei miracoli è attestato anche dall'ideazione della *Testes legitimi* (o *legitimos*), un'importante forma per l'interrogazione dei testimoni pubblicata per la prima volta da Gregorio IX nel contesto del processo di canonizzazione per Elisabetta di Turingia (1232), il

ecclesia militanti, duo sunt necessaria: virtus morum et virtus signorum, merita videlicet et miracula, ut hec et illa sibi invicem contestentur. Non enim aut merita sine miraculis aut miracula sine meritis piene sufficiunt ad perhibendum inter homines testimonium sanctitatis, cum interdum angelus Satane transfiguret se in angelum lucis (2 Cor 11:14) et quidam opera sua faciant, ut ab hominibus videantur (Mt 23:5), sed et magi Pharaonis olim signa fecerunt et Antichristus tandem prodigia operabitur, ut, si fieri posset, in errorem etiam inducantur electi (Mt 24:24). Verum cum et merita sana precedunt et clara succedunt miracula, certum prebent indicium sanctitatis, ut nos ad ipsius venerationem inducant, quem Deus et meritis precedentibus et miraculis subsequentibus exhibet venerandum. Que duo ex verbis evangeliste plenius colliguntur, qui de apostolis loquens aiebat: "Illi profecti predicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis" (Mc 16:20)». Cfr. KUTTNER, *La réserve papale* cit., pp. 226-28; J. PETERSOHN, *Die Litterae Papst Innocenz III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200)*, in *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 37 (1977), pp. 1-25, in part. pp. 21 s.

⁴⁸ Cfr. TH. WETZSTEIN, "Virtus morum et virtus signorum?" *Zur Bedeutung der Mirakel in den Kanonisationsprozessen des 15. Jahrhunderts*, in *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, hg. v. M. HEINZELMANN, K. HERBERS, D.R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3), pp. 351-76.

⁴⁹ Per la casistica, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 195 s.

cui invio fu reiterato per molti altri processi: questi cosiddetti *interrogatoria* furono infatti utilizzati dalle commissioni locali d'inchiesta soprattutto per circostanziare le deposizioni sui miracoli⁵⁰.

Questo pontefice fece pubblicare nel 1234 una raccolta che fu ed è unanimemente ritenuta il pilastro della legislazione ecclesiastica medievale, il *Liber Extra*. In questa raccolta trovò posto anche la decretale *Audivimus* (X 3.45.1), mediante la quale le canonizzazioni divennero di esclusiva competenza papale. Nel titolo *De reliquiis et veneratione sanctorum* del III libro, nel quale figurava la decretale *Audivimus*, vi era anche la *Cum ex eo*, che proveniva da una costituzione del Concilio Lateranense IV. Essa stabiliva che le reliquie dei santi dovevano essere mostrate ai fedeli solo gratuitamente e all'interno della *capsa* che le conteneva e, inoltre, che le reliquie "rinvenute di recente" dovevano essere pubblicamente esposte solo dietro permesso del papa (X 3.45.2)⁵¹. È opportuno aggiungere che nel *Liber Extra* entrò pure, ma nel titolo *De testibus* del II libro, la decretale *Venerabili* (X 2.20.52), la quale fu estrapolata da una lettera di Onorio III pubblicata per il processo sulla santità di Maurizio di Carnoët e prevedeva che ogni testimone fosse ascoltato separatamente (*sigillatim*) dagli altri⁵².

⁵⁰ «Testes legitimi qui super vita, conversatione ac miraculis (...) sunt recipiendi, prius ab eis praestito iuramento, diligenter examinentur, et interrogentur de omnibus que dixerint, quomodo sciunt, quo tempore, quo mense, quo die, quibus praesentibus, quo loco, ad cuius invocationem, et quibus verbis interpositis, et de nominibus illorum circa quos miracula facta dicuntur, et si eos ante cognoscebant, et quot diebus ante viderunt eos infirmos, et quanto tempore fuerunt infirmi, et de qua civitate sunt oriundi, et interrogentur de omnibus circumstantiis diligenter; et circa singula capitula fiant, ut expedit, questiones premissae. Et series testimonii, et verba testium fideliter redigantur in scriptis» (L. AUVRAY, *Les registres de Gregoire IX*, Paris 1896-1955, I, n. 913).

⁵¹ FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici* cit., II, col. 650. Dopo la pubblicazione della collezione gregoriana i decretalisti attribuirono alla *Cum ex eo* soprattutto il senso di un'autorizzazione per il culto di un santo, così che le traslazioni delle reliquie furono ritenute una conseguenza delle canonizzazioni: cfr. N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975 (Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6), p. 103.

⁵² FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici* cit., II, col. 339-340; cfr. A. VAUCHEZ, *De la bulle "Etsi frigescere" à la décrétale "Venerabili": l'histoire de procès de canonisation de saint Maurice de Carnoët (†1191) d'après les Régistres du Vatican*, in *L'écrit dans la*

Questa decisione fu utilizzata per qualsiasi tipo di processo, un fatto che indica come le canonizzazioni dei santi parteciparono alla più generale precisazione della procedura processuale.

4. Promozioni culturali

Nel 1234, l'anno della pubblicazione del *Liber Extra*, Gregorio IX canonizzò il capostipite dei Frati Predicatori, Domenico di Caleruega; nel 1228 aveva riconosciuto la santità di Francesco d'Assisi, il fondatore dei Frati Minori, e nel 1232 quella di un altro minorita, Antonio di Padova. Torneremo tra poco su queste canonizzazioni. È prima necessario notare che la valenza "universale" delle canonizzazioni papali in età medievale non può essere generalizzata: cominciò a comparire in collegamento ai santi degli Ordini domenicano e francescano. Lo si può notare osservando le dinamiche culturali innescate dalla documentazione pontificia, dinamiche che risultarono ulteriormente potenziate perché supportate da questi due Ordini religiosi, centralizzati e in via di capillare diffusione a livello europeo.

Per comprendere tali dinamiche, bisogna premettere che fino alla prima metà del XII i pontefici potevano rendere note le canonizzazioni anche *viva voce*⁵³. In seguito, però, divenne indispensabile pubblicarle per iscritto a causa della progressiva giuridicizzazione del papato e dell'aumento delle connotazioni centralistiche della Chiesa di Roma, come pure, a un livello più generale, del potenziato ruolo svolto dalla scrittura nella società medievale. L'avvenuta canonizzazione fu costantemente comunicata fino al XV secolo mediante la forma della *littera*. Le caratteristiche diplomatistiche di queste *litterae* non furono costanti, a

société médiévale. Divers aspects de sa pratique du XI^e au XV^e siècle, éd. C. BOURLET AND A. DUFOUR, Paris 1993, pp. 39-45.

⁵³ Ad esempio, Amando di Trani affermò che Urbano II (1088-1099) assentì verbalmente alla canonizzazione di Nicola di Trani (1097 o 1099) e pubblicò un documento scritto solo dietro insistenza del vescovo *Bizantius*; cfr. F. UGHELLI, *Italia Sacra*, Venetiis 1717-1722², VII, col. 901; JAFFÉ, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 5677. Potrebbe essere ricordato anche il caso di Gerardo di Potenza, la cui canonizzazione fu forse proferita solo *viva voce* da Callisto II (1119-1124); cfr. *Acta Sanctorum*, Oct. XIII, p. 469; il racconto è, però, sospetto.

parte la ricorrenza di alcune formule testuali specifiche⁵⁴. Si riscontra, ad esempio, un'alternanza nell'uso della bollatura con filo di seta e con filo di canapa, un fatto che implica un'oscillazione di tali documenti, rispettivamente, tra la tipologia delle *litterae de gratia* e quella delle *litterae de iustitia*⁵⁵. Quando la *littera* era bollata con filo di canapa era preponderante l'aspetto giudiziale della canonizzazione – un atto che sappiamo riservato alla giurisdizione della Chiesa di Roma – così che netta si stagliava l'ingiunzione del papa ai destinatari del documento di rendere onore al culto del nuovo santo.

Ciò si rivelò con particolare chiarezza nel caso di Francesco d'Assisi. Dopo un processo singolare, sia perché privo di *petitio* sia perché il papa stesso si rese garante della santità di Francesco, la canonizzazione dell'Assisiense venne comunicata mediante la *Sicut fiale auree*, una *littera* bollata in piombo con filo di canapa. Di essa si avvalsero sia la sede apostolica sia i Frati Minori per imporre il culto di Francesco alle chiese locali. Il numero di originali conservati di questo documento – spedito con indirizzi di tipo enciclico, ma con delimitazioni regionali, e “universalmente” con intestazioni a tutti i prelati – è notevole⁵⁶. Attualmente ne risultano conservati circa una ventina, un numero molto elevato se paragonato a quello degli esemplari attestati per altre canonizzazioni. Il testo ebbe come modello il documento per la canonizzazione di Gerardo di Sauve-Majeure, ma con alcune variazioni: i prelati ai quali fu inviato il documento furono obbligati a celebrare il 4 ottobre il culto

⁵⁴ Cfr. A.P. FRUTAZ, *Auctoritate ... beatorum apostolorum Petri et Pauli. Saggio sulle formule di canonizzazione*, in *Antonianum*, 42 (1967), pp. 435-501.

⁵⁵ PETERSOHN, *Die Litterae Papst Innocenz III. cit.*, pp. 5-6, 8-9; O. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch*, Köln-Weimar-Wien 2005 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft 9), pp. 210, 507, 548-49, 789, 1003.

⁵⁶ Cfr. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung cit.*, pp. 335 s.

di Francesco e avrebbero dovuto pronunciarsi in tal senso con i loro sottoposti⁵⁷. In sostanza, fu imposto di aggiungere il nome di Francesco nei calendari delle chiese locali e anche in quelli di alcuni ordini religiosi⁵⁸.

Anche per Antonio di Padova e per Domenico di Caleruega si ripresentò, con alcune difformità, l'ampia diffusione del documento per Francesco, benché il culto di Antonio fosse inizialmente connotato da una marcata dimensione cittadina, in quanto la sua veloce canonizzazione servì pure a rinsaldare la fedeltà politica di Padova a Roma contro la famiglia degli Ezzelini⁵⁹. Anche la *Fons sapientie* per Domenico fu spedita mediante indirizzi di tipo enciclico e, ancora una volta, un buon numero di esemplari fu inviato al clero di importanti centri urbani europei⁶⁰. Anche per Antonio e per Domenico il papa volle che i due santi fossero inseriti nei calendari liturgici delle chiese locali⁶¹. L'invio di questi documenti, incluso ovviamente quello per Francesco, si protrasse ben oltre la data della cerimonia di canonizzazione.

⁵⁷ Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 14, f. 75v: «universitatem vestram rogamus, monemus attentius et hortamur per apostolica scripta mandantes quatenus devotionem fidelium ad venerationem ipsius salubriter excitantes, festivitatem eius quarto nonas Octobris annis singulis excolatis et pronuncietis constituto die specialiter excolendam». In corsivo sono indicate le variazioni rispetto al documento per Gerardo (JAFFÉ, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 17527).

⁵⁸ Una copia della *Sicut fiale auree* indirizzata al maestro generale e al capitolo dei Domenicani fu inserita nel codice 1046 della Biblioteca Augusta di Perugia, f. 21^v. Per i Cistercensi cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 271 s.

⁵⁹ Ben cinque sono gli originali del documento per la canonizzazione di Antonio, la *Cum dicat Dominus*, tuttora conservati negli archivi di Padova. Fu pubblicata anche una lettera in cui la canonizzazione di Antonio fu presentata dal papa come una ricompensa per la fedeltà padovana (cfr. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 8937).

⁶⁰ Cfr. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung* cit., pp. 369-77.

⁶¹ Ulteriori dettagli e precisazioni in R. PACIOCCO, *Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di "centro" romano, vita religiosa e "periferie" ecclesastiche*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnung im Mittelalterlichen Europa*, 2: *Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, hg. v. C. ANDENNA, G. BLENDEMANN, K. HERBERS, G. MELVILLE, Stuttgart 2013 (Aurora. Schriften der Villa Vigoni), pp. 277-99. [cfr. ora il capitolo successivo di questo stesso volume.]

Un'importante novità risiedette nella sinergia delle ingiunzioni papali, della reiterazione massiccia degli invii dei documenti e dell'attività dei frati per il rispetto delle decisioni pontificie⁶². I frati utilizzarono la capacità coercitiva dei documenti di canonizzazione, e quelli in genere pubblicati dal papato a vantaggio dei santi degli Ordini mendicanti, anche nelle contese con il clero secolare, come mostra l'inserimento di tali documenti nelle loro raccolte manoscritte di privilegi papali⁶³.

L'impatto che ne risultò fu notevole sia per l'affermazione dell'autorità papale sia per rinsaldare i nascenti Ordini mendicanti e la loro *cura animarum*. Quest'ultima fu incoraggiata mediante l'utilizzo delle indulgenze, la cui concessione si era per la prima volta saldata alle canonizzazioni durante il pontificato di Onorio III, inaugurando una prassi una che divenne una costante negli anni a venire. Contestualmente alle canonizzazioni dei santi degli Ordini mendicanti – e di Elisabetta di Turingia (1235), un caso eminente per varie ragioni⁶⁴ – il papato iniziò infatti a concedere delle remissioni penitenziali la cui ampiezza travalicava le norme previste in materia dal Concilio Lateranense IV (1215)⁶⁵. Queste indulgenze, lucrabili presso i sepolcri dei santi canonizzati, contribuirono alla nascita di nuovi “santuari”, che nel Duecento si affiancarono ai luoghi tradizionali di pellegrinaggio. Nel prosieguo le indulgenze furono gestite in proprio dagli stessi Ordini mendicanti: di spicco fu soprattutto l'attività dei Frati Minori, i quali si impegnarono

⁶² Per le opposizioni manifestatesi a livello locale contro il culto dei santi canonizzati, cfr. *ibid.* Questo argomento meriterebbe di essere studiato sistematicamente, e non solo in relazione ai santi degli Ordini mendicanti.

⁶³ Cfr. R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, Padova 2013 (Centro Studi Antoniani. Fonti e studi francescani, 16), *passim*.

⁶⁴ Da sottolineare è l'iniziale valenza antiereticale del culto di Elisabetta e, in seguito, il ruolo che ebbe la sua santità nel contesto del trasferimento dell'Ordine teutonico dalla Terrasanta in Germania; cfr. M. WERNER, “*Mater Hassiae - Flos Ungariae - Gloria Teutoniae*”. *Politik und Heiligenvereherung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*, in *Politik und Heiligenvereherung*, in *Politik und Heiligenvereherung im Hochmittelalter*, hg. v. J. PETERSOHN, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen, 42), pp. 449-540.

⁶⁵ *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., pp. 263 s. (cost. n. 62); cfr. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici* cit., II, coll. 888 s. (X 5.38.14).

anche in un'intensa attività di falsificazione dalla quale, già nel XIII secolo, prese l'abbrivio quell'enfiagione della prassi indulgenziale poi criticata da Martin Lutero agli inizi dell'età moderna⁶⁶.

Per quanto concerne la promozione del culto dei santi degli Ordini mendicanti, i pontificati di Innocenzo IV (1243-1254) e di Alessandro IV (1254-1261) si posero in continuità con quello di Gregorio IX. Per la santità dell'inquisitore Pietro da Verona gli invii della *Magnis et crebris* (1253), la lettera per la sua canonizzazione, non si protrassero perché i Domenicani erano in grado di gestire autonomamente la diffusione del culto dei loro santi, anche sollecitando lo stesso papato a intervenire contro chi non avesse rispettato le ingiunzioni pontificie⁶⁷. All'altezza del compito si rivelarono anche i Francescani, che si impegnarono nel 1255 con l'aiuto del papato a promuovere la santità del loro fondatore, in concomitanza con un globale rilancio del culto di tutti i santi canonizzati dei Mendicanti, mentre imperversava la lotta tra i frati e il clero secolare⁶⁸.

5. Aspetti teorici

Innocenzo IV nel suo commento alla decretale *Audivimus* fu il primo a definire il senso di *canonizare*: significava “statuire” (*statuere*) canonicamente e regolarmente un culto mediante *probationes* processuali relative alla fede, all'eccellenza della vita e ai miracoli, affinché un santo potesse essere onorato con un'ufficiatura liturgica. Il commento insiste su un aspetto che coinvolge un tema che abbiamo appena trattato, quello dell'universalismo culturale. Questo pontefice affermò che la preghiera rivolta ai santi doveva essere una preghiera “comune” a tutti

⁶⁶ Cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi cit.*, *passim*; ID., “*Tantum sufficit mihi verbum vestrum*”. Il Perdono di Assisi e le indulgenze per i Frati Minori, in Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger, hg. v. M. STUIBER, M. SPADACCINI, Bamberg 2014, pp. 279-99 [si veda il capitolo 16 di questo stesso volume], e la bibliografia qui citata. [Su Ordini mendicanti e indulgenze, cfr. ora É. DOUBLIER, *Abläss, Papsttum und Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Köln 2017 (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 6)].

⁶⁷ Cfr. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum cit.*, n. 14926; KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung cit.*, pp. 474-89; PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto cit.*, pp. 265-76.

⁶⁸ *Ibid.*

i fedeli – «oratio debet esse communis» – e che proprio per questo motivo le canonizzazioni potevano essere effettuate solo dal papa, il vertice della Chiesa, e non dai vescovi all'interno delle loro diocesi⁶⁹.

A tal proposito egli si pronunciò anche commentando una decretale sulle festività, la *Conquestus* (X 2.9.5), e dichiarò che i presuli avevano facoltà di decidere che un santo fosse venerato ma, in quanto privi dell'autorità papale, non potevano ascriverlo al "collegio dei santi"⁷⁰. Quest'espressione, *collegium sanctorum*, era affiorata solo sporadicamente nei documenti di canonizzazione, nei quali ricorreva invece costantemente l'espressione "iscrivere nel catalogo dei santi", per significare l'aggiunta del nome dei nuovi santi nei calendari liturgici⁷¹. Essa fu utilizzata in questi anni per indicare che il papa, esprimendosi positivamente su una santità, dichiarava ai fedeli che il canonizzato si trovava nel collegio superno, nella schiera celeste dei santi decisa da Dio stesso: ciò equivaleva ad affermare che il culto dovuto al santo dipendeva non dalla canonizzazione, bensì dalla necessità di venerare chi già era assunto come santo nel cielo. Il giudizio del papa, insomma, coincideva con quello di Dio⁷².

Anche altri erano gli aspetti spinosi delle canonizzazioni papali, che furono talora oggetto di critiche, come mostra un testo scritto dopo il 1234 in difesa della canonizzazione di Elisabetta di Turingia⁷³. Già in

⁶⁹ SINIBALDUS FLISCUS, *Commentaria. Apparatus in V Libros Decretalium*, Frankfurt 1570 (rist. anast. Frankfurt a.M. 1968), f. 457ra-va.

⁷⁰ *Ibid.*, f. 214 v; cfr. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici* cit., II, coll. 272 s.

⁷¹ Con ulteriori lievi variazioni da aggiungere a quelle che qui di seguito indico tra parentesi tonde: «in catalogo (cathalago) sanctorum adscripsimus (duximus adscribendum)». Per lo più nei calendari locali, non necessariamente in quelli della sede apostolica e della città di Roma, nei quali ultimi solo alcuni santi canonizzati furono accolti, tra i quali, ovviamente, quelli appartenenti agli Ordini mendicanti.

⁷² Cfr. soprattutto i documenti per la canonizzazione di Edmondo di Abingdon e di Pietro da Verona: POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., nn. 12392 (*Novum matris ecclesie*), 14926 (*Magnis et crebris*). Per il pontificato di Clemente IV, cfr. *ibid.*, n. 19971 (*Exultat cunctorum fidelium* per Edwige di Slesia).

⁷³ *Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet propter quorundam detractationes et calumpnias*, in A. HUYSKENS, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Lanfgräfin von Thüringen*, Marburg 1908, pp. 20-30, 142-7. Restano tracce di prese di posizione, sia orali sia scritte, avvenute nel corso dei processi di canonizzazione. Per

passato i pontefici, soprattutto a partire da Innocenzo III, avevano affermato che giudicare nel merito della santità era cosa «ardua e sublime», «difficile e ambigua», di spettanza «più divina che umana»⁷⁴. Questa difficoltà assunse anche un'altra forma, nella possibilità che la Chiesa potesse errare nel canonizzare, un problema che Innocenzo IV volle neutralizzare nel suo commento. Sminuì la possibilità che una tale evenienza potesse verificarsi – «quod non est credendum» – e, soprattutto, mise al sicuro l'aspetto delle canonizzazioni che riteneva più importante, quello liturgico-salvifico, salvando la corralità della preghiera nella *Christianitas*. Infatti, stemperò e risolse la questione proprio su questo piano, asserendo che, pure nel caso si fosse verificato un errore, Dio avrebbe comunque accettato le preghiere che i fedeli offrivano al santo perché pronunciate «in buona fede»⁷⁵.

Se la possibilità d'errore presa in considerazione da Innocenzo IV coinvolgeva la Chiesa, e non il papa, le cose cambiarono dopo il 1254, quando nell'Università di Parigi fu messa in dubbio la legittimità del ministero pastorale dei Francescani e dei Domenicani, una legittimità che

il Trecento alcuni casi sono ricordati da VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 5: le deposizioni di *Hugonius de Londino* e *Henricus de Simone* contro i miracoli di Tommaso di Cantaloup; il rifiuto di testimoni di sottostare allo schema elaborato dai promotori della causa di canonizzazione di Dauphine de Sabran; le critiche inoltrate per iscritto mediante una *cedula* da un francescano, Tommaso Boni, contro Chiara da Montefalco; quest'ultimo caso è trattato ampiamente in R. PACIOCCO, *I Francescani e la santità femminile. Il caso di Chiara da Montefalco tra il 1290 e il 1331*, in *Cristianesimo nella storia*, 16 (1995), pp. 485-520, in part. pp. 505-07 [cfr. ora il cap. 5 di questo stesso volume]. Si possono aggiungere anche le opposizioni dei testimoni per il processo di Edmondo di Abingdon; cfr. E. MARTÈNE, U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, III, coll. 1912 s. Anche questo è un tema che meriterebbe di essere indagato più a fondo.

⁷⁴ Cfr. ad es *The Book of St Gilbert*, p. 234: «in hiis tamen que divini iudicii sunt potius quam humani» (1201, per Gilberto di Sempringham).

⁷⁵ SINIBALDUS FLISCUS, *Commentaria* cit., f. 457va; PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 162; per i secoli XIV e XV, cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il rito pontificio di canonizzazione e l'inerranza della Chiesa*, in *La canonizzazione di Santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed età moderna*, ed. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, G. PICASSO, Firenze 2013, pp. 3-19. Si noti, comunque, che tutto ciò ha poco a che vedere con l'infallibilità papale.

era fondata sulla stessa autorità papale. In ambiente mendicante e universitario iniziarono ad affacciarsi nei dibattiti teologici anche le canonizzazioni, come avviene con Bonaventura da Bagnoregio e, soprattutto, con Tommaso d'Aquino⁷⁶. L'Aquinate, in un suo *Quodlibet* del 1256/58 esaminò esplicitamente l'eventualità di un errore del papa nelle canonizzazioni e la escluse con argomenti teologici, ritenendo che un tale errore sarebbe stato impossibile perché Dio stesso non avrebbe consentito che si verificasse⁷⁷.

Enrico da Susa (†1271), che compose un commento al *Liber Extra* altrettanto autorevole di quello innocenziano, soffermandosi sulla decretale *Audivimus* registrò questo cambiamento, poiché ritenne che la possibilità di un errore nelle canonizzazioni coinvolgesse sia la Chiesa sia il papa. Egli ribadì che “non era da credere” che potesse verificarsi un tale errore nella Chiesa, ma aggiunse che era possibile escluderlo, perché il giudizio degli uomini era inevitabilmente fallace. Anche questo canonista volle mettere al sicuro la corralità della preghiera per i santi canonizzati e rimarcò pure lui che le preghiere a loro rivolte, in caso di errore, sarebbero comunque state accettate da Dio. Di errore del papa si parla invece nell'*ordo canonizationis* incorporato nel suo commento⁷⁸.

⁷⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, in ID., *Opuscula varia theologica*, Ad Claras Aquas 1893 (Opera omnia, 5), pp. 117-98, in part. p. 152.

⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Opera omnia*, ed. R. BUSA, Stuttgart 1980, III, p. 493 (Q. 9 q. 8). Nella lettera per la canonizzazione di Edwige di Slesia (1267), per giustificare la cautela richiesta da un processo di canonizzazione – un tema ricorrente nei documenti papali – si affermò inusitatamente che la maggior parte delle volte la Chiesa s'ingannava nel giudicare se al corteo funebre di un santo era presente la giustizia divina; cfr. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 19971; il passo è stato soppresso dall'erudizione cattolica: cfr. H. JEDIN, *Eine falsche Spur: Die angeblich von Papst Clemens IV. verfaßte Hedwigsvita*, in *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, 8 (1950), pp. 14-25, in part. p. 23 nota 12a.

⁷⁸ ENRICO DA SUSAS, *In tertium decretalium librum Commentaria*, Venetiis 1581 (rist. anast. Torino 1965), ff. 173ra e 172va; per le matrici del commento dell'Ostiense, che ha vari punti di contatto con il testo innocenziano, cfr. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 252-7, 332 con nota 369.

È indispensabile soffermarsi più a lungo su questo *ordo*, perché esso fu il primo testo di provenienza curiale a descrivere in modo complessivo la conduzione di una canonizzazione. La descrizione dell'Ostiense attraversò tutto il medioevo e passò in eredità all'età moderna, poiché essa fu accolta, dopo essere stata mutuata anche in un *Cerimoniale* presentato a Innocenzo VIII (1488), nel decreto di Urbano VIII per la regolamentazione dei processi di canonizzazione (1625). Le consuetudini procedurali sono riassunte in dodici passi che rispecchiano per larga parte il modo di procedere seguito in quegli anni. Sono introdotti dalla locuzione “a una canonizzazione si giunge seguendo questo ordine”⁷⁹. I primi otto sono dedicati alla fase processuale e gli ultimi quattro la fase cerimoniale-liturgica.

Il processo locale iniziava con la *petitio*, ricordata nel primo passo: una santità viene “denunciata” al papa e viene richiesta la canonizzazione, una richiesta che può essere avanzata più volte e con insistenza, perché per lungo tempo è necessario “bussare alla sua porta”. Il secondo e il terzo passo riguardano un'*inquisitio* preliminare per la quale ci sono pochi riscontri⁸⁰. Il quarto passo: se la richiesta è accolta dal papa e dal collegio cardinalizio, sono nominati gli incaricati della conduzione dell'inchiesta locale – come già sappiamo mediante la spedizione di una *commissio* – e, contestualmente, viene a loro trasmessa la forma per l'interrogazione dei testimoni, la *Testes legitimi*⁸¹. Non è menzionato l'impiego dei notai, ma si ricorda che la documentazione processuale deve essere consegnata in curia *sub sigillis*, ossia munita dei sigilli dei commissari.

La fase curiale del processo inizia dopo la consegna della documentazione. Essa era esaminata, si afferma nel quinto passo, per lo più da cappellani cardinalizi, i quali analizzavano i testi e li sottoponevano alla “rubricatura”, un'attività che sarà descritta nel prossimo paragrafo. Sesto passo: la rubricatura è analizzata “con esatta diligenza” dal papa

⁷⁹ *Ibid.*, f. 172rb: «Ad hanc autem canonizationem hoc ordine provenitur». Si è detto «per larga parte» perché nell'*ordo* è menzionata un'inchiesta preliminare, precedente la *commissio*; si accenna alla *fama sanctitatis*, alla quale si prestò attenzione solo a partire dal Trecento; si afferma, inoltre, che doveva risultare provata anche la fede del candidato agli altari. Sono però in questione aspetti che affiorano solo per alcuni processi di canonizzazione effettuati durante Innocenzo IV, in particolare quelli per Pietro da Verona e per Giovanni Bono.

⁸⁰ Cfr. la nota precedente.

⁸¹ Cfr. sopra, p. 198.

e dai cardinali per stabilire se le affermazioni sulla vita e sui miracoli del santo possono essere considerate “provate” e se la canonizzazione può essere *non immerito* effettuata. Nel settimo passo si accenna alla *diffinitio* della canonizzazione in concistoro segreto, nel quale è prevista – ma l’Ostiense non ne parla – l’unanimità del collegio cardinalizio⁸². Sono poi chiamati a raccolta i vescovi al momento presenti in curia ed è narrato “pubblicamente” quanto è stato fatto, al fine di richiedere il loro parere, come se nulla fosse stato ancora deciso. È l’ottavo passo.

L’*ordo* si conclude con gli ultimi quattro passi della fase cerimoniale-liturgica, che possono essere riassunti nel seguente modo. Il papa fissa il giorno in cui egli sarebbe giunto nella chiesa prestabilita – convenientemente addobbata, con tappeti e ceri illuminati – insieme ai cardinali, al clero e ai fedeli. Qui tiene un sermone, riassume il processo e quel che risulta provato in relazione al santo, e chiede ai presenti di pregare affinché Dio non gli consenta di errare. Dopo la preghiera e il canto del *Veni Sanctae Spiritus*, o di un altro inno oppure di un’antifona appropriata per l’occasione, il papa pronuncia il nome da iscrivere nel catalogo dei santi e da venerare in un dato giorno. Il tutto si conclude con il *Te Deum laudamus* e con la messa in onore del nuovo santo, celebrata dal papa stesso⁸³.

6. La prassi documentaria

Le norme riguardanti la documentazione della fase locale del processo divennero più rigorose e sempre più vincolante fu il ricorso ai notai, almeno nelle zone in cui la loro attività era affermata. Per il processo su Lorenzo di Subiaco Innocenzo IV all’inizio del suo pontificato volle che le

⁸² La tradizione agiografica ha registrato numerose opposizioni dei cardinali ad alcune canonizzazioni: vari esempi possono essere tratti da PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., *passim*.

⁸³ ENRICO DA SUSA, *In tertium* cit., ff. 172r-v.

verbalizzazioni fossero trascritte «per mano di un notaio» (1243) e, in seguito, per Chiara d'Assisi, ordinò che gli atti fossero recapitati alla sede apostolica dopo essere stati scritti «da pubblica mano» (1253)⁸⁴.

Al riguardo, particolarmente indicativo è quel che avvenne per il santo francescano Ambrogio da Massa. Nella *Grata nobis admodum* (1250), con la quale Innocenzo IV ordinò il rifacimento del processo tenutosi a Orvieto, si sostiene che nella documentazione già inviata in curia era stato riscontrato un «difetto di solennità», il quale inficiava l'«integrità della verità»: il notaio Raniero, incaricato di stilare gli atti processuali, non era una *publica persona* a pieno titolo, bensì solo un notaio «locale», non riconosciuto dall'universale autorità del papa o dell'imperatore. La documentazione da lui prodotta non aveva perciò validità al di fuori del territorio orvietano⁸⁵.

I processi di canonizzazione divennero sempre più onerosi dal punto di vista finanziario⁸⁶. Oltre ai costi già di per sé notevoli per viaggi, soggiorni e onorari di coloro che si attivavano nelle canonizzazioni, anche l'infittirsi della documentazione necessaria a livello sia locale sia curiale contribuì a far aumentare le spese processuali.

Durante i pontificati di Urbano IV (1261-1264) e di Clemente IV (1265-1268) si svolse il processo per la santità di Filippo di Bourges. Nel XIII secolo non fu perfezionato, ma venne riaperto in età avignonese, di

⁸⁴ LORENZO: W. GNANDT, *Vita s. Cleridonae virginis, b. Laurentii anachoretæ ... necnon et servi Dei Hippolyti Pugnetti monachi*, Innsbruck 1902, p. 67 («scripta rescribi de-nuo per manum notarii facientes»); Chiara: cfr. POTTHAST, *Regesta pontifica Romanorum* cit., n. 15158 («publica manu conscripta»).

⁸⁵ *Ibid.*, nn. 14124 e 14125. Cfr. Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 22, f. 29r: «ob sollempnitatis in quibusdam omisse defectum, illam auctoritatem plenarie non preferunt publice notionis»; cfr. PACIOCCO, «*Originalia penes scriptores remaneant*» cit., pp. 119 s. Per tutto questo, si veda ora ID., *Il "negotium imperfectum" per Ambrogio da Massa (1240-1257). Con l'edizione del rotolo processuale per la canonizzazione*, Spoleto 2019 (CISAM. Medioevo francescano, 39. Saggi 20). Su notai e miracoli, cfr. anche *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, cur. R. MICETTI, Milano 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12). A Innocenzo IV è attribuita la canonizzazione della regina di Scozia Margherita, che da lui non fu invece condotta a termine; cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 295-309, ove si accenna pure ad altre canonizzazioni «falsificate».

⁸⁶ VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 71-8.

nuovo senza alcun esito. A noi interessa, però, il fatto che in base alle regole di cancelleria fissate da Giovanni XXII con la *Ratio iuris* (1321), fu necessario stilare un registro recante gli inventari della documentazione duecentesca⁸⁷. Dal registro apprendiamo che essa era custodita in due casse, una conservata in Italia, nella chiesa dei Domenicani di Orvieto, e l'altra in Francia, a Bourges. La cassa italiana, a differenza di quella francese che conteneva solo documenti d'ambito locale, aveva al suo interno pure materiale di provenienza curiale. Questa documentazione, nel suo complesso, offre una visione d'insieme delle scritture necessarie per questo genere di processi e, inoltre, consente di cogliere i punti di contatto tra gli schemi procedurali della prassi giudiziaria ecclesiastica ordinaria – messa a punto intorno agli anni Ottanta del Duecento nello *Speculum iudiciale* di Guglielmo Duranti⁸⁸ – e le canonizzazioni.

Su una pergamena i commissari nominati dal papa per la conduzione dell'inchiesta locale avevano registrato l'andamento del processo tenuto a Bourges. Avevano copiato la *commissio* di Urbano IV, una *subrogatio* di Clemente IV finalizzata a sostituire uno dei commissari e i documenti prodotti dalla commissione per lo svolgimento del processo: l'atto di nomina dei procuratori⁸⁹, le certificazioni per l'identificazione dei *testes* chiamati a testimoniare, per i giuramenti e per i luoghi e i giorni in cui erano avvenute le deposizioni; varie lettere del vescovo Pietro di Chartres, uno dei commissari, che giustificavano le sue assenze dalle sedute processuali. La cassa italiana conteneva, in originale, la forma d'interrogazione *Testes legitimi* e due rotoli processuali recanti le deposizioni sulla vita e sui miracoli del santo. Per la consegna in curia, questi rotoli erano stati racchiusi in due contenitori di cuoio sigillati dai commissari, sui quali era scritto «Testimonianze sulla vita e sui miracoli, da inviare» e

⁸⁷ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4019; cfr. R. PACIOCCO, *Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges*, in *Archivum historiae pontificiae*, 40 (2002), pp. 85-174.

⁸⁸ GUILIEMUS DURANDUS, *Speculum iudiciale*, Basel 1574 (rist. anast. Aalen 1975).

⁸⁹ Nelle canonizzazioni i procuratori si affacciarono per la prima volta durante il pontificato di Onorio III (1224) – cfr. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 7223 – mentre si andavano precisando le loro modalità d'azione nei processi in genere, non solo in quelli per la santità.

«Processo sui miracoli, da inviare»⁹⁰. In questa cassa si trovava anche la *littera remissionis*, la lettera per Clemente IV ad accompagnamento dei due rotoli: scritta e inviata a Roma nel 1266, in essa i commissari dichiararono che il numero dei *testes* era stato limitato per evitare un'*effrenata multitudo testium*, una sregolata moltiplicazione dei testimoni, seguendo una regola del diritto romano riaffiorata nella *Compilatio tertia*, trattata nella *Summa decretalium* (1191-1198) di Bernardo da Pavia, ripresa nel *Liber Extra* e giunta fin nell'*Ordo iudiciarius* di Tancredi di Bologna⁹¹.

Delle *commissiones* e delle *litterae* di canonizzazione già si è detto. A parte la documentazione non ufficialmente processuale⁹², restano da trattare le scritture prodotte a livello curiale. È opportuno soffermarsi innanzitutto sulla rubricatura, poiché era essa a offrire ai cardinali e al papa il materiale per la decisione. Era effettuata per rendere consultabile il materiale d'inchiesta, isolandone i contenuti secondo unità tematiche che facilitavano la valutazione e il giudizio. Alcuni accenni ad un lavoro di questo genere possono essere rintracciati nelle fonti anche degli inizi del Duecento. Per Lorenzo O'Toole, il racconto della canonizza-

⁹⁰ «Testes super vita et conversatione, mittendum»; «Processus super miraculis, mittendum». La forma diplomatistica del rotolo fu di norma utilizzata nei processi di canonizzazione, sia a livello sia locale sia curiale; un primo censimento e alcune riflessioni in PACIOCCO, *Il "negotium imperfectum"* cit., pp. 56-8. Sul rotolo, più in generale, si veda *Der Rotulus im Gebrauch. Einsatzmöglichkeiten - Gestaltungsvarianz - Deutungen*, hrsg. v. É. DOUBLIER etc., Köln 2020 (Beihefte zum Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, 19).

⁹¹ Cfr. PACIOCCO, *Processi e canonizzazioni nel Duecento* cit., pp. 96, 129-51, 171.

⁹² Può essere ad esempio ricordato il fitto reticolo epistolare legato alle canonizzazioni di Gilberto di Sempringham e di Edmondo di Abingdon; cfr. rispettivamente *The Book of St Gilbert* cit., pp. 198-263, e ALBERTO ARCIVESCOVO DI ARMAGH, *Historia canonizationis*, in E. MARTÈNE, U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Parisiis 1717, III, coll. 1831-74. Tra la documentazione non ufficialmente processuale, vanno ricordate soprattutto le lettere miranti a conquistare la benevolenza dei cardinali e le missive di questi ultimi per comunicare l'avvenuta o la mancata canonizzazione; alcuni casi sono citati in PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 99 con nota 2, 303.

zione offerto nella *Vita* del santo accenna infatti a un lavoro di “annotazione” delle testimonianze effettuato da un cardinale nel corso della notte precedente la canonizzazione (1225)⁹³.

La rubricatura era probabilmente realizzata nel modo descritto nell'*Ordo iudiciarius* di Egidio de Fuscarariis, scritto prima del 1266⁹⁴. Dalle verbalizzazioni delle deposizioni venivano isolati gli *articuli* – detti anche *capitula* – i quali erano considerati comprovati quando più attestazioni concordavano. I testi erano contraddistinti al margine mediante segni differenti, anche alfabetici; con la lettera “A” si poteva ad esempio intendere che l’“articolo” o “capitolo” era “provato”. Si procedeva poi all'utilizzo della rubricatura, consistente in una succinta descrizione degli articoli ritenuti “provati” su altre *cedulae* di pergamena, con l'aggiunta dei rinvii ai punti in cui nel processo verbale era stato apposto il segno relativo all'articolo in questione⁹⁵.

Oltre ad alcuni accenni nelle fonti, per il Duecento, non molto ci è giunto delle rivisitazioni curiali del materiale d'inchiesta⁹⁶. È da ricordare un testo conservatoci per la canonizzazione di Stanislao di Cracovia, forse legato all'attività legatizia di Giacomo da Velletri, che nel 1252 portò con sé in Polonia una copia degli atti giunti in curia, già sottoposti a rubricatura, per sanare sul luogo i difetti e consentire che si pervenisse alla santificazione del patrono polacco, celebrata da Innocenzo IV ad Assisi (1253)⁹⁷. Inoltre, per la mai perfezionata canonizzazione del francescano Simone di Collazzone ci è pervenuto un rotolo

⁹³ PLUMMER, *Vie et miracles de s. Laurent* cit., p. 161: «Lectis igitur ab episcopo cardinali Nicholao predicto dictis testium, sicut se per totam fere noctem laborando acceperat, et fecerat annotari».

⁹⁴ AEGIDIUS DE FUSCARARIIS, “*Der Ordo iudiciarius*”, ed. L. WAHRMUND, Innsbruck 1916 (rist. Aalen 1962), pp. 112 s.

⁹⁵ Quest'attività nel Trecento sarà detta *recollectio*; cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 562 s.

⁹⁶ Ad esempio, per la canonizzazione di Edmondo di Abingdon così si legge in ALBERTO ARCIVESCOVO DI ARMAGH, *Historia canonizationis* cit., col. 1851: «Nam praecedente die sabbati dominus papa, accersitis archiepiscopis coram cardinalibus, ex rubricis antea confectis, quaestiones eliciens, de singulis miraculis unumquemque singulariter requisivit».

⁹⁷ Cfr. *Monumenta Poloniae Historica*, Lwów 1884, IV, pp. 292-318 (*Miracula VII-XLVI*). Noto di sfuggita che Giacomo, seppur incaricato dal papa di seguire direttamente questo processo, al suo ritorno riuscì a malapena ad ottenere

pergameneo composto di tre *cedulae* cucite insieme, recanti 49 *capitula* sulla *vita* e sulla *conversatio* del frate revisionati probabilmente da un cardinale che contrassegnò con un «non probatur» alcuni *capitula* ritenuti invece provati dal primo estensore, forse un suo cappellano⁹⁸. Un esempio più tardo di come si svolgesse in curia la discussione sui miracoli di un santo da canonizzare è offerto dagli atti della discussione concistoriale per il problematico processo sulla santità dell'eremita morrone Pietro (Celestino V)⁹⁹.

Dopo la canonizzazione di Edwige di Slesia (1267) trascorsero trent'anni prima che la sede apostolica si pronunciasse di nuovo in materia di santità: fino al 1297, quando fu canonizzato il re di Francia Luigi IX da Bonifacio VIII, che offrì la santificazione del re quale merce di scambio per la riconciliazione tra la sede apostolica e il regno di Francia dopo la pubblicazione della *Clericis laicos* (1296)¹⁰⁰. Quando tenne il sermone *Reddite quae sunt Caesaris* in occasione della canonizzazione, il papa affermò che la documentazione prodotta per questo processo – durato un quarto di secolo, dal pontificato di Gregorio X a quello di Bonifacio VIII – era così ingente che al suo peso non avrebbe retto neanche il dorso di un asino¹⁰¹. Per questo *negotium*, che fu uno dei casi limite per durata e complessità, ci è pervenuto un altro genere di documento curiale.

Si tratta di un *consilium* cardinalizio, del quale fu autore Pietro Colonna, relativo a un miracolo attribuito a Luigi IX. È una critica delle testimonianze ordinata in maniera scolastica, con citazioni bibliche e argomentazioni di carattere giuridico, con rinvii al *Decreto* di Graziano, al

un'udienza, ciò che mostra fino a che punto già fosse saturata la prassi curiale; cfr. *Acta Sanctorum*, Maii II, p. 256.

⁹⁸ Spoleto, Archivio di Stato, fondo Archivio storico comunale, pergamene, 26, senza data; cfr. E. MENESTÒ, *Simone da Collazzone francescano e il processo per la sua canonizzazione* (1252), Spoleto 2007 (Uomini e mondi medievali, 11), pp. 64-74.

⁹⁹ Cfr. *Il processo di canonizzazione di Celestino V*, ed. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A. MARINI, I, Firenze 2015 (Corpus coelestinianum, I/1), pp. 263-78.

¹⁰⁰ G. DIGARD, *Les registres de Boniface VIII (1294-1303)*, Paris 1907-1939, n. 2309: «quodque rationabiliter impedimento cessante sancta memoria Lodoyci regis Francorum avi tui canonizata sollempniter in sanctorum cathalogo sollempnius annotetur». Per la canonizzazione, cfr. *ibid.*, n. 2047, e POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., nn. 24561 s.

¹⁰¹ *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris 1738-1876, XXIII, pp. 151 s.

Liber Extra, al *Codex giustiniano* e al *Digesto*¹⁰². Questo tipo di scritti, i *consilia*, riflette la prassi indicata nella formula «de fratrum nostrorum consilio» ricorrente nelle lettere di canonizzazione – alla quale si è già accennato¹⁰³ – e rinvia, appunto, ai pareri che il papa richiedeva ai cardinali, che non sempre venivano però redatti per iscritto. Questa formula era integrata dall'aggiunta «e di tutti i prelati allora presenti presso la sede apostolica», che allude ad una prassi ricordata anche nell'ottavo passo dell'*ordo* dell'Ostiense e della si avvale già Eugenio III (1146)¹⁰⁴: dopo il concistoro *secreto*, quando la decisione era già stata presa dal papa e dai cardinali, anche altri ecclesiastici eminenti potevano pubblicamente esprimere un loro parere sulla canonizzazione. *Consilia* di quest'ultimo genere sono conservati, oltre che la canonizzazione dello stesso Luigi IX (1297), anche per quella di Chiara d'Assisi (1255)¹⁰⁵.

7. Tra Roma e Avignone

Nel titolo *de reliquiis et veneratione sanctorum* del *Liber Sextus* (1298), un aggiornamento al *Liber Extra* voluto Bonifacio VIII (1298) accolto nel *Corpus Iuris Canonici*, fu inserita la decretale *Gloriosus Deus* (VI 3.22.un.) di questo stesso pontefice, che nel prosiegua i giuristi, a cominciare da Giovanni di Andrea, commentarono in collegamento alle canonizzazioni. Essa ingiungeva di celebrare «sub officio duplici» – le feste officiate con “rito doppio” erano le più solenni – le ricorrenze degli apostoli, dei quattro evangelisti, dei dottori della Chiesa e, in particolare, di papa Gregorio I, Agostino, Ambrogio e Girolamo. Questa ingiunzione,

¹⁰² L. CAROLUS-BARRÉ, *Consultation du cardinal Pietro Colonna sur le miracle de saint Louis*, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 117 (1959), pp. 57-72.

¹⁰³ Cfr. sopra, p. 198.

¹⁰⁴ «et prelatorum omnium tunc apud sedem apostolicam existentium». Per l'Ostiense, cfr. sopra, p. 206; per Eugenio III, cfr. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum* cit., n. 8882 (per l'imperatore Enrico II): «fratrum nostrorum archiepiscoporum, et episcoporum, qui praesentes aderant, communicato consilio».

¹⁰⁵ P. LINEHAN, F.J. HERNÁNDEZ, “Animadverto”: A Recently Discovered “consilium” Concerning the Sanctity of King Louis IX, in *Revue Mabillon*, n.s., 5 (1994), pp. 83-105; Z. LAZZERI, *Consilium Friderici vicecomitis archiepiscopi Pisani ut ad canonizationem sanctae Clarae deveniatur*, in *Archivum franciscanum historicum*, 11 (1918), pp. 276-9, in part. p. 277.

che è da interpretare nello stesso modo di altre sue iniziative, quali il Giubileo del 1300, alla luce di un ritorno alla tradizione, fu motivata da Bonifacio VIII dall'intenzione di adeguarsi alle decisioni prese dai suoi predecessori in relazione alle festività di "alcuni santi"¹⁰⁶.

Qual è il significato attribuire a questa norma? Il fervore delle iniziative culturali legate ai santi canonizzati, soprattutto a quelli appartenenti agli Ordini mendicanti, avevano segnato in profondità la devozione e la liturgia, sbilanciando la gerarchia tra i santi nuovi e i santi tradizionali. Nel documento per la canonizzazione di Chiara d'Assisi (1255), ad esempio, Alessandro IV aveva indicato di celebrare solennemente il culto della santa fosse e, in base alle consuetudini di quegli anni, il capitolo generale dei Frati Minori a Narbona (1260) aveva inteso questa indicazione prescrivendo una festa di rito doppio¹⁰⁷. La maggior parte dei culti promossi al "rito doppio" dalla decretale *Venerabili* di Bonifacio VIII era infatti stata superata in solennità dal culto dei nuovi santi, soprattutto di quelli per le cui canonizzazioni le intenzioni del papato si erano saldate – come abbiamo visto – con gli interessi degli ordini religiosi. A causa di questa ingiunzione papale i due Ordini mendicanti maggiori, i Francescani e i Domenicani, furono costretti a innalzare nelle loro celebrazioni liturgiche la solennità cultuale di buona parte degli apostoli, di alcuni evangelisti e, a parte Agostino per i Frati Predicatori, di tutti i dottori della Chiesa.

Dopo l'allontanamento della curia papale da Roma, si rese necessaria la redazione di testi d'impronta cerimoniale. Furono redatti degli *Ordines* specificamente dedicati alle canonizzazioni in occasione di alcuni processi. I primi due riguardano gli antecedenti del *negotium* per Pietro del Morrone, già papa con il nome di Celestino V, e i modi in cui

¹⁰⁶ FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici* cit., II, coll. 1059-60; cfr. anche WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 259 s.

¹⁰⁷ POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 16069: «festum eiusdem virginis devote ac sollempniter celebretis et faciatis a vestris subditis venerabiliter celebrari». Per il capitolo di Narbona, cfr. S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the modern Roman liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents (1243-1307)*, Leiden 1963 (*Studia et documenta franciscana*, 1-2), II, p. 419: «De sancta Clara fiat officium duplex, sicut papa mandavit; et nomen eius ponatur in letaniis».

si svolse la sua canonizzazione nel 1313¹⁰⁸. Altri due cerimoniali, concernenti il frate minore e vescovo di Tolosa Ludovico d'Anjou, canonizzato nel 1317, offrono il resoconto della parte finale del processo curiale (il concistoro pubblico, il discorso introduttivo del papa, la lettura della vita e dei miracoli, il sermone del procuratore, di sette vescovi e del pontefice) e della cerimonia pubblica¹⁰⁹. Un altro registrò la procedura curiale della canonizzazione di Tommaso di Canteloup vescovo di Hereford (1323)¹¹⁰. Tra i cerimoniali di questo periodo il più noto è il capitolo 115 del cosiddetto *Ordo XIV*, la cui prima redazione risale al pontificato di Giovanni XXII (1316-1334), anche se fu completato con alcuni dettagli e ritoccato nel corso dei secoli XIV e XV; la prima parte di questo testo, che si occupa del “modo solitamente seguito per la canonizzazione di un santo”, fu ripresa quasi alla lettera dai dodici passi di Enrico da Susa, ai quali vennero aggiunti brani riguardanti altri usi e una seconda parte di tenore liturgico¹¹¹.

Quando iniziarono a essere redatti questi cerimoniali, l'approvazione di una santità da parte della sede apostolica era un'attività ben acclarata e sperimentata. Era trascorso quasi un secolo dalla recezione della decretale *Audivimus* nel *Liber Extra* e la riserva papale delle canonizzazioni era senza dubbio ampiamente. Anche a santi più o meno recenti, però, poteva essere prestato un culto indipendentemente da una canonizzazione o da un permesso papale¹¹². Un caso è particolarmente istruttivo. Nel 1320 il vescovo di Cefalù Giacomo da Narni effettuò la traslazione di un francescano, Gandolfo da Binasco. L'autore della *Inventio et translatio* fu

¹⁰⁸ B. SCHIMMELPFENNIG, *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen 1973 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 40), pp. 167-70, 170-3.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 166 s.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 164-6.

¹¹¹ M. DYKMANS, *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance*, Bruxelles 1977-1985 (Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, 24-27), II, pp. 460-6. Per un elenco dei cerimoniali di canonizzazione fino alle soglie dell'età moderna, cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Die Berücksichtigung von Kanonisationen in den kurialen Zeremonienbücher des 14. und 15. Jahrhunderts*, in *Procès de canonisation au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux*, éd. G. KLANICZAY, Rome 2004 (Collection de l'École française de Rome, 340), pp. 245-57, in part. p. 255.

¹¹² Per una casistica di culti localmente ben affermati indipendentemente dalle canonizzazioni papali, cfr. KEMP, *Canonization and Authority* cit., pp. 116-40.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

attento a utilizzare termini che impedivano un paragone con i processi pontifici di canonizzazione, quasi ad indicare che tale traslazione fosse una procedura *extra ius*¹¹³. Nei fatti l'esito fu, dopo la recitazione del *Te Deum*, la traslazione del corpo del santo e l'istituzione della celebrazione delle ricorrenze del suo *dies natalis* e della sua traslazione. Oltre alle istituzioni episcopali, anche gli Ordini religiosi gestirono spesso in proprio il culto dei loro santi e i Frati Minori, ad esempio, furono particolarmente attivi in questo senso¹¹⁴. Per una tendenziale "monopolizzazione" dell'approvazione del culto dei santi da parte della sede romana bisogna attendere le riforme di Urbano VIII (1623-1644), successive all'istituzione della Congregazione dei Riti (1588). D'altra parte, è opportuno ricordare che talora la sede apostolica si pronunciò pure contro alcuni santi. Urbano V, ad esempio, intervenne nel 1368 contro i culti di Giacomo e Franceschino di Ravenna, nonché di Carlo di Blois¹¹⁵.

8. ESITI TARDO MEDIEVALI

Durante lo Scisma d'Occidente (1377-1417) l'attività per le canonizzazioni fu di discreto rilievo in entrambe le obbedienze e, in linea di massima, mirò a consolidare i due schieramenti. Enrico di Langenstein nel suo *Consilium pacis* (1381-1382) avanzò riserve in merito all'opportunità che fosse riconosciuto il culto di altri santi, evidenziando che già ve n'erano troppi, così che ulteriori canonizzazioni sarebbero risultate fuori

¹¹³ Cfr. *Acta Sanctorum*, Sept. V, pp. 709 s., in part. p. 709: «Ipse vero episcopus his et aliis sollicitatus assidue, in ecclesia, in qua sancti viri reliquiae servabantur, existens, ad fidem sibi aliquam faciendam, non ut inquisitor, sed ut verum probaret esse, quod asserunt, cupiens experiri testimonia, non ut testes super vita eius et miraculis coepit audire».

¹¹⁴ Cfr. R. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, cur. G. VITOLO, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 129-63. [Si veda ora questo stesso volume, cap. 12.]

¹¹⁵ Cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 103 s.; nel 1475 Sisto IV si pronunciò contro il culto di Simone di Trento; cfr. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., p. 237 nota 92.

luogo¹¹⁶. Possiamo già intravedere in questa posizione una presa di coscienza del problema – poi deflagrato in occasione della riforma protestante insieme a quello delle indulgenze – dell'eccessiva enfiagione del culto dei santi. Negli anni dello Scisma giunsero a buon fine solo le canonizzazioni di Brigida di Svezia (1391) e di Giovanni di Bridlington (1401), entrambe effettuate nell'ambito dell'obbedienza romana. La prima ebbe maggior risonanza, anche se vari dubbi furono sollevati sulla legittimità della procedura, mentre la seconda sarebbe stata dimenticata se Jesse Alfred Twemlow nel 1913 non avesse presentato in un suo contributo i documenti pubblicati per la canonizzazione e per la traslazione di questo santo, da lui rinvenuti nei registri di Bonifacio IX¹¹⁷.

Dopo la canonizzazione di Giovanni di Bridlington trascorse quasi mezzo secolo prima che la sede apostolica si pronunciasse su un santo. Ciò avvenne, però, senza che fosse effettuato alcun processo, perché la canonizzazione dell'eremitano Nicola da Tolentino (1445-1446) fu fondata sul processo tenuto in età avignonese (1325), dal quale non era sortita alcuna sentenza. Durante questo periodo, più di cento anni, il suo Ordine religioso continuò a investire ingenti somme di denaro per la sua santità¹¹⁸. Questa ripresa nell'attività di canonizzazione non fu esente da confusioni e incertezze procedurali, che si riverberarono sia sui processi sia sulla relativa documentazione. Per Bernardino da Siena, ritenuto il fondatore dell'Osservanza francescana, i senesi e gli aquilani

¹¹⁶ HENRICUS DE LANGENSTEIN, *Consilium pacis*, in *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium de universali Ecclesiae reformatione, unione et fide*, ed. H. von der Hardt, II, Frankfurt, 1697, col. 56; VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 161 nota 3, ricorda anche un'affermazione di Franco Sacchetti (†1400).

¹¹⁷ J.A. TWEMLOW, *The Liturgical Credentials of a Forgotten English Saint*, in *Mélanges d'histoire offerts à M. Charles Bémont*, Paris 1913, pp. 365-71; cfr. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung* cit., p. 919.

¹¹⁸ Cfr. LETIZIA PELLEGRINI, *Agiografia e santità dei Mendicanti: il caso di Nicola da Tolentino*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, ed. E. MENESTÒ, Spoleto 1998 (Atti del "Premio internazionale Ascoli Piceno", 8), pp. 153-72, in part. 158 s. Un insufficiente sostegno finanziario, in assenza d'un concreto interesse da parte del papato, penalizzava fortemente la possibilità che una canonizzazione giungesse a buon fine. Tra le canonizzazioni, quella di Bonaventura da Bagnoregio (1482) fu la più impegnativa in assoluto dal punto di vista finanziario, non solo per il XV secolo: costò ai Frati Minori circa 27.000 ducati; cfr. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung* cit., p. 990.

iniziarono ad attivarsi subito dopo la sua morte (1444). L'ambasciatore senese Conte Cacciaconti, procuratore a Roma per la sua canonizzazione, dichiarò di avere presso di sé «il processo e registro della causa del beato Nicolò da Tolentino», documentazione che lui ritenne di grande utilità per sapere come si sarebbe dovuto procedere «perché in verità, per la rarità di simili cose, pochi se ne trova pratici in essa materia e dotti»¹¹⁹. La canonizzazione di Caterina da Siena (1461) fu perfezionata senza la conduzione del processo locale.

Non è perciò un caso che si debba attendere la metà del Quattrocento per assistere alla nascita di un nuovo genere di trattatistica, incentrato sulle canonizzazioni. Il primo scritto di tal genere fu il *Tractatus de canonizatione sanctorum*, composto tra il 1445 e il 1448 da Martino Garati, proprio nel contesto del processo bernardiniano, un'opera piuttosto modesta alla quale ne seguì un'altra, più ampia ma non particolarmente accurata, pubblicata nel 1487, della quale fu autore il giurista bolognese Troilo Malvezzi¹²⁰.

Che fosse un periodo di transizione lo mostrano anche i documenti per la canonizzazione di Nicola e di Bernardino che, seppur pubblicati a pochi anni di distanza uno dall'altro, sono molto diversi. In quello per Nicola le informazioni procedurali sono più ampie del solito, ciò che può essere spiegato con il fatto che – lo si è accennato – il processo fosse stato condotto molto tempo prima. È comunque indicativo che in quello per Bernardino siano del tutto assenti riprese testuali da documenti del passato. Inoltre, per l'occasione fu pubblicata per la prima volta una bolla datata al giorno della canonizzazione, realizzata in modo alquanto sontuoso e con la lettera iniziale miniata; questo documento travalicò le più elementari regole della produzione cancelleresca e assunse un aspetto diplomatistico prossimo ai documenti bollati con filo di seta. Per Caterina da Siena (1461) comparve per la prima volta

¹¹⁹ LETIZIA PELLEGRINI, *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*, Grottaferrata 2009 (Analecta Franciscana, 16. NS, 4), p. 69.

¹²⁰ Con Giovanni Francesco de Pavinis questo genere di trattati acquisì maggior spessore, anche perché egli fu personalmente impegnato in vari processi di canonizzazione degli ultimi decenni del XV secolo: cfr. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 286-313; di maggior spessore fu il *Tractatus novus de canonizatione sanctorum* di Giacomo Castellano, dedicato a Leone X e stampato nel 1521: cfr. *ibid.*, pp. 316-20.

un documento di canonizzazione pubblicato in forma di quaderno, una forma che riaffiorò con Francesco di Paola (1519)¹²¹.

Oltre alle canonizzazioni si intensificarono le autorizzazioni culturali, già affacciatesi, seppur con caratteristiche differenti, anche nei secoli precedenti¹²². A questo proposito possono essere ricordati Sebaldo di Norimberga (1425), un santo ritenuto regolarmente canonizzato solo da una parte della storiografia; i cinque martiri francescani del Marocco Bernardo, Pietro, Accursio, Adiuto e Ottone (1481), approvati mediante un documento con una forma testuale alquanto singolare; Giovanni Bono da Mantova (1483), il cui processo non era stato perfezionato da Innocenzo IV e nella cui lettera di canonizzazione egli era detto “beato”, una definizione che iniziò a consolidare la differenziazione tra *sanctus* e *beatus*, due termini invece sinonimi nella piena età medievale¹²³.

Le ultime canonizzazioni dell'età medievale furono effettuate tra il 1482 e il 1523: Bonaventura da Bagnoregio (1482), Leopoldo d'Austria (1485), Francesco da Paola (1519), Antonino di Firenze e Benno di Meissen (1523). A nessuna di esse si pervenne senza opposizioni da parte di singoli o di gruppi sociali, né senza impacci di genere procedurale. I loro processi non aderirono alle descrizioni teoriche dei canonisti contemporanei¹²⁴. Una particolarità rispetto ai secoli precedenti è ad esempio individuabile nel fatto che la santità di Antonino e quella di Benno furono approvate da

¹²¹ KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung* cit., pp. 956 s., 964, 988, 1003, 1014 s.

¹²² Intorno alla metà del XIII secolo, ad esempio, furono autorizzate sia traslazioni di reliquie – come avvenne per Ambrogio da Massa (cfr. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum* cit., n. 16884) e, forse, di Rosa da Viterbo (cfr. G. SIGNORELLI, *Viterbo nella storia della Chiesa*, I, Viterbo 1907-1908, I, p. 223 con nota 23) – sia celebrazioni di festività: cfr. É. BERGER, *Les registres d'Innocent IV (1243-1254)*, Paris 1884-1911, n. 247. Anche questo è un che tema meriterebbe un'analisi complessiva.

¹²³ C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, Paris 1864-1883, vol. 21, p. 399: «quod ipse beatus Joannes Bonus (...) possit pro beato in omnibus et singulis civitatibus, terris et locis, ac monasteriis et Ecclesiis venerari». Su *sancti* e *beati* cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 99-120; KRAFFT, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 1011-1012. È comunque necessario prestare molta attenzione per evitare di sovrapporre schemi procedurali di anni successivi a casi precedenti: basti dire che a volte si è parlato di “beatificazione” perfino nel caso di Simone di Polirone (cfr. sopra, p. 184).

¹²⁴ R.C. FINUCANE, *Contested Canonizations. The Last Medieval Saints, 1482-1523*, Washington D.C. 2011, *passim*.

Adriano VI con una cerimonia valida per entrambe, ciò che avvenne per la prima volta con lo stupore dei contemporanei¹²⁵.

L'entità delle indulgenze lucrabili in occasione di una canonizzazione, che nel Duecento, in linea di massima e a parte alcune eccezioni, corrispondeva a un anno e quaranta giorni di remissione penitenziale con il passare del tempo era andata aumentando a sette anni e sette quarantene: per la santità di Francesco di Paola e di Antonino aumentò ulteriormente fino a quarant'anni e quaranta quarantene, e per la traslazione di quest'ultimo fu concessa perfino un'indulgenza plenaria¹²⁶. Nei documenti di canonizzazione le informazioni di tenore più processuale, in linea di massima sempre fornite nei secoli precedenti, furono rimpiazzate nel XVI secolo da esaustive descrizioni del cerimoniale, mentre andava avanzando un atteggiamento sempre più critico nei riguardi dei santi e delle canonizzazioni¹²⁷.

9. Considerazioni conclusive

Nelle canonizzazioni non sempre gran peso ebbero le pressioni esercitate dalle strutture sociali¹²⁸, come mostra pure il fatto che esse furono talora effettuate *motu proprio* dal papato stesso, come ad esempio avvenne nel caso di Francesco d'Assisi. Neanche è possibile ritenere che l'affermazione della struttura processuale abbia comportato una produzione di santi massificata e standardizzata, la nascita di una «fabrique des saints» di genere per così dire industriale¹²⁹. Inoltre, non è del tutto opportuno pensare a una "indolenza" dei pontefici a riguardo del culto dei santi, né che sia necessario attendere le critiche di Lutero perché la sede apostolica inizi a essere consapevole del significato di una canonizzazione¹³⁰. Nei fatti, non è possibile racchiudere le canonizzazioni dei santi realizzate in età medievale in un giudizio univoco. Forse del tutto condivisibile, nonché applicabile a tutta l'età medievale e non solo, è

¹²⁵ KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung* cit., p. 1019.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 1024, 1028 s.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 1030.

¹²⁸ Cfr. P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, La Haye 1969.

¹²⁹ Cfr. J.-Cl. SCHMITT, *La fabrique des saints*, in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39 (1984), pp. 286-300.

¹³⁰ Cfr. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., p. 239.

un'affermazione di Ronald C. Finucane: «Holiness, in and of itself, was never enough» per una canonizzazione¹³¹.

In ogni canonizzazione si celarono varie ragioni, diverse di volta in volta: valenze per così dire pastorali e spirituali si fondevano con altre di genere “pratico”, le quali contribuiscono a spiegare pure le particolarità procedurali. Inoltre, in alcuni processi, perfino in quelli non condotti a termine, è possibile intravedere finalità di tipo latamente politico e perfino opportunità di genere dominativo, che la sede apostolica colse per facilitare il governo secolare dei territori del Patrimonio di S. Pietro¹³². I piani di comprensione in realtà si confondono e si riuniscono in una figura coerente solo qualora gli intenti dominativi del papato siano collocati all'interno di una gerarchia di certezze del tutto differente dalla nostra. Ogni giudizio deve così arrestarsi – come ho già scritto, ma vorrei di nuovo ripeterlo qui¹³³ – e si può contemplare, oggi, solo l'impossibile armonizzazione di propositi salvifici e intenti di dominio.

¹³¹ FINUCANE, *Contested Canonizations* cit., p. 256.

¹³² R. PACIOCCO, *Perfette imperfezioni. Santità e rivendicazioni papali nell'Italia centrale intorno al 1252*, in *Studi medievali*, 49 (2008), pp. 711-27. [Ora in questo stesso volume, cap. 9.] In relazione alla canonizzazione di Nicola di Tolentino, cfr. LETIZIA PELLEGRINI, *Agiografia e santità* cit., pp. 168-69.

¹³³ PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 292.

Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII.
Evidenze a proposito di “centro” romano, “vita religiosa” e
“periferie” ecclesiastiche

Considerando le canonizzazioni dei santi effettuate dai pontefici tra XII e XIII secolo, è possibile offrire rilevanti elementi di riflessione per valutare l’influsso della curia romana in territorio europeo: esse, come ha notato Klaus Herbers, rappresentano un punto di fuga significativo per osservare le relazioni tra il “centro” romano e le “periferie” ecclesiastiche¹. Nei secoli centrali del medioevo, grazie alle canonizzazioni, si realizzarono infatti nessi polivalenti tra il papato e le altre chiese della cristianità, i quali perdurarono anche in anni successivi alle canonizzazioni, allorché queste ultime coinvolsero gli Ordini di *vita religiosa*². Durante tali due secoli, [278] importanti trasformazioni coinvol-

¹ K. HERBERS, *Im Dienste der Universalität oder der Zentralisierung? Das Papsttum und die “Peripherien” im hohen Mittelalter – Schlussbemerkungen und Perspektiven*, in *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von der Reformpäpsten bis zu Innozenz III.*, hg. v. J. JOHRENDT, H. MÜLLER, Berlin-New York 2008 (Neue Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse N.F. 2, Studien zu Papstgeschichte und Papsturkunden), pp. 323-43: pp. 341 s. A questo intervento rimando anche per riserve e precisazioni riguardo ai concetti di “centro” e “periferia”. Sulla prospettiva a mio avviso eccessivamente “ecclesiastica” di questo libro, mi sia consentito rinviare a R. PACIOCCO, *Commistioni e ambiguità. Il papato e le chiese locali tra XI e XII secolo*, in *Studi medievali*, 51 (2010), pp. 817-38.

² Lo studio delle canonizzazioni papali si è intensificato, com’è noto, dopo la pubblicazione della *thèse* di A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981 (Bibliothèque des Ecoles françaises d’Athènes et de Rome, 241),

sero sia i metodi di canonizzazione sia il ruolo rivestito dall'autorità papale sia – ed è forse ciò che qui forse più ci interessa – i mezzi impiegati e le istituzioni coinvolte nella diffusione del culto dei santi approvati dalla sede romana.

[1. La procedura]

Introduttivamente, è opportuno ricordare che il secolo XII fu contraddistinto dalla compresenza di una pluralità di forme procedurali nelle canonizzazioni, per le quali i pontefici si avvalsero pure di modi che potremmo definire “tradizionali” per giungere alla proclamazione della santità. A partire dalla canonizzazione di Enrico II, realizzata da Eugenio III (1146), si evidenziò sempre più il ruolo del collegio cardinalizio, mentre

un'opera in cui si presta però più attenzione alla santità in sé che non agli aspetti procedurali; nella più recente traduzione italiana (ID., *La santità nel medioevo*, Bologna 2009), curata dallo stesso autore, viene di nuovo ridotta la prima parte, che di tali aspetti si occupa. Una bibliografia ragionata sulle canonizzazioni può essere rintracciata in R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella Christianitas (1198-1302)*, Assisi-S. Maria degli Angeli 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 11), pp. 323-33. Dal punto di vista del diritto canonico e dell'ingresso del processo romano-canonico nelle canonizzazioni, imprescindibile è TH. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2004 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 28); il volume di O. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch*, Köln-Weimar-Wien 2005 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft 9), benché legato in primo luogo alla diplomazia pontificia, è ricchissimo di materiali e indicazioni; su questi due volumi, cfr. R. PACIOCCO, “*Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto*”. *La santità medievale tra processo romano-canonico e diplomazia pontificia*, in *Collectanea franciscana*, 77 (2007), pp. 265-311. Non offrirò indicazioni bibliografiche sui singoli pontefici menzionati nel prosieguo, né su singoli momenti e aspetti della storia del papato: a tal proposito rinvio alla bibliografia, aggiornata rispetto all'edizione tedesca del 1996, presente in B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*, Roma 2006 (La corte dei papi, 16), pp. 307-40.

retrocedette quello dei concili, nel contesto dei quali erano in genere trattate le canonizzazioni, non solo papali³. Pur riconoscendo nel documento per la canonizzazione del re Edoardo d'Inghilterra (1161) che l'approvazione di una santità era *de more* praticata in ambito conciliare, Alessandro III non applicò tale consuetudine, poi obliterata anche dai suoi successori⁴. Inoltre, fino a Celestino III perdurarono criteri d'esame fondati su agiografie, *testimonia* scritti e testimonianze orali, senza che tali tre elementi, tra l'altro, risultino sempre attestati insieme⁵.

È a partire da Lucio III (1181- 1185) che iniziarono a presentarsi casi affrontati in senso spiccatamente processuale e fecero capolino i

³ Qualche esempio in A. AMORE, *La canonizzazione vescovile*, in *Antonianum*, 52 (1977), pp. 231-66: pp. 232-44; cfr. anche M. SIEGER, *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage*, Würzburg 1995 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 23), pp. 44 s., ove però si ritiene che il caso di Enrico rappresenti la prima canonizzazione extra-sinodale (*ibid.*, p. 52). Sulla canonizzazione di questo imperatore permane importante R. KLAUSER, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, Bamberg 1957, p. 56; cfr. anche EAD., *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 40 (1954), pp. 85-101: pp. 92 s.

⁴ P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, Leipzig 1885-1888², n. 10653 (d'ora in poi JL); J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 200, Paris 1855, col. 107. Lo notò già S. KUTTNER, *La réserve papale du droit de canonisation*, in *Revue historique de droit français et étranger*, n.s., 17 (1938), pp. 172-228: p. 184; ora in ID., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London 1980 (Variorum Reprints), VI. Nel concilio di Tours (1163), nessuna *petitio* per le canonizzazioni sortì effetti, ed esse furono rinviate: ciò risulta certo in relazione a Bernardo di Clairvaux (JL nn. 12219, 12330; S. Bernardi *canonizatio*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 185, col. 622) e ad Anselmo d'Aosta (cfr. JL n. 10886; J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 200, coll. 235 s.). Il collegio cardinalizio si sostituì all'ambiente conciliare e la formula *de fratrū nostrorum consilio* si stabilizzò, con qualche variazione, quale costante nei documenti di canonizzazione. Sul senso di tale formula e sul rilievo dei cardinali nelle decisioni papali nella seconda metà del XII secolo, mi limito a rinviare a J.B. SÄGMÜLLER, *Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII. Historisch-canonistisch untersucht und dargestellt*, Freiburg i.Br. 1896, pp. 49-58 e, soprattutto, a W. MALECZEK, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III.*, Wien 1984 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstituts in Rom, 1. Abt., Abh. 6), pp. 302-20.

⁵ PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 1-23, 167-78.

primi segnali d'applicazione [279] al giudizio di santità del nascente processo romano canonico, come testimonia con chiarezza il caso di Galgano di Chiusdino⁶. Fu solo con Innocenzo III che il nuovo percorso processuale si avviò – non senza difficoltà di vario genere, come mostra già il fatto che la *commissio* del 1200 per l'apertura del processo locale relativo all'eremita Caradoc, ottenuta con tanti sforzi da Giraldo di Cambria, sia stata strappata dagli stessi abati gallesi che il papa aveva incaricato per la conduzione dell'*inquisitio*⁷ – a divenire l'unico che avrebbe potuto condurre al giudizio di santità. La necessità di far riferimento a un nuovo *iter* fu prospettata in occasione del *negotium* per Gilberto di Sempringham, allorché il pontefice rifiutò con la *Licet apostolica sedes* (1201) le *litterae testimoniales* già inviate in curia dall'arcivescovo di Canterbury

⁶ VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 41-42; WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 220 s. Per il testo, copiato e rimaneggiato nel XVI secolo, cfr. F. SCHNEIDER, *Analecta toscana*, IV: *Der Einsiedler Galgan von Chiusdino und die Anfänge von S. Galgano*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 17 (1914-1924), pp. 1-77: pp. 69-77. Con ogni probabilità Galgano non fu canonizzato, nonostante un accenno in proposito presente in una *vita* del XIII secolo; cfr. E. SUSI, *L'eremita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Spoleto 1993 (Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria", 9), p. 205.

⁷ GIRALDUS CAMBRENSIS, *De iure et statu Menevenensis ecclesiae*, in ID., *Opera*, ed. S.J. BREWER, J.F. DIMOCK, G.F. WARNER, London 1861-1891 (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, 21/1-8), III, pp. 99-373: p. 183; per altre informazioni, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 29 s.; per difficoltà e resistenze di altro segno, cfr. *ibid.*, pp. 135-63, 190-8. La *commissio* per Caradoc (*Multa iam dudum de*, cfr. A. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum*, Berlin 1874-1875, n. 1047, d'ora in poi P) è la prima pervenutaci, anche se vi sono tracce di *commissiones* per le canonizzazioni inviate durante il pontificato di Celestino III; sulle *commissiones* per i processi in generale e sulle relative forme diplomatiche, formulari e clausole, cfr. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 145-51; meno congrua mi pare la definizione di KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 4 («Mandate»), nonché quella precedente di D.J. BLAHER, *The Ordinary Processes in Causes of Beatification and Canonization. A historical Synopsis and a Commentary. A Dissertation*, Washington D.C. 1949 (The Catholic University of America Canon Law Studies, 268), p. 25 («litterae remissoriales», una definizione legata all'età moderna), ripresa anche da VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 80; cfr. pure SIEGER, *Die Heiligsprechung* cit., p. 74.

per la canonizzazione del fondatore dei Gilbertini e sottolineò in prima battuta il rilievo dei *testes* nella nuova procedura⁸. Tra le [280] costituzioni del Lateranense IV (1215), la 38^a avrebbe poi obbligato i giudici alla registrazione per iscritto dei vari stadi procedurali e alla stesura del processo verbale, ciò che ovviamente riguardò nella teoria, e nella prassi, pure i processi di canonizzazione⁹.

Ancor prima della stabilizzazione del processo romano-canonico nelle canonizzazioni, queste avevano iniziato a gravitare nell'orbita delle cosiddette *causae maiores*, riservate al papa. Da un punto di vi-

⁸ Il documento (P /) assente nei registri innocenziani, è conservato solo nel *Libri sancti Gilberti*; cfr. *The Book of St Gilbert*, ed. R. FOREVILLE, G. KEIR, Oxford 1987 (Oxford Medieval Texts), pp. 234-6: p. 236: «non solum per testimonia sed per testes, per famam quoque vulgatam et scripturam auctenticam, de virtute morum et virtute signorum, operibus videlicet et miraculis, certitudinem inquiratis, cunctaque fideliter scribentes sub testimonio sigillorum vestrorum per viros ydoneos, qui etiam super hiis nobis fidem faciant in presentia nostra iurati, ad sedem apostolicam destinatis, ut per inquisitionem vestram sufficienter instructi ad divini nominis gloriam et catholice fidei firmamentum securius in ipso negotio procedere valeamus». Sull'importanza di tale documento, cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 45 s. e soprattutto WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 333-5, nonché PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 30 s. Sulla documentazione procedurale in genere, cfr. le considerazioni di TH. WETZSTEIN, *Prozeßschriftgut im Mittelalter – einführende Überlegungen*, in *Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter*, a cura di S. LEPSIUS, TH. WETZSTEIN, Frankfurt a.M. 2008 (Rechtsprechung, Materialien und Studien 27), pp. 1-27.

⁹ Sul rilievo di questa disposizione, cfr. *ibid.*; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1996, p. 252: «iudex semper adhiheat aut publicam, si potest habere, personam aut duos viros idoneos, qui fideliter universa iudicii acta conscribant, videlicet citationes, dilationes, recusationes et exceptiones, petitiones et responsiones, interrogationes, confessiones, testium depositiones, instrumentorum productiones, interlocutiones, appellationes, renunciationes, conclusiones et caetera quae occurrunt competenti ordine conscribenda, designando loca, tempora et personas, et omnia sic conscripta partibus tribuantur, ita quod originalia penes scriptores remaneant, ut si super processu iudicis fuerit suborta contentio, per haec possit veritas declarari»; cfr. anche X 2.19.11.

sta teorico e forse dietro sollecitazione dei petenti, alla fine del pontificato di Clemente III il papato si propose per la prima volta inequivocabilmente quale unico interlocutore magisterialmente qualificato in materia di santità nell'arena della *littera* per la canonizzazione di Stefano di Muret (1189)¹⁰. Intanto, nella seconda metà del secolo XII si era andata esaurendo la possibilità per i legati papali di condurre a termine una canonizzazione – altamente indicativo è il caso di Rodesindo di Dumio¹¹ – e venne inoltre abbandonato un altro iter che prevedeva la delega del giudizio di santità a prelati locali, la procedura *in* [281] *forma*

¹⁰ Come notò KUTTNER, *La réserve papale* cit., pp. 205 s., 224; ma cfr. anche E.W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford-London 1948, p. 96. Accenni significativi ricorrono pure durante il pontificato di Alessandro III, nella *Eterna et incommutabilis* (cfr. più avanti, nota 14) e in occasione della canonizzazione di Tommaso Becket (cfr. nota 21). Nella *Ideo sacrosanctam Romanam* (JL n. 16395), si legge: «Ideo sacrosanctam Romanam ecclesiam redemptor noster caput omnium esse voluit et magistrum, ut ad eius dispositionem et nutum (...) quae ubicumque a fidelibus gerenda sunt ordinentur et errata in melius corrigantur et ad eius consilium in ambiguis recurratur; quod ipsa statuerit nemini (...) liceat immutare. Ne, si forte promiscua daretur universis licentia, quaecumque sibi secundum voluntatem propriam occurrerent, perpetrandi confusa libertas, cum secundum personarum diversitatem vota dissentiant, in aliorum aliquando scandalum, sine iusti discretionem libraminis, commendanda supprimeret et minus digna laudibus indebitis celebraret» (cfr. J.P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 204, coll. 1426 s.: col. 1426); tali concetti furono riprodotti anche nel 1190 per la canonizzazione di Malachia d'Irlanda (*Ideo sacrosanctam Romanam*, JL n. 16514: MIGNE, *Patrologia Latina*, 204, coll. 1466- s.). Tutto ciò non significava ancora una limitazione delle prerogative vescovili o comunque locali a proposito delle canonizzazioni e del culto dei santi; ad esempio, nel caso di Stefano di Muret già nel 1167 era stato stabilito il suo giorno festivo e la traslazione, come notò già J. SCHLAFKE, *Das Recht der Bischöfe in causis sanctorum bis zum Jahre 1234*, in *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Joseph Kardinal Frings*, Köln 1960, pp. 417-33: pp. 427 s.

¹¹ La canonizzazione fu effettuata dal cardinale Giacinto nel 1173 nel corso di una sua legazione in Spagna, durante la quale egli promosse il culto di Tommaso Becket e realizzò numerose traslazioni di reliquie. Il provvedimento fu confermato nel 1195 dallo stesso, allorché egli divenne pontefice col nome di Celestino III; cfr., per ulteriori notizie e bibliografia, PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 20; si veda anche I. FLEISCH, *Rom und die Iberische Halbinsel*:

commissoria, certamente applicata in occasione delle canonizzazioni di Anselmo d'Aosta, Annone II di Colonia, Kjeld di Viborg e, per l'ultima volta, di Ottone di Bamberg (1189)¹². Fermo restando che il riconoscimento della santità nonostante tutto non permase appannaggio del solo pontefice né nel Duecento né nei secoli a venire¹³, fu indubbiamente con la recezione nel *Liber Extra* (1234) della decretale *Audivimus* di Alessandro III – tratta dalla *Eterna et incommutabilis* e già presente nella *Compilatio II* del maestro bolognese Giovanni de Galles come pure in altre collezioni di area inglese – che il diritto comune della Chiesa sancì che il giudizio di canonizzazione, con i metodi che esso implicava, sarebbe stato da allora in poi di competenza pontificia (X 3.45.1)¹⁴.

das Personal der päpstlichen Legationen und Gesandtschaften im 12. Jahrhundert, in *Romisches Zentrum* cit., pp. 135-189: p. 158, nonché K. HERBERS, *Le dossier de saint Rosendus de Celanova. Structure, évolution, réécriture et influence papale*, in *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval*, cur. M. GOULLET, M. HEINZELMANN, Ostfildern 2006 (Beihefte der Francia, 65), pp. 103-20.

¹² Questa forma procedurale *in forma commissoria* è stata incisivamente esaminata già molti anni or sono da J. PETERSOHN, *Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Großen*, in *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law* (Toronto, 21-25 August 1972), hg. v. S. KUTTNER, Città del Vaticano 1976 (Monumenta iuris canonici. Series C. Subsidia, 5), pp. 163-206.

¹³ Una casistica dei culti affermati a livello locale indipendentemente dalle canonizzazioni papali è offerta da KEMP, *Canonization* cit., pp. 116-140; un esempio significativo di come negli anni Venti del Trecento, in anni di compiuta affermazione della riserva papale del diritto di canonizzazione, si potessero aggirare le prerogative papali in materia, è rappresentato dall'attività del vescovo di Cefalù, in Sicilia, per il culto del frate minore Gandolfo; a tal proposito e per altre considerazioni, cfr. R. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 129-163: pp. 154-6.

¹⁴ KUTTNER, *La réserve papale* cit., pp. 213-215. Non riassumo i termini del dibattito sulla riserva papale del diritto di canonizzazione; cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 38-39, 55-57. Sulla *Eterna et incommutabilis* di Alessandro III si veda pure S. WEIß, *Päpstliche Heilige des 10. bis 13. Jahrhunderts - Heiliger zweiter Klasse?*, in *Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag*, hg. v. L. MODL, S. SAMERSKI, Würzburg 2006, pp. 21-66: pp. 53-66. Per la decretale *Audivimus* (X 3.45.1) rinvio alle osservazioni di TH.

Anche se dal novero dei santi canonizzati deve essere esclusa la regina di Scozia Margherita, per i secoli XII e XIII si contano certamente più di quaranta canonizzazioni¹⁵. Tutte comportarono relazioni tra il papa, con il suo apparato curiale, e le località e istituzioni interessate nelle varie circoscrizioni ecclesiastiche a celebrare il culto del loro santo con l'assistenza della preminenza giuridica, dottrinale e liturgica della sede apostolica. Per le ragioni che abbiamo osservato finora, le canonizzazioni realizzate nel corso di tali due secoli non risultano omologhe né dal punto di vista procedurale né relativamente al grado d'autorità del pontefice. Inoltre, la mancanza di serialità delle fonti non rende sensato produrre statistiche riguardanti i contatti innescati da documentazione scritta (*petitiones*, *rotuli* o comunque dossier processuali, *litterae* papali e altro materiale ancora) o indotti dai viaggi [282] intrapresi da rappresentanti sia del "centro" (legati papali e perfino gli stessi pontefici) sia delle "periferie" ecclesiastiche (soprattutto *nuntii*).

Per di più, canonizzazioni non perfezionate comportarono talora più scambi e rapporti di altre che invece furono condotte a termine: tanto per condurre due esempi di segno opposto, si pensi all'esiguità della documentazione e dei contatti necessari alla canonizzazione di Virgilio di Salisburgo, realizzata da Gregorio IX (1233) allorché già risultava applicata la procedura processuale e, di contro, alla ricchezza del dossier relativo al fallito *negotium* per Filippo di Bourges, affrontato negli anni Sessanta del XIII secolo e di nuovo in età avignonese, durante i pontificati di Clemente V e di Giovanni XXII¹⁶.

WETZSTEIN, *Resecatis superfluis? Raymund von Peñafort und der Liber Extra*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 92 (2006), pp. 355-91.

¹⁵ A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso la canonizzazione di Margherita è stata attribuita dalla storiografia – sulla base del materiale raccolto e orientato da ragioni di necessità culturale cattolica in funzione antiprotestante già negli *Acta sanctorum* – a Innocenzo IV; cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 295-309.

¹⁶ Per Virgilio, cfr. *ibid.*, pp. 62, 70, 81, 212, 240; ulteriori informazioni in K. AMON, *Virgils Nachleben - Heiligsprechung und Kult*, in *Virgil von Salzburg. Missionar und Gelehrter. Beiträge des Internationalen Symposium von 21.-24. Sept. 1984 in der Salzburger Residenz*, hg. v. H. DOPSCH, R. JUFFINGER, Salzburg 1985, pp. 384-99: p. 386; sul dossier per Filippo di Bourges, si veda R. PACIOCCO, *Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges*, in *Archivum*

[2. Canonizzazioni e universalismo culturale]

Passiamo ai modi in cui i pontefici pubblicarono le loro decisioni in materia di santità. Se durante il secolo XI e fino alla prima metà del XII le canonizzazioni poterono essere rese di “pubblico dominio” viva voce, dalla seconda metà del XII secolo ciò avvenne di norma per iscritto: un dato di fatto che risulta connesso, oltre che alla crescita del ruolo della scrittura nella società europea, alla vieppiù intensa giuridicizzazione del papato e alle sue connotazioni centralistiche¹⁷. Così, anche prima dell’affermazione del processo romano-canonico e della riserva papale del diritto di canonizzazione, quale che fosse la procedura applicata, la decisione papale fu comunicata per mezzo di *litterae*, recanti formule specifiche per tal genere di *negotia* ma oscillanti quanto al dettato testuale¹⁸. Le caratteristiche di tali *litterae* non furono del tutto stabili né costanti nemmeno nel corso del Duecento. Lo rivela con evidenza pure l’alternarsi della bollatura con filo di canapa e con filo di seta, un’alternanza – riscontrabile sia nel XII sia nel XIII secolo – cui corrispondeva tra l’altro un carattere più o meno “ingiuntivo” del culto da tributare al santo canonizzato: *litterae de iustitia* o *litterae gratiosae*? È in questione una fusione e confusione, un «Mischcharakter» già evidenziato a suo tempo da Jürgen Petersohn e confermato da Otfried Krafft, il cui lavoro, nonostante la sua impostazione a mio avviso “irenica”, può comunque

historiae pontificiae, 40 (2002), pp. 85-174; per altri esempi duecenteschi, cfr. ID., *Perfette imperfezioni. Santità e rivendicazioni papali nell’Italia centrale intorno al 1252*, in *Studi medievali*, 49 (2008), pp. 711-27 [cfr. ora in questo volume, cap. 9].

¹⁷ Per una statistica e per osservazioni generali, cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il Trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996 (Studi superiori NIS, 299), p. 86. È ovviamente da tenere in conto che alcuni documenti poterono andare perduti; su questo, cfr. L. CLEMENS, *Zeugen des Verlustes - Papstliche Bullen*, in *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, hg. v. B. FLUG, M. MATHEUS, A. REHBERG, Stuttgart 2005, pp. 341-57.

¹⁸ Lo si può notare anche consultando solo A.P. FRUTAZ, *Auctoritate ... beatorum apostolorum Petri et Pauli. Saggio sulle formule di canonizzazione*, in *Antonianum*, 42 (1967), pp. 435-501; ma cfr. i titoli menzionati nella nota seguente.

essere utilmente consultato a proposito di quanto accennato fino ad ora riguardo ai documenti papali di canonizzazione¹⁹. [283]

Qualora si avesse l'intenzione di utilizzare solo i documenti di canonizzazione per procedere comparativamente in relazione ai secoli che rappresentano l'oggetto di questo contributo, sarebbe non solo necessario analizzare un numero eccessivo di variabili, ma si correrebbe pure il rischio di appuntare l'attenzione su dati meramente teorici che non renderebbero giustizia alla realtà dei rapporti tra centro romano e periferie ecclesiastiche veicolati dalle canonizzazioni. Non sarebbe certo di ausilio determinante e definitivo prendere in considerazioni i soli destinatari dei documenti di canonizzazione, e nemmeno la presenza in questi ultimi di un'eventuale prescrizione di un culto "universale". Adduco un esempio che si colloca a cavaliere tra XII e XIII secolo, relativo alla canonizzazione dell'imperatrice Cunegonda, realizzata da Innocenzo III (1200): benché uno dei due originali giunti fino a noi della *Cum secundum evangelicam* rechi quale indirizzo non specifici destinatari bensì tutti i prelati e, per di più, nonostante il testo contenga la menzione di un culto che avrebbe dovuto essere praticato *ab universis fidelibus*, nei fatti la tradizione di questo documento rinvia al solo episcopato di Bamberg mentre, d'altro canto,

¹⁹ La pubblicazione delle canonizzazioni avvenne per mezzo di *litterae*, ciò che rappresentò una costante fino al 1450, allorché la *littera* fu stabilmente sostituita dalla forma diplomatistica della "Kanonisationsbulle"; cfr. KRAFFT, *Papsturkunde* cit., in part. p. 1036. Sulle caratteristiche diplomatistiche dei documenti di canonizzazione, osservazioni erano state condotte da R. KLAUSER, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 40 (1954), pp. 85-101: p. 97 n. 27, e soprattutto da J. PETERSOHN, *Die päpstliche Kanonisationsdelegation* cit., 168 n. 33; ID., *Die Litterae Papst Innocenz III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200)*, in *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 37 (1977), pp. 1-25: pp. 5-6, 8-9. A proposito dell'impostazione "irenica" di KRAFFT, *Papsturkunde* cit., cfr. PACIOCCO, *Sine papae licentia* cit., pp. 286-310; *ibid.*, p. 311, nella *Zusammenfassung* (a chi scrive non è stato consentito di correggere le bozze di stampa del saggio in questione), nella quart'ultima riga mi viene fatto dire il contrario di ciò che intendevo.

gli stessi calendari della curia papale mai contemplarono nel prosieguo la festività della consorte di Enrico II²⁰. [284]

Per quanto concerne i santi canonizzati riconducibili in qualche modo a congregazioni o Ordini di *vita religiosa*, valgono le considerazioni generali avanzate fino a questo momento, ma solo in parte quelle offerte nell'ultimo capoverso. Già per il XII secolo – sono in questione,

²⁰ P /; ed. in PETERSOHN, *Die Litterae* cit., pp. 21-5: p. 24: «ut ex plenitudine potestatis quam Ihesus Christus beato Petro concessit, prenominatam imperatricem sanctorum cathalogo dignaremur ascribere decernentes eius memoriam inter sanctos ab universis fidelibus de cetero celebrandam, cum hoc sublime iudicium ad eum tantum pertineat, qui est beati Petri successor et vicarius Ihesu Christi». Che fosse in questione un culto universale lo affermò il KUTTNER, *La réserve papale* cit., p. 208, in ciò seguito, ad esempio, da N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975 (Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6), p. 100. Come rimarcò già SCHLAFKE, *Das Recht* cit., p. 428, sia la menzione della *plenitudo potestatis* in riferimento alle canonizzazioni sia l'universalità del culto rispecchiano unicamente i *desiderata* dei petenti; si tornerà più avanti sul problema del culto universale. Nonostante il rilievo del pontificato di Innocenzo III nelle canonizzazioni, non si può certo utilizzare la *Cum secundum evangelicam* per Cunegonda per fondare la riserva papale del diritto di canonizzazione, come fecero KEMP, *Canonization* cit., pp. 105-106, e KLAUSER, *Zur Entwicklung* cit., p. 99. Di primaria importanza fu comunque l'arenga – divenuta poi un formulario – di questo documento nel precisare il ruolo delle virtù e dei miracoli nella santità medievale; cfr., con ulteriori indicazioni bibliografiche, TH. WETZSTEIN, *Virtus morum et virtus signorum? Zur Bedeutung der Mirakel in den Kanonisationsprozessen des 15. Jahrhunderts*, in *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, hg. v. M. HEINZELMANN, K. HERBERS, D.R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3), pp. 351-376; KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 232-233; PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 36-38. A proposito dei calendari della curia papale, si veda *ibid.*, pp. 239-240. Sempre a titolo d'esempio, in relazione al Duecento si può ricordare che uno degli esemplari della *Etsi electi dicantur* (1218) per l'arcivescovo Guglielmo di Bourges fu indirizzata *universis christifidelibus*, anche se nella tradizione del documento risulta coinvolta unicamente la sede metropolitana di Bourges: P n. 8503; cfr. anche KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 272. Per una tabella riassuntiva dei destinatari delle *litterae* di canonizzazione pubblicati tra il 993 e il 1297, cfr. *ibid.*, p. 1072.

considerando in modo forzato i secoli come entità puramente “matematiche”, le canonizzazioni di Ugo di Cluny per i Cluniacensi (1120); di Ugo di Grenoble (1135) per i Certosini; di Bernardo di Clairvaux (1173), Malachia d'Irlanda (1190) e Pietro di Tarentaise (1191) per i Cistercensi; di Stefano di Muret (1189) per i Grandmontani; di Giovanni Gualberto (1193) per i Vallombrosani; di Gerardo per la congregazione benedettina di Sauve-Majeure (1197) – bisogna precisare che una specificità differenzia queste canonizzazioni dalle altre: per i santi riconducibili alla *vita religiosa* le canonizzazioni acquisirono una valenza particolare, visto che i relativi culti non interessarono unicamente circoscrizioni ecclesiastiche singole o contermini, ma si legarono alla diffusione dei corrispettivi Ordini o congregazioni, coinvolgendo tutte le chiese officiate dai religiosi a livello locale²¹.

²¹ Per Ugo di Cluny, canonizzato da Callisto II durante un capitolo tenutosi nell'abbazia borgognona, e per Ugo di Grenoble, la cui santità fu riconosciuta da Callisto II nel concilio di Pisa, manca il documento di canonizzazione e risalta il ruolo delle scritture agiografiche: cfr., anche per ulteriori indicazioni, PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., soprattutto pp. 172-174, e KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 72-73, 86-87. Per gli altri santi, riferimenti bibliografici e considerazioni potranno essere rintracciati nelle note successive. Anche se non si tratta di un santo legato alla *vita religiosa*, è opportuno far notare che, tra le canonizzazioni del XII secolo, quella di Tommaso Becket rappresenta un caso d'eccezione; essa fu di centrale rilievo nell'ottica romana, come si può notare pure dal fatto che fu l'unica registrata dalla storiografia pontificia di tale secolo: cfr. *Alexandri III vita a Bosone cardinali conscripta*, in *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae*, ed. J.B.M. WATTERICH, Leipzig 1866 (rist. anast. Aalen 1966), pp. 377-451: p. 420. A differenza degli altri santi canonizzati nel XII secolo, il culto del Becket è ampiamente attestato a Roma: cfr. P. JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Roma 1977 (Collection de l'École française de Rome, 26), in part. pp. 10-11. Ricordo pure che, oltre al re e a prelati e fedeli d'Inghilterra, questa canonizzazione fu comunicata all'arcivescovo di Sens e suffraganei e al vescovo di Aversa; per la prima volta, inoltre, dei documenti di canonizzazione (la *Redolet Anglia* e la *Gaudendum est*) furono accolti in collezioni di decretali che circolarono nel continente. Nonostante talune incertezze relative all'intestazione a tutti i prelati e a tutti i fedeli, è comunque indubbio che le *litterae* per la canonizzazione dell'arcivescovo

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Il Duecento, oltre ad essere il secolo in cui fu formulata la riserva papale del diritto di canonizzazione all'interno dell'universale, autentica ed esclusiva compilazione gregoriana, fu anche – è opportuno evidenziarlo subito – il periodo di [285] affermazione dell'autorità della Chiesa di Roma pure sul governo della *vita religiosa*. La forza dell'impatto culturale delle canonizzazioni risultò essere più incisiva, con una ricaduta sulle chiese locali, anche quelle secolari, incomparabilmente più intensa e capillare, in relazione non tanto agli “organismi” di *vita religiosa* di fondazione precedente al XIII secolo – penso alle canonizzazioni di Gilberto di Sempringham per i canonici regolari gilbertini (1202), di Guglielmo di Bourges e di Edmondo di Abingdon per i Cistercensi (1218, 1246), di Elisabetta di Turingia per i Teutonici (1235) – quanto piuttosto a quegli Ordini la cui attività ebbe, per la prima volta nella storia della Chiesa medievale, quale baricentro l'esercizio della *cura animarum*²². Converrà perciò assumere come punto precipuo di osservazione quanto avvenne con gli Ordini mendicanti, indagando alcuni degli aspetti più

di Canterbury ebbero una diffusione, confortata anche agiograficamente, incomparabile ad altre del XII secolo: su tutto ciò si veda la minuziosa analisi di KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 124-39.

²² Per i secoli precedenti al Duecento, si possono vedere i contributi raccolti in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*. Atti della quindicesima Settimana internazionale di Studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano 2004; su *cura animarum* e Ordini mendicanti, introduttivamente (altri titoli saranno indicati nelle note seguenti) si rinvia a L. PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della “cura animarum”*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale della Società internazionale di Studi francescani (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 129-167; interessante la prospettiva “dall'esterno” di R. SICKERT, *Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert*, Münster 2006 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen*, 28), in part. pp. 113-139; da segnalare è l'indagine sullo specifico territorio della diocesi e della città di Würzburg – ma con paragoni che coinvolgono aree più ampie – di M. SEHL, *Die Bettelorden in der Seelsorgsgeschichte der Stadt und des Bistums Würzburg bis zum Konzil von Trient. Eine Untersuchung über die Mendikantenseelsorge unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Würzburg*, Würzburg 1981 (*Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte*, 8).

significativi – di vario genere – riguardanti le canonizzazioni di Francesco d’Assisi e Antonio di Padova per i Frati Minori (1228, 1232) e di Domenico di Caleruega e Pietro da Verona per i frati Predicatori (1234, 1253). Onde evitare fraintendimenti, non si può comunque sottacere che le canonizzazioni di due sante, riconducibili solo a posteriori a grandi Ordini di *vita religiosa*, rivelano aspetti di grande interesse che comportarono comunque meno evidenti implicazioni pastorali: Elisabetta di Turingia (1235) e Chiara d’Assisi (1255)²³. |286|

²³ Solo inizialmente, soprattutto prima della canonizzazione, attorno alla rinomanza di Elisabetta (†1231) e comunque dietro il vessillo della santità di Francesco d’Assisi, cui inizialmente fu intitolata la chiesa dell’ospedale di Marburg, si sviluppò un’attività pastorale di segno antieretico grazie al primo inquisitore pontificio di *Theutonia*, Corrado di Marburg. Dopo il ristagno e il riavvio del processo per la canonizzazione (1234), già alla conclusione del *negotium* della santità di Elisabetta si appropriarono i Teutonici, così che le evidenze culturali risultarono legate al radicamento di quest’Ordine militare in territorio germanico; cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 64-9; restano fondamentali M. WERNER, *Die heilige Elisabeth und die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg*, in *Marburger Geschichte. Rückblick auf die Stadtgeschichte in Einzelbeiträgen*, hrsg. v. E. DETTMERING, R. GRENZ, Marburg 1980, pp. 121-64; ID., *Mater Hassiae - Flos Ungariae - Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*, in *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. v. J. PETERSOHN, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen, 42), pp. 449-540; su Elisabetta, si veda anche *Elisabeth von Thüringen - Eine europäische Heilige*. Katalog zur 3. Thüringer Landesausstellung auf der Wartburg/Eisenach, 2: *Aufsätze*, hrsg. v. D. BLUME, M. WERNER, Petersberg 2007. Per quanto concerne Chiara d’Assisi, la cui canonizzazione fu avviata durante il pontificato di Innocenzo IV, ma venne condotta a termine da Alessandro IV, l’iniziale inquadramento all’interno del più “regionale” *Ordo sancti Damiani* fu travalicato con l’istituzione dell’*Ordo sanctae Clarae*, così che la santità di Chiara risultò funzionale al conferimento di una “fisionomia unitaria” alla vita religiosa femminile in regime di rigida clausura; mi limito a rinviare alla sintesi di M.P. ALBERZONI, *Chiara e il papato*, Milano 1995 (Edizioni Biblioteca Francescana. Aleph 3), in part. pp. 110-2; cfr. anche EAD., *Chiara d’Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Frate Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 203-35; pp. 230 s. Perciò non è un caso che – a parte talune caratteristiche singolari del processo, privo di *petitio* come quello di Francesco (cfr. appena più avanti, nonché PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 83, 103-5, 284 s., con ulteriore bibliografia) – la lettera di canonizzazione *Clara claris preclara*

L'iscrizione di Francesco in *cathalogo sanctorum* fu comunicata mediante la *Sicut fiale auree*, dopo un processo invero particolare, per il quale non è attestata alcuna *petitio* nelle fonti coeve e nel quale Gregorio IX figura come supremo testimone e garante della santità dell'Assisiense²⁴. Il numero di originali conservati di questa *littera* è estremamente elevato, se paragonato con quello relativo ad altre canonizzazioni, coeve e non: gli esemplari inviati furono, secondo il computo di Otfried Krafft, circa una ventina²⁵. Composta e adattata a Francesco partendo dal modello della lettera recante lo stesso *initium* pubblicata per la canonizzazione di Gerardo di Sauve-Majeure, essa fu inizialmente inviata con bolla di piombo forse pure in ragione dell'assenza della concessione di un'indulgenza, ciò che accentuò il suo carattere di *littera de iustitia*²⁶. È opportuno sottolineare che nel testo le variazioni rispetto al modello coinvolgono, a parte altre differenze sulle quali non è ora il caso di soffermarsi, la sottolineatura del carattere ingiuntivo dell'esortazione a celebrare il culto del santo il 4 ottobre e, soprattutto, l'aggiunta che imponeva ai destinatari di pronunciarsi con i loro sottoposti a proposito dell'obbligatorietà della venerazione per l'Assisiense²⁷. [287]

sia stata caratterizzata da una diffusione che interessò numerosi centri e zone europee (KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 524-7).

²⁴ PACIOCCO, *Sine pape licentia* cit., p. 292, con ulteriori riferimenti.

²⁵ KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 335 (da 15 a 22 esemplari). Per gli esemplari di cui si ha notizia, cfr. *ibid.*, pp. 331-7.

²⁶ Sulle indulgenze è indispensabile tornare più avanti.

²⁷ Segnalo in corsivo quanto nella *Sicut fiale auree* per Francesco fu ripreso dal documento per la canonizzazione di Gerardo: «*universitatem vestram rogamus, monemus attentius et hortamur per apostolica scripta mandantes quatenus devotionem fidelium ad venerationem ipsius salubriter excitantes, festivitatem eius quarto nonas Octobris annis singulis excolatis et pronuncietis constituto die specialiter excolendam*» (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 14, fol. 75v; per il documento relativo a Gerardo, cfr. JL n. 17527; MIGNE, *Patrologia Latina*, 206, col. 1211). Lo stesso *initium* e lo stesso tenore testuale ebbe anche la *littera* pubblicata per Virgilio di Salisburgo (P n. 9238), che, per quanto ora interessa, così recita: «*statuentes ut V kal. Decembris (...) ab universali ecclesia natalicia eius devote ac sollempniter celebrentur*» (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 17, fol. 60r-v: f. 60r). Non mi soffermo sull'altro documento di canonizzazione scritto per Francesco, presente nei registri gregoriani (Reg. Vat. 14, n. 31, fol. 80v-2r) ma mai spedito per ragioni di opportunità,

La *Sicut fiale auree* per Francesco fu inviata sia con indirizzi di tipo enciclico, ma con delimitazioni regionali, sia universalmente con intestazioni a tutti i prelati. Nel primo caso interessò il regno di Francia, Istria, Dalmazia e *Sclavonia*, le province ecclesiastiche di Grado, Ravenna, Milano e Genova, i patriarcati di Gerusalemme e Antiochia; nel secondo, si trattò di documenti di cui i Frati Minori si avvalsero, a partire dal 1229, in varie città d'Europa per certificare il culto di Francesco, talora in occasione della fondazione di un loro convento, come ad esempio avvenne con ogni probabilità per l'insediamento di Soest in Westfalia²⁸. Pure i documenti per Antonio di Padova e Domenico di Caleruega ripropongono, con le differenze del caso, l'ampia diffusione prevista dalla *littera* per Francesco, benché il rilievo del culto del santo lisbonese sia stato inizialmente connotato da una forte dimensione civica – confermata dal numero di originali della *Cum dicat Dominus* tutt'ora conservati negli archivi di Padova, datati tra il 1 e il 18 giugno 1231: ben cinque!²⁹ – a causa delle particolari circostanze politiche che contestualizzarono la canonizzazione di Antonio³⁰. Anche la *Fons sapientie* per Domenico venne spedita mediante indirizzi di tipo enciclico e ancora una

benché utilizzato da Tommaso da Celano nella *Vita beati Francisci*: per la discussione in proposito, con ulteriore bibliografia, cfr. PACIOCCO, *Sine papae licentia* cit., pp. 292-4.

²⁸ KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 335 con nota 152.

²⁹ Tali originali, recanti l'indirizzo a tutti i prelati sono elencati in R. PACIOCCO, "Sublimia negotia". *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Frati Minori*, Padova 1996 (Centro studi antoniani, 22), pp. 156 s. n. 18; cfr. anche KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 347-9, ove viene offerta pure la successiva tradizione della *Cum dicat Dominus*, presente nei registri di Gregorio IX (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 16, fol. 4r-5r).

³⁰ La dimensione civica padovana è rimarcata dal tanto singolare quanto significativo documento recante l'inizio *Litteras quas* (P n. 8937), consegnato alla terza delegazione cittadina, nel quale la città viene lodata – mentre avanzavano le truppe del filo-federiciano Ezzelino da Romano – per la sua fedeltà alla sede apostolica, così che la stessa canonizzazione del santo minoritico, del resto caratterizzata da una procedura d'urgenza, appare quale "ricompensa" per tale fedeltà; su tutto ciò, cfr. PACIOCCO, "Sublimia negotia" cit., pp. 162-8. Nel testo della *Litteras quas* il calco evangelico della lucerna sul candelabro (Mt 5,15) utilizzato nell'agiografia in riferimento alla santità fin dalla vita di Efrem di Siria, viene applicato alla città di Padova.

volta con un gran numero di esemplari diretti – oltre che in Svezia, Slesia e Dalmazia – al clero di importanti centri cittadini quali Bologna, Tolosa e Parigi e altre località d'Italia, Francia e Germania meridionale³¹.

A differenza di quanto era avvenuto in precedenza, l'arco cronologico di pubblicazione delle *litterae* per Francesco, Antonio e Domenico si protrasse oltre la data della cerimonia di canonizzazione. La *Sicut fiale auree* per Francesco fu addirittura pubblicata fino al 1234, e ancora nel 1237 il cardinale Ottone di S. Nicola in Carcere Tulliano lesse per volontà del pontefice i *privilegia* – così li definì Matteo Paris, che ci informa dell'avvenimento – riguardanti le canonizzazioni di Francesco e Domenico, ciò che indica, tra l'altro, come la penetrazione delle decisioni papali sulla santità potesse attuarsi anche indipendentemente dalla pubblicazione dei [288] documenti, mediante i legati papali³². Oltre che per Francesco, sia per Antonio sia per Domenico il papa manifestò nuovamente la volontà di far inserire il nome dei due santi nei calendari liturgici delle chiese secolari³³.

³¹ Cfr. KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 369-74.

³² Cfr. *ibid.*, p. 335 con nota 152, nonché *Councils and Synods with other Documents Relating to the English Church*, I, ed. by D. WHITELOCK, M. BRETT, C.N.L. BROOKE, Oxford 1981, p. 243: «Eodem quoque die petiit dominus Simon Cantuariensis archidiaconus dominum legatum in audientia omnium ut audiretur ab omnibus autenticum sue legationis a domino papa sibi commissum, quod et factum est. Et eodem die ad impetrationem domini regis latum fuit quoddam privilegium de festivitatibus sancti Aedward per totam Angliam celebrandis, et de mandato domini pape de sanctis Francisco et Dominico canonizatis». Oltre a Francesco e Domenico, la citazione coinvolge anche Edoardo il Confessore (cfr. nota 4). Un altro esempio, relativo al concilio di Tarragona del 1239, in PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 258.

³³ Per Francesco, cfr. nota 27; per Antonio, cfr. Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 16, fol. 4r-5r: f. 5r (evidenzio in corsivo le differenze testuali rispetto alla *Sicut fiale auree* per l'Assisiense): «universitatem vestram rogamus, monemus attentius et hortamur per apostolica vobis scripta mandantes quatenus devotionem fidelium ad venerationem eius salubriter excitantes, festivitatem ipsius id. Iunii annis singulis celebretis et faciatis eadem die sollempniter celebrari». Per Domenico, la formulazione risultò più marcata; cfr. Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 17, fol. 191r-192r: 192r: «statuentes firmiter ac universitati vestre presentibus iniungentes, ut non. Augusti (...) eius natalicia celebretis et faciatis sollempniter celebrari».

Una consimile volontà si era manifestata in passato e si manifestò in seguito per altri santi, pure non riconducibili a congregazioni e Ordini religiosi³⁴. Però, era del tutto nuova la combinazione tra formulazioni ingiuntive, reiterazione massiccia di invii e, come si vedrà ancor meglio tra breve, attività dei frati a vantaggio del rispetto delle decisioni pontificie nel merito della santità: propulsioni autoritative da non sottovalutare per comprendere gli “universalismi” culturali senza che sia necessario coinvolgere le eccedenze bio-agiografiche dei singoli santi, le quali mi parrebbero comunque aver più titolo d’ingresso in tema di fede e di teologia cattoliche che in ambito di analisi storica. La santità si era ormai giuridicizzata oltre che per i mezzi utilizzati per giungere al pronunciamento, pure in ragione del carattere giustiziale assunto da quest’ultimo, mentre i frati stessi si trasformarono in “garanti” dell’esecuzione delle sentenze di canonizzazione.

[3. Santità e *cura animarum*]

Il nesso tra santità canonizzata e *cura animarum* rivelò aspetti apicali inizialmente in *Theutonia* e in Moravia in riferimento – data la maggior propensione all’utilizzo pastorale della santità da parte dell’Ordine minoritico – al santo di Assisi, non a caso dopo un intenso esplicarsi dell’attività dei *conservatores* apostolici dei privilegi dei frati³⁵. Benché nel XIII secolo la tradizione dei documenti di canonizzazione non risulti connessa a *vidimus*, non di meno le pressioni culturali si |289| saldarono

³⁴ L’ingiunzione di celebrare la festività in tutto l’ambito d’esercizio giurisdizionale dei prelati cui fu recapitato il documento di canonizzazione è rinvenibile in altri casi sia precedenti sia successivi, come avviene ad esempio nella *Qui vice beati* (JL n. 12219) e nella *Redolet Anglia* (JL nn. 12203, 12204) per Tommaso Becket. Mi esimo per ragioni di brevità dall’offrire una casistica completa; la consultazione di KRAFFT, *Papsturkunde* cit., potrà soddisfare ogni aspirazione alla completezza; si vedano anche le osservazioni di FRUTAZ, *Auctoritate* cit., pp. 487 s., 490 s., 494-6.

³⁵ Ancora prima della pubblicazione della *Nimis iniqua* da parte di Gregorio IX (1231) e della recezione di essa nel *Liber Extra* (X 5.31.16-17), il ruolo di tali “protettori decentrati” – denominati *conservatores* a partire da Innocenzo IV – risulta già *in nuce* nella *Non deberent ecclesiarum* di Onorio III (1225) per alcuni vescovi dell’area francese in relazione al privilegio dell’altare portatile (cfr. P n. 7480; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 13, fol. 78r).

alla nuova forza d'impatto implicita nel riconoscimento della santità da parte del papato, che intervenne più volte, anche in sinergia con i frati, non solo presso i responsabili delle circoscrizioni ecclesiastiche secolari ma anche nei riguardi altri Ordini di *vita religiosa*³⁶. Le critiche si appuntarono inizialmente su quanto nella santità dell'Assisiense più si discostava dalla tradizione e, per ciò stesso, ben offriva il fianco a dissidenze: le stimmate³⁷. Gregorio IX, nello schierarsi in difesa di esse ritenne che pure la loro veridicità sarebbe stata comprovata, insieme agli altri miracoli dell'Assisiense, per via processuale mediante «testes dignissimi» e anzi alle stimmate sarebbe stata finanche dedicata – invero non conta tanto se ciò avvenne nella realtà oppure no – una «specialis causa»³⁸.

³⁶ PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 256, 271-3.

³⁷ Come già notò A. VAUCHEZ, *Les stigmates de s. François et leurs détracteurs aux derniers siècles du Moyen Âge*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 80 (1968), pp. 595-625. Tra la ricchissima bibliografia relativa alle stimmate del santo di Assisi – costellata pure di discussioni: si veda ad esempio P. ZERBI, *L'ultimo sigillo* (Par. XI, 107). *Tendenze della recente storiografia italiana sul tema delle stimmate di s. Francesco. A proposito di un libro recente*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 48 (1994), pp. 7-42 – scelgo di rinviare alla lettura che di esse ha offerto G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, ora in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991 (Einaudi Paperbacks, 217), pp. 33-97.

³⁸ *Usque ad terminos* (1237); P n. 10308; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 18, fol. 275v-276r: «De stigmatibus vero plures fide dignissimi, quos miraculi tanti conscios divine placuit reddere pietati, testimonium veritati perhibeant et ad hoc ipsum fidelis mater ecclesia suffragetur, que ex huiusmodi miraculo cum multis aliis debita sollempnitate probato, causam specialem habuit, quod eundem sanctum beatorum cathalogo reverenter adscripsit». Si sarebbe trattato di cose «quasi mundo publica e per consequens non ignota». Cfr. anche *Confessor Domini gloriosus* (1237); P n. 10314; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. n. 18, fol. 274r-274v. In questo stesso anno il pontefice intervenne anche presso i Domenicani per arginare un attacco alle stimmate ad opera di un predicatore *Evehardus nomine* (cfr. *Non minus dolentes*; P n. 10309) e ricordò di nuovo che il miracolo sarebbe stato oggetto di una *specialis causa*, della quale non vi è traccia né nella *Sicut fiale auree* né nella *Mira circa nos* né nella *Vita beati Francisci* del Celanese; KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 317, è incline – ma non tiene conto del mutato contesto – a ritenere certa la realtà di tale «specialis causa»; non scendo nei dettagli e, anche per altre fonti manoscritte (un elenco di

Il ruolo dei Mendicanti a riguardo della pastorale della santità e della certificazione di essa si andò accentuando sempre più, così che mutò il fulcro della sinergia tra i nuovi Ordini religiosi e il papato. Ciò contribuisce a far comprendere alcune differenze riscontrabili nella tradizione delle *litterae* di canonizzazione per il “martire” domenicano Pietro da Verona³⁹: gli invii anche con indirizzo enciclico della *Magnis et crebris* non si dilatarono nel tempo – risultano concentrati tra il 24 e il 25 maggio del 1253 – come si era verificato in precedenza, anche perché i frati commissionarono nel prosieguo copie notarili di questa *littera* e la [290] riprodussero nelle loro raccolte documentarie e nei loro testi agiografici. Tra l’altro, il capitolo generale di Limoges promosse la presenza del documento di canonizzazione in tutti i conventi⁴⁰. Era intanto già cominciato il rilancio del culto dello stesso Domenico e, pochi mesi prima della canonizzazione di Pietro, il cardinale Ugo di Saint-Cher, in qualità di legato papale, aveva scritto una significativa lettera a tutti i prelati, canonici e abati «infra Alemanniam, Daciam, Boemiam, Poloniam, Moraviam», nella quale ricordava il mandato di Gregorio IX «per universalem ecclesiam» e li vincolava alla celebrazione del culto del fondatore, invitandoli a largire un’indulgenza di quaranta giorni⁴¹.

quanti avrebbero testimoniato in proposito durante il processo), rimando a PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 67-9, 265 s.

³⁹ Specificamente dedicato a questo inquisitore è il volume *Martire per la fede. San Pietro da Verona martire e inquisitore*. Atti del Convegno storico nel 750° anniversario della morte (1252-2002) (Milano, 24-26 ottobre 2002), a cura di G. FESTA, Bologna 2007 (Edizioni Studio Domenicano. Domenicani, 29).

⁴⁰ KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 475-7.

⁴¹ *Acta Capitulorum Provincialium Ordinis Praedicatorum. Première Province de Provence, Province Romaine, Province d’Espagne (1239-1302)*, ed. C. DOUAIS, Toulouse 1894, pp. 49-52. Sulla pubblicistica culturale dei Predicatori in questi anni e il connesso impiego di legati papali, cfr. anche L. CANETTI, *L’invenzione della memoria. Il culto e l’immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996 (Biblioteca di “Medioevo latino”, 19), pp. 399-402, con ulteriori riferimenti. Il cardinale Ugo ebbe un ruolo di decisiva importanza nel rilancio culturale come pure, in genere, nelle canonizzazioni di questi anni – con ogni probabilità, fu lui a spingere verso l’impasse la *petitio* per Margherita di Scozia (cfr. nota 15) – nonché nella formulazione del “Tesoro della Chiesa” che ora comprendeva, oltre al sangue dei martiri, pure quello degli altri santi; cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 232.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Il papato intervenne dietro sollecitazione dei frati con una rinnovata e più incisiva energia. Per i Domenicani fu rimarcata l'obbligatorietà cultuale sia per il neo-canonizzato Pietro sia per Domenico e, in relazione ai Frati Minori, fu necessario tamponare resistenze locali, le quali si imperniarono ancora una volta sulla negazione delle stimmate. Imposizioni di questo genere – con un'intensità non riscontrabile se non per i santi canonizzati dei Mendicanti⁴² – furono messe in

⁴² A parte che per Tommaso Becket, l'interesse dei pontefici può comunque essere riscontrato soprattutto per le canonizzazioni di due santi cistercensi, Bernardo di Clairvaux e Pietro di Tarentaise, canonizzati rispettivamente da Alessandro III (1174) e da Celestino III (1191) ed entrambi attivi in occasione di scismi papali, essendosi schierato il primo in favore di Innocenzo II e il secondo di Alessandro III; per documenti, fonti e bibliografia rinvio a KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 140-51, 173-81. Incoraggiamenti culturali si verificarono nel caso di Bernardo tramite la spedizione di documenti di canonizzazione (se ne contano quattro – ma non ci è pervenuto alcun originale – complessivamente, tra i quali uno indirizzato al re e un altro a tutti i prelati di Francia) e nel caso di Pietro anche in prossimità della traslazione del 1195; cfr. ad esempio JL n. 17328, all'arcivescovo di Besançon; *Epistolae pontificum Romanorum ineditae*, ed. S. LOEWENFELD, Leipzig 1885, pp. 256 s.: p. 257: «universitatem vestram monemus et hortamur in Domino per apostolica scripta mandantes, quatenus cum a praedicto abbate et fratribus fueritis requisiti ad iam dictum monasterium pariter accedatis et cum honore et reverentia (...) corpus sancti viri ab eo loco, in quo positum fuerat (...) solempniter erigentes devotionem fidelium ad venerationem ipsius salubriter excitetis ipsumque festivitate solempni pronuncietis constituta die annis singulis specialiter excolendum»; per di più, negli statuti dell'Ordine del 1196 la festività di Pietro fu spostata all'8 maggio «de mandato domini papae»; cfr. J.-M. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain 1933-1941 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 9-14b), I, p. 209. Soprattutto il caso dell'arcivescovo di Tarentaise, la cui santità fu assistita in vario modo sia da quest'ultimo sia da Lucio III e da Celestino III, risulta di notevole evidenza anche perché attorno al suo sepolcro ubicato a Bellevaux si realizzò un'esperienza santuariale alimentata, tra l'altro, dalla concessione di un'indulgenza di 20 giorni; rappresentò però un ostacolo la frequentazione del sepolcro del santo da parte delle donne; cfr. *ibid.*, p. 156: «Quoniam mulieres intraverunt in Bellamvallem in festo sancti Petri, abbas tribus diebus sit levi culpa, uno eorum in pane et aquam, et priva-

atto a [291] partire dal 1254 in riferimento a Pietro da Verona con la *Magna magnalia de*, una *littera* a tutti i prelati poi reiterata da Alessandro IV (1255) e Urbano IV (1262), nella quale si fece leva sul carattere vincolante della *Magnis et crebris* per ingiungere «sub simili distric-tione» di scrivere il nome del santo nei calendari locali «cum specificatione ordinis predicatorum»⁴³. È da rammentare poi la *Deum in sanctis* per Domenico, di cui si servì Alessandro IV nel 1255 per ribadire,

tam accipiant singuli disciplinam». Ciò mi consente di accennare a un'altra canonizzazione duecentesca di primo piano riconducibile all'alveo cistercense, quella di Edmondo di Abingdon. Essa fu favorita dall'ambiente del concilio Lione-
nese I e indusse la crescita santuariale di Pontigny che, esauritasi in corrispondenza della Guerra dei Cento Anni, accolse fedeli che provenivano sia dal regno di Francia che d'Inghilterra. In questo caso la difficoltà – come pure altre di diverso segno, come il divieto di utilizzare metalli e pietre preziose contemplato negli statuti – indotta dalla frequentazione femminile fu rimossa mediante dispense concesse da legati papali e dallo stesso Innocenzo IV; per tutto ciò e per la stessa canonizzazione di Edmondo, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 259-62. Per quanto sia, nulla di paragonabile con quanto avvenne con gli Ordini mendicanti, in ragione della loro “specificità pastorale”. Ricordo comunque, per necessità di completezza, gli interventi di Celestino III (1194) e di Innocenzo III (1210) per l'*elevatio* di Giovanni Gualberto: cfr. JL n. 1707 e P n. 3949.

⁴³ Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 23, fol. 162v-163r: fol. 163r: «Quapropter nolentes penitus ut predicti beati Petri martiris sollempnitas aliquatenus negligatur quem pridem sanctorum martyrum cathalogo de communi fratrum nostrorum et prelatorum omnium tunc apud sedem apostolicam existentium consilio et assensu duximus cum ingenti gaudio ascribendum sicut per alias nostras litteras plenius notificavimus ad universas provincias destinatas, universis vobis per apostolica scripta districte precipiendo mandamus quatenus considerantes attente quod (...) eiusdem martyris festum quod celebriter agit Romana ecclesia quod etiam principaliter et studiose (...) ab omnibus catholicis generaliter agi volumus cum devotione ac sollempnitate omnimoda celehretis et faciatis a vestris subditis veneratione congrua celebrari. (...) Et ne de ipsius festivitate intervenire unquam possit oblivio, sub simili distric-tione iniungimus ut diem festi sui qui videlicet occurrit tercio kl. Maii in kalendariis vestris scribendo ibi eiusdem sancti nomen cum specificatione ordinis predicatorum sollicitè designetis»; per la tradizione e le edizioni rinvio a PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi*, pp. 270 s. con nota 104, e KRAFFT,

«iuxta ordinationis tenorem» della *Fons sapientie*, che la festività di Domenico doveva essere rispettata dai presuli e dai loro sottoposti⁴⁴. In questo stesso anno, nella *Benigna operatio divine*, pubblicata in numerosi esemplari per la difesa della santità di Francesco e del suo culto, apparve persino la formula della *comminatio* – presente per quanto mi risulta solo nel primo documento papale di canonizzazione [292] pervenutoci, quello per Ulrico di Augsburg (993)⁴⁵ – per chi avesse contravvenuto alle disposizioni papali nel merito⁴⁶.

Papsturkunde cit., p. 492. Per le reiterazioni durante i pontificati di Alessandro IV e Urbano IV mi limito a rinviare a P nn. 15668, 18312.

⁴⁴ P n. 15647; *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum*, ed. T. RIPOLL, A. BREMOND, I: 1215-1280, Roma 1729, p. 268: «Hac siquidem consideratione fel. rec. Gregorius papa predecessor noster pia et sancta deliberatione ordinavit et statuit, festivitatem beati Dominici confessoris fundatoris Ordinis predicatorum ubique debere solemniter celebrari. Sed quia ordinatio huiusmodi salubris, et ab omnibus approbanda, prout accepimus, in locis plerisque negligitur, universitatem vestram rogamus, et hortamur attente, per apostolica vobis scripta mandantes, quatenus festivitatem ipsius sancti, iuxta ordinationis premissae tenorem, tam venerabiliter celebretis, et faciatis a vestris subditis celebrari».

⁴⁵ Indiziò tale documento di falsificazione già G. WOLF, *Die Kanonisationsbulle von 993 für den hl. Oudalrich von Augsburg und Vergleichbares*, in *Archiv für Diplomatik*, 40 (1994), pp. 85-104; anche B. SCHIMMELPFENNIG, *Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig?*, ora in *Papsttum und Heilige, Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze*, hg. v. G. KREUZER, S. WEIß, Neuried 2005, pp. 409-32, lo ha ritenuto non autentico. Di contro, KRAFFT, *Papsturkunde* cit., pp. 19-25, pare certo – come alcuni altri studiosi (F.X. Bischof, E.-D. Hehl) – della sua autenticità (la *sanctio* sarebbe ripresa dal *Liber diurnus*); nell'ed. italiana della sua sintesi, B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato* cit., pp. 146 s., ha confermato la sua posizione.

⁴⁶ *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum*, ed. J.H. SBARALEA, Roma 1761, II, pp. 86 s.: «Si quis igitur spiritu temerariae praesumptionis insaniens, divini muneris invidus, apostolica indicia sacrilegus impugnator praemissa, vel alia prodigiorum signa, quibus in ecclesia Dei sanctitas praedicti confessoris eluxit, improbae contradictionis morsibus obtrectanda crediderit, volumus et mandamus, ut cum sanae menti restituat iudicialis severitas disciplinae, ita quod districta proprii praelati castigatione correctus Dei opera blasphemare dediscat, et fidei catholicae fructus de pia mirabilium Domini credulitate pullulans non arescat. Nullus ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae prohibitionis, confirmationis, et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si

È che intorno alla metà del Duecento era mutato il contesto dell'attività dei Mendicanti in ragione dell'aumento progressivo del loro impatto all'interno delle giurisdizioni ecclesiastiche secolari: un impatto che certamente era diventato più pressante non solo a causa dell'infittirsi della loro rete insediativa ma pure grazie all'insistito appoggio tributato ai frati, già dopo il Lionese I, mediante la massiccia reiterazione della *Nimis iniqua* ai maggiori prelati della *christianitas* per la costituzione di un vero e proprio esercito di *conservatores* dei privilegi dei frati. I contrasti, com'è noto, si palesarono dopo il 1252 anche in ambito universitario con le contese parigine sulla liceità ecclesiologica dell'apostolato e dell'esistenza stessa degli Ordini mendicanti, mentre – anche se non è possibile istituire collegamenti diretti – si manifestarono argomentazioni accademiche in difesa delle canonizzazioni: Tommaso d'Aquino tra il 1257 e il 1258 pose in questione se i santi canonizzati fossero tutti in gloria o forse alcuni di loro non bruciassero piuttosto all'inferno⁴⁷. Dopo che le polemiche parigine interessarono di riflesso l'autorità pontificia, garante del ministero dei Mendicanti, la possibilità che non la Chiesa – come aveva ritenuto il papa Fieschi – bensì lo stesso papa potesse errare nelle canonizzazioni iniziò a percorrere [293] la via che avrebbe condotto alle affermazioni del cardinal Ostiense (†1270) nei suoi *Commentaria*:

qui autem hoc attemperare praesumpserit, indignationem etc.»; per le spedizioni, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 274 s. con nota 115, 274-81 (ulteriori interventi papali, anche successivi); la *Benigna operatio divine* si trova anche nello Pseudo Marino da Eboli – sul quale si è per primo soffermato, in rapporto alle canonizzazioni, WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 346-52 – assieme ad altri documenti sulla santità: PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 273, 132-4, 161 s., 286.

⁴⁷ THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia*, ed. R. BUSA, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, III, p. 493 (Q. 9 q. 8); cfr. A.M. KLEINBERG, *Proving Sanctity: Selection and Authentication of Saints in the Later Middle Ages*, in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 20 (1989), pp. 183-205, 198 s.; WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht*, p. 229. Del resto, già Bonaventura da Bagnoregio, prima ancora di Tommaso, aveva preso posizione 1255 in favore delle canonizzazioni nelle sue *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (ca. 1256) per fondare la regola minoritica sull'approvazione della Chiesa di Roma; cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 158.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

et facit sermonem summum pontifex processum recitans et probata, inducens populum ad orandum, quod Deus non permittat ipsum errare in hoc negotio⁴⁸.

[4. Le indulgenze]

Le festività dei santi canonizzati proprio in questi anni si trasformarono in un importante mezzo per allettare i fedeli e indurli a frequentare le chiese mendicanti mediante il ricorso a un intensivo utilizzo di un tradizionale istituto, anch'esso soggetto al rinnovamento implicito nella generale giuridicizzazione dello strumentario della Chiesa di Roma: le indulgenze⁴⁹. Queste, sviluppatesi non senza soluzioni di continuità tra tardo antico e alto medioevo, dopo lo spartiacque rappresentato dal Lateranense IV (1215)⁵⁰ – che rese possibile la concessione di indulgenze solo per i detentori di prerogative di ordine non sacerdotale bensì giurisdizionale, il papa e i vescovi – si legarono stabilmente alle *litterae* di canonizzazione a partire dal pontificato di Onorio III, rivelando nel prosieguo significative amplificazioni con Gregorio IX, per poi trasformarsi in un possente mezzo di pubblicistica pastorale per i

⁴⁸ *Ibid.*, p. 162, con ulteriori considerazioni e riferimenti bibliografici.

⁴⁹ In generale, cfr. ora R. PACIOCCO, *Indulgenze*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, a cura di A. PROSPERI, Pisa 2010, II, pp. 789 s.; i recenti sviluppi storiografici sulle indulgenze sono presentati da TH. LENTES in N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000², I, pp. VII-XXXIX (*Einleitung*), XL-LIX (*Bibliographie*); si segnalano inoltre *Promissory Notes on the Treasury of Merits: Indulgences in Late Medieval Europe*, ed. by R.N. SWANSON, Leiden 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 5); R.W. SHAFFERN, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175-1375*, Scranton 2007; R.N. SWANSON, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge-New York 2007, e soprattutto A. EHLERS, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens*, 64).

⁵⁰ *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., pp. 263 s. (cost. 62).

frati dopo la seconda metà del Duecento⁵¹. Conviene osservare brevemente alcuni degli eventi più macroscopici relativi ai Francescani, senza smarrirsi nei dettagli⁵².

Mentre tornava da Lione a Roma, Innocenzo IV nel febbraio del 1252 – nell’ottobre del 1251 egli aveva legato una cospicua indulgenza alla chiesa di S. Domenico a Bologna – si occupò della basilica di S. Francesco in Assisi, concedendo una rilevante remissione alla chiesa centrale dei Frati Minori, già riccamente dotata nel 1230 da Gregorio IX in occasione della traslazione dell’Assisiense mediante un perdono di un’entità documentariamente riscontrabile solo in riferimento alla visita «ad limina apostolorum». Poi, nel 1253 la curia papale si trasferì per più di cinque mesi nella cittadina umbra e Innocenzo IV consacrò ufficialmente la basilica al santo fondatore, largendo di nuovo, come racconta Niccolò da Calvi, «amplas remissiones et indulgentias peccatorum», così che il tesoro indulgenziale minoritico divenne [294] ancor più ingente⁵³.

È almeno il caso di annotare, seppur di sfuggita, che ad Alessandro IV risale un importante privilegio del 1258 – la possibilità da parte dei Frati Minori sia residenti sia non residenti ad Assisi di confessare i pellegrini quale che fosse la loro provenienza – che costituì il presupposto giuridico sul quale in seguito ebbe agio di svilupparsi l’indulgenza plenaria della Porziuncola, la quale, indipendentemente dalla dottrina ufficiale e dai divieti, prometteva il condono dei peccati «a pena e a culpa»⁵⁴: non è fuori luogo ricordare che le “innovazioni” nel medioevo,

⁵¹ Un prospetto delle indulgenze concesse per le canonizzazioni può essere reperito in KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 1075.

⁵² Ulteriori dati in PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 262 s.

⁵³ NICOLAUS DE CARBIO, *Vita Innocentii IV*, ed. in A. MELLONI, *Innocenzo IV. La concezione e l’esperienza della cristianità come “regimen unius personae”*, Genova 1990 (Istituto per le scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, n.s. 4), pp. 259-93: p. 285.

⁵⁴ Indispensabile risultò essere la bilocazione tra la basilica di S. Francesco, centro delle indulgenze ufficiali, e la Porziuncola-S. Maria degli Angeli, scaturigine di quelle “ufficiose”; per ora si veda R. PACIOCCO, *Indulgenze, culto dei santi, liturgia nei secoli XIII e XIV (con un esempio assisano)*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Atti del IV Convegno dell’A. I. S.S. C.A. (Firenze, 26-28 ottobre 2000), a cura di A. BENVENUTI, M. GARZANITI, Roma 2005, pp. 221-52: 231-3; *ibid.*, pp. 240-6, le trecentesche “istruzioni”

non solo in ambito legislativo e nemmeno unicamente prima del XII secolo, si affermarono anche per mezzo di falsificazioni⁵⁵.

Il santo canonizzato di Assisi, passando per gli anni Cinquanta del XIII secolo, poté così trasformarsi – abbandonando definitivamente connotazioni di genere taumaturgico – tra XIV e XV secolo nel più potente intercessore della *christianitas* contro i pericoli dell'Aldilà, secondo solo alla Vergine dal Gran Manto, Maria⁵⁶. Ma v'è di più. Il fenomeno delle indulgenze riferite ai santi canonizzati non interessò solo le chiese centrali dei due Ordini mendicanti, ma iniziò a riverberarsi su tutta la rete insediativa dei Francescani e dei Domenicani. Nel 1254 iniziarono a circolare la *Cum ad promerenda* e nel 1256 la *Sanctorum meritis*, mediante le quali – oltre che privilegi validi per singoli luoghi, esse furono “privilegi generali” validi in tutti gli insediamenti dei frati – si concedevano alle chiese locali dei due Ordini mendicanti indulgenze lucrabili in occasione dei giorni festivi prima di Domenico e Pietro, di Francesco, Antonio e poi, inoltre, in associazione ai due santi minoritici, di Chiara d'Assisi⁵⁷. [295]

per il pellegrinaggio assisiano tratte dal cod. 344 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi [si veda ora in questo volume, cap. 14]. Per una breve presentazione delle fonti relative al Perdono di Assisi, cfr. S. BRUFANI, *Il dossier sull'indulgenza della Porziuncola*, in *Assisi anno 1300*, a cura di ID., E. MENESTÒ, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002 (Medioevo francescano. Saggi, 6), pp. 209-47. Per il privilegio di Alessandro IV, cfr. *Pro reverentia beati*, P n. 17380; *Bullarium franciscanum* cit., II, pp. 307 s. Mi riprometto di preparare quanto prima un saggio sull'inventio dell'Indulgenza della Porziuncola.

⁵⁵ Tale riflessione è indotta da P. LANDAU, *Über die Wiederentdeckung der Gesetzgebung im 12. Jahrhundert*, in *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. G. DROSSBACH, Paderborn etc. 2010, pp. 13-5.

⁵⁶ Per gli esiti tardo medievali e della prima Età moderna, resta pur sempre un utile strumento di riflessione J. DELUMEAU, *Rassicurare e proteggere*, Milano 1992 (Collana storica Rizzoli) (ed. orig. fr. 1989), in part. pp. 267-96; per Francesco, si vedano i grafici relativi alle indulgenze duecentesche in PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 314 s.

⁵⁷ Questa breve digressione sulle indulgenze è opportuna non solo poiché esse acquisirono inizialmente rilievo proprio in connessione con i santi canonizzati, bensì in quanto nel recente panorama bibliografico riguardante i rapporti tra centro romano e periferie ecclesiastiche è assente la riflessione sulle indulgenze, alla cui enfiagione contribuirono in modo decisivo i Frati Minori, anche

[5. Per concludere]

I processi di canonizzazione per i santi mendicanti rivelarono alcune particolarità pure nel merito della loro procedura: già si è accennato qualcosa in riferimento al santo di Assisi. Si potrebbe poi pensare alla ben congegnata pubblicistica mirante a propagare nel contesto della «magna devotio» – a parlarcene è Salimbene de Adam, ma località e cronologie ne rendono testimonianza⁵⁸ – la prima inesistente fama di santità del fondatore dei Predicatori o all'inconsueta celerità processuale per Antonio di

mediante falsificazioni. Le indulgenze, insieme ai documenti relativi alle canonizzazioni e alle pressioni culturali di cui si è già detto, furono copiate all'interno delle raccolte di privilegi dei Minori e dei Predicatori, raccolte che nel Trecento assunsero la forma di veri e propri cataloghi di norme e diritti di marca papale. Per quanto concerne i Frati Minori, cfr. R. PACIOCCO, *Le interpretazioni eccessive dei frati minori. In margine ad una "Abbreviatura privilegiorum" della Marca d'Ancona*, in *Gli Ordini mendicanti (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLIII convegno di Studi Maceratesi (Abbadia di Fiastra, Tolentino, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009 (Studi maceratesi, 43), pp. 199-227, con la bibliografia qui citata [cfr. ora in questo stesso volume, cap. 6]. Sono purtroppo inesatte, e in parte fuorvianti, le informazioni relative ai Frati Minori offerte da A. BARTOLI LANGELI, N. D'ACUNTO, *I documenti degli Ordini mendicanti*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*. Atti del Convegno dell'Associazione italiana dei paleografi e dei diplomatisti (Fermo, 17-19 settembre 1997), a cura di G. AVARUCCI, R.M. BORRACCINI VERDUCCI, G. BORRI, Spoleto 1999 (Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Studi e ricerche, 1), pp. 381-415: 385-8. Cfr. ora R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali fra Due e Trecento. Con l'edizione del "Liber privilegiorum" della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49)*, Padova 2013 (Centro Studi Antoniani. Fonti e studi francescani, 16). Dei frati Predicatori, in riferimento a una raccolta della Provincia Romana (Perugia, Archivio di Stato, Corporazioni religiose soppresse, S. Domenico, Miscell. 66); cfr. E. PANELLA, *Un vademecum dei provinciali romani (secoli XIV-XV)*, in *Memorie domenicane*, 28 (1997), pp. 361-411, e, più in generale, H.C. SCHEEBEN, *De bullario quodam Ordinis Praedicatorum saeculi XIII*, in *Archivum fratrum Praedicatorum*, 6 (1936), pp. 217-66. Faccio notare che, a tutt'oggi, solo la "Ablaxispraxis" dell'Ordine teutonico in area germanica ha ricevuto attenzione specifica grazie a EHLERS, *Die Ablaxispraxis* cit.

⁵⁸ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. SCALIA, Bari 1966 (Scrittori d'Italia, 66-67), pp. 102, 110; cfr. anche CANETTI, *L'invenzione della memoria* cit., pp. 66-89, 399.

Padova e per Pietro da Verona, che stride con la *gravitas* e la *maturitas* procedurali di sovente e con insistenza invocate nei documenti papali fin dal pontificato di Innocenzo III⁵⁹. Il vescovo di Roma, in qualità di «iudex ordinarius omnium», era indiscutibilmente plenipotenziario anche in materia di santità, ma intorno alla metà del Duecento Innocenzo IV volle invocare con più decisione la necessità del rispetto della procedura per confortare, con la collaborazione della «publica fides» di marca notarile, l'inattaccabilità del giudizio papale: è che tale giudizio iniziava talora a essere messo in questione a livello locale⁶⁰. [296]

Trattare minutamente di peculiarità procedurali, però, porterebbe troppo lontano. Non solo perché singolarità possono essere rilevate anche in processi non inerenti a santi mendicanti; un esempio tra i molti possibili riguarda proprio Innocenzo IV, pur ideatore di importanti precisazioni procedurali, il quale ritenne opportuno inviare come legato in Polonia il frate minore Giacomo da Velletri, per far sì che l'inchiesta locale e gli atti processuali sulla santità di Stanislao di Cracovia fossero condotti in modi che consentissero il perfezionamento della canonizzazione⁶¹. Ma anche perché risulterebbe indispensabile, per af-

⁵⁹ Ad esempio, nella *Cum dicat Dominus* (cfr. sopra, nota 29) per Antonio si legge: «etsi Romana ecclesia in tam sancto negotio non sic subito, sed cum gravitate, et maturitate plurima consueverit procedere hactenus (...)»; della *precipitatio* con cui si svolse il processo rende testimonianza la *vita Assidua* (BHL n. 587): cfr. PACIOCCO, *Sublimia negotia* cit., pp. 161 s. Il *negotium* per Pietro, blindato quanto a regolarità procedurale, si svolse comunque nell'arco di sette mesi!

⁶⁰ ID., *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 48 s, ma soprattutto pp. 83 s., 152; su notai e canonizzazioni in genere, cfr. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht* cit., pp. 176-202, con la bibliografia qui citata. Sul ruolo dei notai rispetto alla santità, cfr. *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del Seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), a cura di R. MICCHETTI, Milano 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12).

⁶¹ Cfr. PACIOCCO, *Sine papae licentia* cit., pp. 297 s. con nota 54. Anche la canonizzazione di Stanislao fu – come si può ben comprendere dall'eccezione appena ricordata – depositaria di funzioni importanti, mirando essa a rinsaldare il regno di Polonia e a diffondere il cattolicesimo nelle zone contermini all'episcopato di Cracovia; cfr. il quadro generale offerto da J. KŁOCZOWSKI, *Il consolidamento della "Nuova Cristianità" nel secolo XIII*, in *Storia del cristianesimo. Religione - politica - cultura*, ed. ital. a cura di G. ALBERIGO, 5: *Apogeo del papato ed espansione*

frontare tale problema, addentrarsi in questioni inerenti all'affermazione del processo romano-canonico con le correlate fluttuazioni procedurali, e perfino avventurarsi – un rischio che ho finora tentato di evitare – in considerazioni relative alle finalità che poterono di volta in volta “ispirare” il giudizio del papa, come pure i pareri dei membri del collegio cardinalizio⁶².

Perciò, concludo evidenziando quanto più mi pare importante nel simbiotico gioco di riflessi e rifrazioni che coinvolsero il papato e le chiese locali nel Duecento riguardo alle canonizzazioni dei santi legate agli Ordini di *vita religiosa*. Nel secolo XII si riscontrano certo raggruppamenti di *vita religiosa* definibili *ordines*, già caratterizzati da una diffusione che travalicava singoli ambiti di giurisdizione laica o ecclesiastica e accomunati, seppur in gradi e con sfumature differenti, dalla possibilità di determinare con l'assistenza di legati papali e di pontefici sia la propria organizzazione e amministrazione interna sia le norme che re-

della cristianità (1054-1274), a cura di A. VAUCHEZ, Roma 1997, pp. 611-35; per le canonizzazioni duecentesche relative a santi dell'Europa centro-orientale (oltre a Stanislao, anche Edvige di Slesia e Margherita d'Ungheria) e al ruolo in esse svolto dagli Ordini di *vita religiosa*, rinvio a G. KLANICZAY, *Ordini religiosi e culti dei santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. GENSINI, Pisa 1998 (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato. Collana di studi e ricerche 7), pp. 83-105; ID., *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002 (Past and Present Publications).

⁶² Tra l'altro, in conclusione di un decennio di riflessione sulle canonizzazioni duecentesche, chi scrive ha già espresso altrove tali considerazioni; esse, benché ribadite in più sedi, sono state sottaciute o parafrasate da alcuni pur benevoli recensori e, così, stravolte o capovolte: esemplificativamente, cfr. *Collectanea franciscana*, 77 (2007), pp. 409-11: p. 410, e soprattutto *Frate Francesco*, 73 (2007), pp. 359-61: p. 360 (cfr. <http://www.teologiaspirituale.it/recensione27.html>, ultima consultazione 29.1.2013). Nessuna discussione né in positivo né in negativo si segnala, per quanto mi risulta, nel merito della canonizzazione di Margherita di Scozia (cfr. nota 15).

golavano i rapporti intrattenuti con l'esterno, con le altre istituzioni ecclesiastiche e laiche⁶³. Nel [297] Duecento, le dinamiche sono solo apparentemente consimili in relazione agli Ordini mendicanti, perché alla loro fondazione e organizzazione il papato partecipò con un impegno – anche progettuale di lungo periodo, e penso a un incisivo saggio di Jörg Oberste su *Predigt und Gesellschaft* tra XII e XIII secolo – non riscontrabile

⁶³ Se il termine *ordo* si rinviene anche prima del XII secolo – ad esempio, a partire dal primo decennio dell'XI secolo, presso la congregazione dei canonici regolari di Saint-Ruf; cfr. U. VONES-LIEBENSTEIN, *Saint-Ruf: Von Lietberts "Liber Ordinis" zu den Reformstatuten des 15. Jahrhunderts oder vom Klosterverband zum Orden*, in *Von der Ordnung* cit., pp. 41-53: 42 s. – è mutuando un uso affermato anche presso i Cistercensi che tale termine, assente nel *Decretum Gratiani* in riferimento alla *vita religiosa*, fece il suo ingresso nel diritto della Chiesa, in particolare nelle decretali di Alessandro III; si deve comunque attendere il II concilio di Lione (can. 23) perché *ordo* divenga sinonimo di *religio*; cfr. P. LANDAU, *Der Begriff "ordo" in der mittelalterlichen Kanonistik*, in *Studien zum Prämonstratenserorden*, hrsg. v. I. CRUSIUS, H. FLACHENECKER, Göttingen 2003 (*Studien zur Germania Sacra*, 25), pp. 185-99: 195-7; si veda anche L.-A. DANNENBERG, *"Quia circa hoc diverse inveniuntur observantie et statuta". Zu kanonistischen Reflexionen über die vita religiosa*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli Ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002; Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster 2005 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter*, 25), pp. 423-42. Più in generale, sul papato e la vita monastica e in senso lato "regolare" (in particolare Cistercensi e Premonstratensi) nel XII secolo, cfr. H. SEIBERT, *Autorität und Funktion. Das Papsttum und die neuen religiösen Bewegungen in Monch- und Kanonikertum*, in *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, hrsg. v. E.-D. HEHL, I.H. RINGEL, H. SEIBERT, Stuttgart 2002 (*Mittelalter-Forschungen*, 6), pp. 207-41; permangono importanti le osservazioni contenute in un saggio di B. SCHIMMELPFENNIG, *Zisterzienser, Papsttum und Episkopat im Mittelalter*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler* (Aachen - Kronungssaal des Rathauses, 3. Juli-28. September 1980), Köln 1980 (*Schriften des rheinischen Museumsamtes*, 10), pp. 69-85, purtroppo escluso da ID., *Papsttum und Heilige* cit.

in precedenza⁶⁴. Tra l'altro, a differenza dei Cistercensi, i Mendicanti non si autodefinirono come *ordo*, ma ricevettero siffatta qualifica dall'esterno, una qualifica che emerge per iscritto in prima battuta proprio nei documenti papali. Nel XIII secolo il papato li assistette dalla sua posizione di vertice, ora di più spiccata preminenza giurisdizionale sulle chiese locali: furono i privilegi della sede apostolica che garantirono ai frati Predicatori e Minori la possibilità di esercitare il loro ministero all'interno del fitto tessuto delle giurisdizioni ecclesiastiche preesistenti, nel contesto di una tendenza all'essenzone che aveva già riguardato gli Ordini nei secoli XI [298] e XII e che per i Mendicanti toccò l'apice nella seconda metà del Duecento⁶⁵: non a caso un problema di

⁶⁴ J. OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moralthologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiösentum*, hrsg. v. G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster 1999 (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, 11), pp. 245-94. Sulla diffusione dei due Ordini mendicanti maggiori mi limito a rinviare, per i Domenicani, agli interventi di M.H. VICAIRE, D. BERG, A. LINAGE CONDE, A. ROBLES SIERRA, A. DO ROSARIO, R. L. STOREY, H. FENNING, J. GALLÉN, J. KADLEC, J. BOROVÍ, G. FEDALTO, in *Lexikon des Mittelalters*, 5, München-Zürich 2003, Spp. 1200-20; per i Frati Minori, si veda in sintesi L. PELLEGRINI, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in *Frate Francesco d'Assisi cit.*, pp. 167-201; sulle circoscrizioni ecclesiastiche in età medievale, fondamentale è H.J. SCHMIDT, *Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa*, Weimar 1999 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 37), in part. pp. 373-429 (in relazione alla "territorialità" dei Mendicanti).

⁶⁵ Mentre lo studio sui privilegi dei Cistercensi è proseguito (ad esempio ad opera di B. Pfurtscheller e di G. Cariboni), restano datati i titoli relativi agli Ordini mendicanti; un lavoro soprattutto riassuntivo di precedenti ricerche – tra le quali merita di essere menzionato B. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311), im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, Paderborn 1927, il quale accenna anche ai frati Predicatori – è di I. ULPTS-STÖCKMANN, *Die Mendikanten als Konkurrenz zum Weltklerus zwischen Gehorsamgebot und päpstlicher Exemption*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 66 (2003), pp. 190-227; da ricordare è anche l'ottima sintesi, per molti aspetti insuperata, di GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, a cura di M. D'ALATRI, S. GIEBEN, Roma 1982 (Istituto Storico dei Cappuccini. Bibliotheca seraphico-capuccina, 29).

difficile soluzione per i giuristi medievali fu proprio il diritto dei nuovi religiosi, la cui separatezza rispetto al diritto comune della Chiesa trasparire del resto già da alcuni *tituli* delle *Decretales Gregorii IX*⁶⁶.

Per quanto concerne la forza d'impatto delle canonizzazioni, la specificità di maggior rilievo fu che i privilegi per le *religiones novae* non riguardarono ora prevalentemente questioni organizzative, disciplinari e patrimoniali, bensì quello che già abbiamo definito come baricentro dell'attività dei nuovi Ordini, la *cura animarum*, la quale risultò per forza di cose esercitata all'interno di giurisdizioni di altrui pertinenza. Attraversando contese sui diritti di predicazione, confessione, sepoltura e quant'altro, la lotta per l'affermazione dei Mendicanti passò anche per la via dell'imposizione di "stendardi" giuridico-liturgici, i culti prescritti dalle canonizzazioni papali che indussero, tra l'altro, degli squilibri che Bonifacio VIII tentò a suo modo di sanare, innalzando la solennità liturgica da tributare a santi "tradizionali"⁶⁷.

Quali le implicazioni di maggior rilievo? Innanzitutto la vincolante e autoritativa propagazione di decisioni liturgiche riconducibili alla sede romana grazie ai Mendicanti, ciò che rappresentava pure il diffondersi, nel segno della fede e della preghiera, di un consenso che andava ben oltre la seppur parziale realizzazione di quanto Innocenzo IV – rimodulando un antico ideale liturgico, rinvenibile ad esempio in un'omelia di Alcuino di York – affermò nel suo commento alla decretale *Audivimus*, im-

⁶⁶ DANNENBERG, *Quia circa hoc* cit., pp. 435 s.; G. MELVILLE, *Zum Recht der Religiösen im Liber Extra*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 87 (2001), pp. 165-90: p. 166.

⁶⁷ Cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 283-287, in riferimento alla decretale *Gloriosus* (VI 3.22.un.), recante l'ingiunzione di celebrare «sub officio duplici» le festività degli apostoli, dei Quattro Evangelisti e dei Dottori della Chiesa, Gregorio, nonché Agostino, Ambrogio e Girolamo; *ibid.* ulteriori indicazioni bibliografiche. Santi "tradizionali", si è detto: perché il richiamo alla "tradizione" fu per altri versi pressante in questo pontefice anche per quanto concerne le indulgenze (in riferimento alla Quaresima, alla liturgia stazionale romana e perfino alla stessa concessione giubilare), su tutto ciò cfr. É. DOUBLIER, *"Libra misericordiae". Le indulgenze di Bonifacio VIII*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 63 (2010), pp. 347-80: 356-8 con note 33 e 34.

maginando un coro unisono di preghiere che si levava nella |299| *christianitas* nel giorno festivo di un santo canonizzato⁶⁸. Inoltre, in collegamento ai santi canonizzati, prima per iniziativa del papato poi per quella degli stessi Ordini religiosi, e in particolare dei Frati Minori che funsero nel prosieguo da esempio per altre istituzioni ecclesiastiche, iniziò a manifestarsi una ben percettibile enfiagione nelle indulgenze, la quale, complessivamente aggravatasi nei secoli seguenti, avrebbe rappresentato la scaturigine per le critiche luterane che avrebbero condotto ad una scissione della *christianitas* agli inizi dell'età moderna.

⁶⁸ Per Alcuino, cfr. *Vita Wilibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore* ALCUINO, ed. W. LEVISON, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, 7, Hannoverae et Lipsiae 1920, pp. 81-141: 138 s.; poi, cfr. SINIBALDUS FLISCUS, *Commentaria. Apparatus in V Libros Decretalium*, Frankfurt a.M. 1570 (rist. anast. Frankfurt a.M. 1968), fol. 457r: «Solus autem papa potest sanctos canonizare, quod ex eo apparet, quia cum constituatur omnibus fidelibus adorandum, et nullus omnibus praesit nisi papa, apparet quod solus papa hoc potest, nec valet si dicas quod saltem cuique debet esse licitum, quod in sua diocesi faciat, quia oratio eis facta debet esse communis, et ecclesia ubi debet venerari debet esse communis».

Perfette imperfezioni.
Santità e rivendicazioni papali nell'Italia centrale
intorno al 1252

Oltre ai processi di canonizzazione perfezionati, intorno alla metà del Duecento ve ne fu un buon numero che, invece, non giunse a compimento. Sebbene non sia oltremodo difficoltoso comprendere le ragioni per cui determinate santità furono insignite dal riconoscimento della sede apostolica, più problematico, e talora impossibile, è determinare con certezza i motivi che impedirono ad alcuni santi di pervenire al sommo onore degli altari. È forse opportuno tentare di porsi il problema in altro modo, senza ritenere che i processi di canonizzazione – definitivamente riservati alla sede apostolica nel *Liber Extra* del 1234 – “imperfetti” non possano, a loro modo, aver comunque rivestito una funzione nei vari contesti che assistettero all'oro avvio e svolgimento¹.

Se la realizzazione di un'inchiesta nei modi previsti dal processo romano-canonico, che modellava pure le canonizzazioni, già di per sé partecipava alla più generale affermazione della giustizia pontificia nell'Italia centrale, tali processi imperfetti potevano rivestire un qual-

¹ Sulle canonizzazioni, cfr. il “classico” A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988² (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241); per ulteriore bibliografia – anche sulla riserva papale del diritto di canonizzazione (X 3.45.1) – si veda R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella “christianitas” (1198-1302)*, Assisi-S. Maria degli Angeli 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 11); specificamente incentrato sul Duecento è M. GOODICH, “*Vita perfecta*”. *The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25).

che ruolo anche in relazione a scopi e obbiettivi indipendenti dall'ipotizzata valenza ultraterrena del culto dei santi?² Altrimenti detto: collaborarono pure i mezzi [712] "spirituali" a assicurare la preminenza pure di segno temporale della sede apostolica, nel caso specifico i processi di canonizzazione non perfezionati? Proprio l'occasione rappre-

² B. SCHIMMELPFENNIG, "Utriusque potestatis monarchia". Zur Durchsetzung der päpstlichen Hoheit im Kirchenstaat mittels des Strafrechts während des 13. Jahrhunderts, ora in ID., *Papsttum und Heilige. Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. v. G. KREUZER, S. WEIß, Neuried 2005, pp. 197-217. Sul processo romano-canonico e le canonizzazioni, si veda TH. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2004 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 28). Su documenti papali e canonizzazioni, O. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch*, Köln etc. 2005 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft, 9). A proposito di questi due libri, cfr. R. PACIOCCO, "Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto". La santità medievale tra processo romano-canonico e diplomazia pontificia, in *Collectanea franciscana*, 77 (2007), pp. 265-311; gli errori qui presenti sono dovuti al fatto che all'autore non è stato consentito di correggere le bozze di stampa; nella *Zusammenfassung*, *ibid.*, p. 311, appare come metodologicamente più saldo l'irenico lavoro di Krafft invece della più solida opera di Wetzstein. Sugli atti processuali, cfr. ora *Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter*, hrsg. v. S. LEPSIUS, TH. WETZSTEIN, Frankfurt a.M. 2008 (Rechtsprechung Materialien und Studien, 27). La funzionalità in ambito "temporale" risulta comunque acclarata in relazione alle canonizzazioni effettuate: oltre alle numerose indicazioni offerte in tal senso da VAUCHEZ, *La sainteté* cit., si veda anche la bibliografia menzionata in PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 329 s. Importanti, per il periodo precedente alla riserva papale del diritto di canonizzazione, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. v. J. PETERSOHN, Sigmaringen 1994 (Vorträge und Forschungen, 42), e U. SWINARSKI, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher, ca. 500-1200*, Bern 1991 (Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich, 78). Si leggano le fondamentali considerazioni di G. TABACCO, *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia*, ora in ID., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993 (Nuovo Medioevo, 44), pp. 305-31.

sentata dalla recente pubblicazione di un volume, il quale porge all'attenzione degli studiosi quanto è sopravvissuto degli atti per la mancata canonizzazione del frate minore Simone di Collazzone (†1250), si offre come opportuna per affrontare il problema in modo cronologicamente più circostanziato³: a cavaliere tra il nono e il decimo anno del pontificato di Innocenzo IV, ossia tra i mesi di maggio e luglio del 1252, poté questo processo, imperfetto dal punto di vista giudiziale, essere a suo modo perfetto?⁴ [713]

In una storia del papato di recente tradotta in italiano, si insiste in più punti e per diversi settori cronologici sulla “fissazione” dei pontefici per i territori centrali della penisola italiana, l'interesse per i quali avrebbe pesantemente condizionato – quasi una sorta di costituzionale strabismo – le decisioni e le linee generali dell'azione papale anche oltralpe⁵: ciò vale pure, e forse soprattutto, per il Duecento. È significativo che siffatta linea di tendenza sia rilevabile, oltre che nelle linee generali dell'attività pontificia, pure nell'esercizio di canonizzazioni mancate: durante questo secolo, dei ventidue processi non giunti a termine, ben quattordici riguardarono l'Italia centrale⁶. Durante il pontificato di Innocenzo IV sono in questione almeno quattro casi di santi centro-italiani, ossia Lorenzo processato a Subiaco, Rosa a Viterbo, Ambrogio da

³ E. MENESTÒ, *Simone da Collazzone francescano e il processo per la sua canonizzazione* (1252), Spoleto 2007 (Uomini e mondi medievali, 11); il presente saggio riprende quanto detto durante il mio intervento per la presentazione di questo volume (Collazzone, 20 ottobre 2007).

⁴ Cfr. LETIZIA PELLEGRINI, “*Negotium imperfectum*”: il processo per la canonizzazione di Ambrogio da Massa (O.M., Orvieto 1240), in *Società e storia*, XVII (1994), pp. 253-78, in part. p. 277, in relazione ad un altro santo minoritico, Ambrogio da Massa – del quale si parlerà in seguito – che avrebbe «assolto, pur “fallendo”, a tutta la sua funzione. Il processo per la sua canonizzazione ha prodotto storia, ha prodotto scelte e determinato eventi non nel momento in cui ha raggiunto il suo scopo “giuridico”, ma semplicemente nel momento in cui è “successo”». Per una visione d'insieme sul pontificato innocenziano e per la relativa bibliografia, cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Innocenzo IV*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 62, Roma 2004, pp. 435-40.

⁵ B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*, Roma 2006 (La corte dei papi, 16), in part. pp. 193 s., 291.

⁶ Cfr. VAUCHEZ, *La sainteté* cit. (nota 1), pp. 220-3, 231, 251-53; PELLEGRINI, *Negotium imperfectum* cit., p. 265 con nota 31.

Massa a Orvieto, Simone da Collazzone a Spoleto: tutti *negotia* non giunti a buon fine, al pari di altri che non coinvolsero tale territorio, ossia – a parte Giovanni Bono cui si accennerà tra breve – Agostino Erlendsson, Ildegarda di Bingen, Bruno di Würzburg e Margherita di Scozia⁷. Non di meno, rispetto all'ampiezza dei confini geografici della *christianitas* intesa, nella definizione del papa Fieschi, come «regimen unius personae»⁸, il fatto che la percentuale dei processi relativa all'Italia centrale sia piuttosto alta merita forse maggiore considerazione.

Prima di entrare nella sezione cronologica che ci interessa più da vicino, gli anni Cinquanta del Duecento, in particolare quelli successivi alla partenza di Innocenzo IV da Lione (1251), e prima di soffermarsi più minutamente su Rosa, Ambrogio e Simone, è però doveroso un seppur cursorio cenno ai casi relativi all'Italia centrale. Il processo sulla santità di Lorenzo di Subiaco fu avviato nel 1243, in concomitanza con un'attività di salvaguardia dei domini abbaziali – inclusi quelli sul confine con il [714] regno di Sicilia, «i quali potevano essere o un forte appoggio o un grave pericolo nella lotta contro Federico II» – coronata nel 1250 da «una furia epistolografica» mirante a difendere il monastero, affidato alle cure del legato papale Rinaldo d'Ostia, ed esauritasi solo dopo la morte dell'imperatore⁹. Verso la fine del pontificato di Gregorio IX, nel 1240, era stata aperta un'altra inchiesta per il certosino Oddone di Tagliacozzo, utile anche per sanare, a vantaggio di Montecassino, le

⁷ I processi per Ildegarda, Agostino e Bruno erano già stati aperti da Gregorio IX. Da Innocenzo IV furono canonizzati, com'è noto, Edmondo di Abingdon (1246), Guglielmo di St. Briec (1247), Pietro da Verona (1253) e Stanislao di Cracovia (1253). Su tali santi e sui relativi processi, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 79-98, con la bibliografia qui citata; *ibid.*, pp. 295-309, per la presunta, ma mai realizzata, canonizzazione di Margherita di Scozia.

⁸ Cfr. A. MELLONI, *Innocenza IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova 1990 (Testi e ricerche di scienze religiose, n.s., 4).

⁹ Per l'inchiesta su Lorenzo, per le relative e non inappuntabili edizioni, nonché sul rotolo processuale conservato in Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Archivum Arcis, Arm. I-XVIII, 3328, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 83-84 con nota 80. Per Subiaco, P. EGIDI, *Notizie storiche dell'abbazia durante il Medio Evo*, in *I monasteri di Subiaco*, I, Roma 1904, pp. 43-260, in part. pp. 114 s.; cfr. anche P. CAROSI, *Subiaco (Roma). SS. Silvestro, Benedetto e Scolastica*, in *Monasticon Italiae*, I: *Roma e Lazio*, Cesena 1981, pp. 174 s.; M. DELL'OMO, *Subiaco*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, München-Zürich, 1970, coll. 272-4.

discordie giurisdizionali tra il monastero dei SS. Cosma e Damiano e le pretese del federiciano Odorisio vescovo dei Marsi¹⁰. In precedenza, era stata coinvolta la santità di Raniero da Forcona, un personaggio dagli incerti contorni sia biografici che agiografici, con un'inchiesta voluta da Onorio III nel 1225, qualche anno prima che i forconesi inviassero ambasciatori a Gregorio IX per richiedere l'assoggettamento al demanio della Chiesa (1229)¹¹.

Gli ultimi due casi appena menzionati riguardano una zona di "confine" che si incuneava nella *Marsia*, un territorio percepito dal papato come immediatamente soggetto alla sede apostolica e teatro di scontri giurisdizionali fin dal costituirsi della monarchia normanna in Italia meridionale¹². Grazie all'applicazione di [715] vecchi istituti –

¹⁰ Sul personaggio, sulla documentazione processuale (Montecassino, Archivio della badia, Aula II, Caps. LXXIII, 8) e sul relativo contesto, si veda L. MOLININI, *Santità e rivendicazioni giurisdizionali nel processo romano-canonico su Oddone di Tagliacozzo. Con l'edizione del rotolo processuale del 1240*, in *Episcopati e monasteri a Penne e in Abruzzo (secc. XII-XIV). Esperienze storiche e storiografiche a confronto*, a cura di M. DEL MONTE, Napoli 2008 (Biblioteca di "Studi medievali e moderni". Sezione medievale, 5), pp. 277-376.

¹¹ *Mirificans misericordias suas* (1 ott. 1225); A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini, 1874-1875 (rist. an. Graz. 1957), II, p. 2097; cfr. Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 13, f. 89r. Le notizie biografiche e culturali su Raniero sono contraddittorie; il tutto sarebbe da studiare meglio, in collegamento con la prosopografia episcopale pre-aquilana. Per l'assoggettamento dei forconesi, cfr. lo studio citato alla nota 14 (T. DI CRESCENZO).

¹² Per *Marsia* si intende quel territorio comprendente gli episcopati dell'attuale Abruzzo e come tale definito in *Le Liber censuum de l'Église Romaine*, éd. L. FABRE, L. DUCHESNE, Paris 1910 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série), I, p. 243; II, pp. 104 s.; cfr. anche il *Provinciale* del 1230: M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894 (rist. anast. Aalen, 1959), p. 5. Si veda pure H.-J. SCHMIDT, *Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa*, Weimar 1999 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 37), in part. pp. 244-6. Sul concetto di confine nel medioevo, oltre al volume appena citato (*ibid.*, pp. 11-29), che davvero meriterebbe una traduzione italiana, cfr. C. SIEBER-LEHMANN, "Regna colore rubeo circumscripta". Überlegungen zur Geschichte weltlicher Herrschaftsgrenzen im Mittelalter, in *Grenze und Raumvorstellungen* (11.-

come quello della protezione apostolica per episcopati e monasteri, vieppiù trasformatosi in senso patrimoniale¹³ – e più in genere avvalendosi della supremazia raggiunta nel Duecento, il papato riuscì a guadagnare nella Marsia una posizione di tutto rilievo dopo la morte di Federico II (1250). Ordini mendicanti a parte, i quali pur ebbero un ruolo importante, monasteri ed episcopati divennero avamposti del potere pontificio che erosero, per vie traverse, anche i fondamenti patrimoniali del potere laico¹⁴.

20. Jh.). *Frontières et conception de l'espace (11^e-20^e siècles)*, hrsg. v. G.P. MARCHAL, Zürich 1996 (Clio Lucernensis, 3), pp. 79-91; si attende la pubblicazione degli Atti della giornata di Studi tenutasi il 20 gennaio 2006 presso l'Istituto Storico Germanico di Roma: *Römische Zentrale und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.* In relazione alla Marsia, oltre alla nota seguente, cfr. *Une region frontalière au Moyen Age. Les vallées du Turano et du Salto entre Sabine et Abruzzes*, éd. par E. HUBERT, Roma 2000 (Collection de l'École française de Rome, 263).

¹³ M. MACCARRONE, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, ora in ID., *Romana Ecclesia - Cathedra Petri*, a cura di P. ZERBI, R. VOLPINI, A. GALUZZI, Roma 1991 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 47), pp. 821-927, in part. pp. 846-848; per i quadri generali, nonostante appaia delimitato al solo territorio francese, cfr. L. FALKENSTEIN, *La papauté et les abbayes françaises aux XI^e et XII^e siècles. Exemption et protection apostolique*, Paris 1997 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques, 336).

¹⁴ Lo mostrano con estrema chiarezza, per il territorio in questione, l'attività di Pietro Capocci nel Regno all'indomani del Lionese I e, in particolare, il caso dell'erezione della sede episcopale di Atri, già cittadina facente parte del demanio regio ma incorporata «in temporalibus et spiritualibus» alla sede apostolica (1251), e poi l'impegno del cardinale Giovanni da Toledo (†1275) a intendere le chiese e i monasteri come al servizio del papato: cfr. T. DI CRESCENZO, *Gualterio vescovo di Penne (1264-1284/5). La Marsia e le sovranità in contesa*. Università degli Studi di Padova, Tesi di dottorato di ricerca in Storia del cristianesimo e delle Chiese (ciclo XVII) consegnata il 2 gennaio 2007, in part. pp. 93-7 (*limites*), 103 (Forcona), 109-30 (il caso atriano); di questo studio è prevista la pubblicazione entro breve tempo; sulla presenza del papato nella Marsia sono in preparazione altri lavori. Per lo sviluppo dei Mendicanti fino alla metà del XIII secolo, cfr. ora M.P. ALBERZONI, *Minori e Predicatori fino alla metà del Duecento*, in *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*, a cura di G. FESTA, Bologna 2007, pp. 51-119.

1. Negozi imperfetti nelle *Terre Ecclesie*

A partire dal pontificato di Innocenzo IV prese l'avvio un chiarimento concettuale e terminologico riguardante le *Terre Ecclesie*, come da allora vennero più spesso denominati i territori di diretta pertinenza romana, all'interno dei quali singole località e istituzioni potevano essere accolti nella *tuitio* e nella *protectio* della sede [716] apostolica. Questo avveniva avvalendosi talora di formule che, seppur tipiche dei privilegi per le istituzioni ecclesiastiche, erano comunque suscettibili di supportare rivendicazioni spesso indistinte, e perciò stesso in grado d'implicare competenze in tanto vari quanto adattabili ambiti di giurisdizione, non solo religiosa. L'iniziale ricorso a forme feudali, utilizzate in territorio laziale fin dalla metà del XII secolo e largamente praticate da Innocenzo III, si affievolì a vantaggio di altri tipi di sudditanza, visto che gli interlocutori furono sempre meno stirpi signorili e sempre più enti collettivi, i comuni. Per tutto il Duecento, e oltre, «la rappresentazione feudale della sovranità fu talvolta riaffermata attraverso l'equivalenza fra suddito e *fidelis*, o tramite l'enfasi posta sul rapporto di fedeltà e *devotio* che doveva vincolare alla sede apostolica gli abitanti dello Stato»: mediante una concezione del potere a tratti di tipo patrimoniale, per quanto connotata da una strutturale difficoltà a definirsi in senso territoriale, si andò consolidando una pluriforme e variegata rete di dominio – la sovranità papale poté, come già si è accennato, essere guadagnata in Italia centrale pure grazie all'affermazione della giustizia pontificia – dalla quale sarebbe scaturito quello che, ancor oggi, dagli storici viene definito “Stato della Chiesa” anche per l'età medievale¹⁵. Del resto, una commistione tra elementi temporali e

¹⁵ S. CAROCCI, “*Patrimonium beati Petri*” e “*fidelitas*”: continuità e innovazione nella concezione innocenziana dei domini pontifici, in *Innocenzo III. “Urbs et orbis”*. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), a cura di A. SOMMERLECHNER, Roma 2003 (Nuovi studi storici, 55), pp. 668-90, in part. 687 s. (la citazione a p. 688). Per opportune perplessità in relazione all'utilizzo del termine “Stato” in riferimento al medioevo, cfr. P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995, pp. 32-5.

spirituali, o meglio «fra linguaggio feudale e linguaggio religioso», è riscontrabile fin dal XII secolo nei formulari per il giuramento di fedeltà nei territori del Patrimonio di San Pietro¹⁶.

Dopo la morte di Federico II (1250) il papato si applicò, com'è risaputo, a imporre la sua autorità in Italia centrale, prima che, a sua volta, Manfredi non tentasse di guadagnarne il predominio. Dopo una lunga sosta a Lione, ove si era tenuto l'omonimo concilio che aveva scomunicato e deposto il re di Sicilia e imperatore con la celeberrima *Eger cui lenia*, Innocenzo IV tornò nella penisola italiana, subito saggiando e iniziando a risolvere i nodi problematici tra [717] la Chiesa di Roma e le città dell'Italia centrosettentrionale¹⁷: il 1252, allorché venne aperto il processo per Simone di Collazzone, fu insomma un anno chiave nella storia delle *Terre Ecclesie*. Che il pontefice abbia a lungo indugiato proprio a Perugia anche per osservare in quali modi si sarebbe concretizzato nell'Urbe il governo cittadino – per il quale nell'agosto del 1252 a Roma, ove pure si era approfittato dell'assenza di Innocenzo IV, fu richiesto l'invio da Bologna di Brancaleone degli Andalò – non è fatto casuale: la città umbra era ormai stabilmente legata al papato. Lodata dal pontefice per la «fidei puritas» e per la «devotionis sinceritas» nei riguardi della sua *mater*, la Chiesa di Roma, nell'ottobre del 1252 Perugia

¹⁶ S. CAROCCI, *Vassalli del papa. Note per la storia della feudalità pontificia (secoli XI-XVI)*, in *Studi sul medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. BARONE, L. CAPO, S. GASPARRI, Roma 2001 (I libri di Viella, 24), pp. 55-90, in part. p. 62.

¹⁷ D. WALEY, *The Papal State in the Thirteenth Century*, London 1961, p. 153; ID., *Lo Stato papale dal periodo feudale a Martino V*, in *Comuni e signorie nell'Italia nord-orientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche*, Lucca, Torino 1987 (Storia d'Italia UTET VII/2), pp. 229-320, in part. pp. 256-257; cfr. anche P. PARTNER, *The Lands of St Peter. The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, London 1972, pp. 257-259. Per la deposizione di Federico II, cfr. P. HERDE, *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Friedrich II. von 1245/46 ("Eger cui lenia")*, ora in ID., *Studien zur Papst- und Reichsgeschichte, zur Geschichte des Mittelmeerraumes und zum kanonischen Recht im Mittelalter*, I, Stuttgart 2002 (Peter Herde Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze, 2/1), pp. 217-76. Sul ritorno del papa in Italia, cfr. MELLONI, *Innocenzo IV cit.*, pp. 169-71.

ricevette un importante privilegio che impediva ai suoi abitanti di essere tratti in giudizio al di fuori della città¹⁸.

In seguito, Innocenzo IV si trasferì, per più mesi, dal 30 aprile al 6 ottobre di questo stesso anno, ad Assisi – ma, allorché fu nuovamente costretto ad allontanarsi da Roma, vi tornò anche nell'ultimo anno del suo pontificato, facendo qui restaurare a spese del comune la residenza pontificia, distrutta da Federico – ove dedicò solennemente a Francesco d'Assisi l'omonima basilica, dotandola di ulteriori privilegi indulgenziali, e insediò come vescovo il suo cappellano e biografo Niccolò da Calvi¹⁹. Anche prima dell'arrivo a Perugia, [718] il papa, nel suo itinerario per il ritorno a Roma – un itinerario del tutto differente rispetto a quello alla volta di Lione, che aveva connotato la sua “fuga” dall'Urbe all'inizio del pontificato – non trascurò di avvalersi della sua autorità per sottolineare sacralmente le tappe del suo cammino, chiamando in ausilio pure processi in materia di santità e consacrazioni di chiese e altari.

A Genova si era attivato per iniziative diplomatiche di rilievo con città lombarde, nel contesto delle quali era stata spedita il 17 giugno

¹⁸ *Tranquillitati vestre consulere* (3 ottobre 1252); Potthast, *Regesta* cit., n. 14731; A. THEINER, *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis. Recueil de documents pour servir à l'histoire du gouvernement temporel des états du Saint-Siège extraits des Archives du Vatican*, I, Roma 1861, p. 132 n. 245; cfr. SCHIMMELPFENNIG, *Utriusque potestatis* cit., p. 216; G. ERMINI, *La libertà comunale nello Stato della Chiesa. Da Innocenzo III all'Albornoz* (1198-1367), II: *L'amministrazione della giustizia*, ora in ID., *Scritti storico-giuridici*, a cura di O. CAPITANI, E. MENESTÒ, Spoleto 1997 (Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Collectanea, 9), pp. 353-447, in part. p. 427; WALEY, *The Papal State* cit., p. 157; S. NESSI, *Il ducato di Spoleto tra papato e impero al tempo di Federico II*, in *Il Ducato di Spoleto. Atti del 9° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto 27 settembre-2 ottobre 1982), Spoleto 1983, pp. 909-75, in part. pp. 933-4. Su Perugia, si vedano i due importanti volumi *Società e istituzioni dell'Italia comunale: l'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)* (Perugia, 6-9 novembre 1985), Perugia 1988.

¹⁹ PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., p. 263 con nota 85; cfr. anche D. WALEY, *Il ducato di Spoleto dagli Svevi all'Albornoz*, in *Il ducato di Spoleto* cit., pp. 189-203, in part. pp. 197 s.; NICOLAUS DE CARBIO, *Vita Innocentii IV*, ed. MELLONI, *Innocenzo IV* cit., pp. 284 s., 287 s. Per le indulgenze in genere, si veda la ristampa, con ricca bibliografia, del classico N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Mit einer Einleitung und einer Bibliographie v. TH. LENTES, Darmstadt 2000.

del 1251 la *commissio* per il processo di canonizzazione del mantovano Giovanni Bono in Vicenza (ove durante il pontificato di Onorio III era stato avviato un consimile *negotium* per il vescovo Giovanni Cacciafronte), un processo che seppur senza giungere a coronamento fu comunque costellato da richiami antiereticali, antifedericiani e filoromani²⁰. A Ferrara nell'ottobre del 1251 aveva consacrato le due recenti chiese dei Minori e dei Predicatori. A Bologna, nello stesso mese, altrettanto aveva fatto con la chiesa di S. Domenico, alla quale aveva largito una cospicua indulgenza; qui fu beneficiata anche la chiesa di S. Francesco, nella quale Innocenzo IV consacrò un altare alla Vergine e largì per l'occasione un anno e quaranta giorni di remissione penitenziale²¹.

Torniamo, però, alla sosta perugina: il papa decise di fermarsi in questa città il 5 novembre del 1251, e vi restò fino al 27 aprile [719] del 1253²². Qui fu raggiunto dalla notizia dell'uccisione di Pietro da Verona

²⁰ Sul processo – aperto con la *Dignas Domino referimus* (17 giugno 1251); POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14338 – cfr. GARDONI, “*Signa sanctitatis*” e “*signa notariorum*”. A proposito del processo di canonizzazione di Giovanni Bono (†1249), in *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del Seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), a cura di R. MICHETTI, Milano 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12), pp. 289-341, in part. pp. 300-4, con ulteriore bibliografia e osservazioni sul ruolo antezzeliniano di Vicenza; per il contesto, cfr. anche L. PAOLINI, I “buoni cristiani” dualisti nella pianura padana a metà del XIII secolo, in *Martire per la fede* cit., pp. 17-50, ove si sceglie di prescindere «dalla questione eresia/ghibellinismo (...), osservando semplicemente che il legame (...) favorì il radicamento ereticale» (*ibid.*, p. 21). Se talora sono rintracciabili connotazioni catare per alcuni gruppi della Valle Padana, anche per i territori dell'Italia centrale ci si avvaleva, per l'accusa di eresia, del termine “Patarini”, «eine häresiologische Leerformel»; cfr. SCHIMMELPFENNIG, *Utriusque potestatis* cit., p. 200. In questa sede, allorché si parlerà di “eresia” si eviterà di entrare nello specifico; per qualche titolo su eresia e politica, cfr. PAOLINI, I “buoni cristiani” cit., p. 21 nota 11. In relazione al Duecento sono ovviamente di utilizzo piuttosto difficoltoso pure “guelfo” e “ghibellino”; cfr. almeno G. TABACCO, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1979, pp. 316-30. Per una sintesi chiara ed efficace, cfr. J. OBERSTE, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt 2007 (Geschichte kompakt), con bibliografia.

²¹ PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., p. 262.

²² Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *La mobilità della curia romana nel secolo XIII. Riflessi locali*, in *Società e istituzioni* cit., pp. 155-278, in part. p. 235; cfr. ora ID., *Itineranza*

e si svolse celermente il relativo processo di canonizzazione, velocemente perfezionato, e furono trattati i processi che ora più ci interessano, tutti e tre svoltisi in località per così dire nevralgiche dei territori che si volevano soggetti alla sede apostolica: Viterbo, Spoleto e Orvieto.

2. Rosa, Simone e Ambrogio

Dopo un fallito assedio federiciano, durato fino al novembre del 1243, la situazione di Viterbo, allorché il papa si era imbarcato a Civitavecchia per Genova, era piuttosto problematica. Pur recuperata alla fedeltà romana dai cardinali Raniero Capocci – alla vigilia della partenza per Lione incaricato dell'amministrazione del Patrimonio di S. Pietro, del ducato di Spoleto e della Marca d'Ancona – e Ottone, la città permase in una situazione alquanto instabile, al punto di passare nuovamente dalla parte imperiale prima della morte di Raniero (†1250). Patteggiamenti prelusero certamente all'accordo del 1251 e alla redazione di uno statuto del 1251/52 recante norme sulla libertà d'elezione del podestà viterbese. Giunse infine il documento innocenziano del 17 aprile 1252, con il quale Viterbo veniva assolta dalla politica filofedericiano degli anni precedenti e accolta nuovamente sotto la protezione della sede apostolica²³. Proprio quest'accordo consentì l'esplicarsi di concrete attività di pacificazione urbana nel segno della Chiesa di Roma. A siffatte attività, anche volte a favorire il rientro degli esuli in città, partecipò pure il cappellano pontificio Ubaldo, inviato per «dirimere ogni controversia fra cittadini e prosciogliere la città e i capi ghibellini dalla scomunica e dall'interdetto»²⁴. [720]

pontificia. La mobilità della curia papale nel Lazio (secoli XII-XIII), a cura di S. CAROCCI, Roma 2003 (Nuovi studi storici, 61), pp. 3-78.

²³ N. KAMP, *Viterbo nella seconda metà del Duecento*. Relazione svolta al convegno di studio (Viterbo, 18-19-20 ottobre 1970), Viterbo s.a., pp. 23 ss.; ID., *Istituzioni comunali in Viterbo nel Medioevo*, I: *Consoli, podestà, balivi e capitani nei secoli XII e XIII*, Viterbo 1963, pp. 35 s. Per il documento, cfr. É. BERGER, *Les registres d'Innocent IV (1243-1254)*, Paris, 1884-1911 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série, 1), n. 5645; THEINER, *Codex cit.*, pp. 130 s., n. 240.

²⁴ G. SIGNORELLI, *Viterbo nella storia della Chiesa*, I, Viterbo 1907-1908, pp. 214 s.; sull'attività di Ubaldo, si vedano i documenti indicati da A. PAGANI, *Viterbo nei secoli XI-XIII. Spazio urbano e aristocrazia cittadina*, Manziana (RM) 2002, pp. 163 s.

Secondo quanto si desume dalla lettera papale *Sic in sanctis* per l'apertura del processo per la canonizzazione di Rosa, una penitente d'area francescana esiliata per aver "predicato" contro Federico II, per la *petitio* si impegnò il vescovo Scambio, viterbese ma già attivo nella cancelleria pontificia come *corrector* delle lettere papali²⁵. Questa *commissio*, datata al 25 novembre 1252 e indirizzata al priore domenicano di S. Maria in Gradi e all'arciprete di S. Sisto, è interessante non tanto perché qui per la prima volta compaia in relazione a un processo di

²⁵ *Sic in sanctis*; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14782; BERGER, *Les registres* cit., n. 6098; *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum*, cur. T. RIPOLL, A. BREMOND, I, Romae 1729, p. 21. Per Rosa da Viterbo è stata sottolineata da tempo la dipendenza da un programma di lotta «ghibellina e antiereticale»: cfr. A.M. VACCA, *La menta e la croce. Santa Rosa da Viterbo*, Roma 1982 (Biblioteca di cultura, 224), in part. pp. 131-49, ove però si afferma che con Rosa sarebbe in questione «una tipica santa dell'età comunale», il cui culto, fortunato anche per la connessione con «significativi elementi folklorici», s'identificherebbe in «una di quelle manifestazioni della volontà popolare di imporre propri santi, estranei alle gerarchie» (*ibid.*, pp. 134 s.). Ammesso che di radici "popolari" si possa parlare, ben più risalta l'uso che di tale santità si volle fare in ambito istituzionale con l'avvio stesso del processo di canonizzazione. Questo volume è stato contrastato con veemenza forse eccessiva da E. PIACENTINI, *Santa Rosa da Viterbo (biografia critica). La contromenta ovvero la fantastoria di Anna Maria Vacca*, Viterbo 1983. Per l'agiografia e i documenti relativi a Rosa, cfr. G. ABATE, *S. Rosa da Viterbo, terziaria francescana (1233-1251). Fonti storiche della vita e loro revisione critica*, in *Miscellanea francescana*, 52 (1952), pp. 113-278. Si veda anche A. BENVENUTI PAPI, *Una santa vedova*, in EAD., *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia sacra, 45), pp. 59-98; R. MINCUZZI, *Santa Rosa da Viterbo penitente del XIII secolo*, in *Analecta TOR*, 31 (2000), pp. 7-120, e soprattutto J.-C. MAIRE VIGUER, *Religione e politica nella propaganda pontificia (Italia comunale, prima metà del XIII secolo)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École Française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università di Trieste (Trieste, 2-5 marzo 1993), a cura di P. CAMMAROSANO, Roma 1994, pp. 65-83, in part. pp. 71-3. Si è dedicato al problema della predicazione femminile sulla base dell'agiografia legata a Rosa D.N. PRYDS, *Proclaiming Sanctity through Proscribed Acts: The Case of Rose of Viterbo*, in *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, ed. by B.M. KIENZLE, P.J. WALKER, Berkeley CA-Los Angeles CA-London 1998, pp. 159-72.

canonizzazione la clausola «non obstante», necessaria perché Gregorio IX aveva concesso ai frati Predicatori e ai Frati Minori di non prendere parte a qualsivoglia genere di processo²⁶. Bensì per notare [721] quanto forti dovessero essere le tensioni in relazione a questo *negotium*, visto che nella lettera papale si accenna alla possibilità che la santità di Rosa potesse essere soggetta a critiche da parte di fazioni – dipinte come ereticali²⁷ – a lei avverse, tacitate con l’invocazione alla tradizionale *maturitas* che doveva essere applicata in tal genere di *negotia*, la *veritas* dei quali era garantita dall’applicazione stessa del processo romano-canonico²⁸.

²⁶ POTTHAST, *Regesta* cit., nn. 8167 (a. 1228, per i frati Predicatori), 10105 (a. 1236, per i Frati Minori). Sulla clausola «non obstante», cfr. P. HERDE, “*Audientia litterarum contradictarum*”. *Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1970 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 31-32), I, pp. 192, 201; II, pp. 30, 97-9; per le origini e per le trasformazioni di tale formula, che mirava a sanare le contraddizioni tra i rescritti papali, cfr. B. MEDUNA, *Studien zum Formular der päpstlichen Justizbriefe von Alexander III. bis Innocenz III. (1159-1216): Die “non obstantibus”-Formel*, Wien 1989 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 536), pp. 156-69.

²⁷ È proprio in tale contesto che il tema dell’eresia risulta estremamente delicato, visto che la relativa legislazione – proprio partendo dai problemi del papato con Viterbo, uno tra i primi oggetti della politica di recupero di assimilazione al patrimonio di S. Pietro, erano state pubblicate le decretali *Vergentis* e *Si adversus nos*, entrambe accolte nel gregoriano *Liber Extra* (X 5.7.10-11) – condizionò l’intera normativa della chiesa universale, e in modo pesante, anche in considerazione dei riflessi patrimoniali indotti dalle ingiunzioni di confisca dei beni degli eretici; cfr. SCHIMMELPFENNIG, *Utriusque potestatis* cit., pp. 200 s.

²⁸ *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum* cit., p. 21: «Nos igitur (...), cum in re tam profundi iudicii, tanta expediat maturitatis cautela procedi, ut his qui perversitatis heretice fermento corrupti, loqui audent mala de bonis, et in electis pingere maculam, ut ecclesie sponse Christi species decoloretur in membris, nullus insultandi fidelibus aditus relinquatur, discretioni vestre (...) per apostolica scripta mandamus, quatenus super ipsius Rose vita, et miraculis, testes fide dignos, atque legitimos, quos undecunque produci contigerit, coram vobis legitime recipere (...) curetis». A proposito del processo romano-canonico quale strumento per giungere alla *veritas* in differenti ambiti d’indagine, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., in part. pp. 144-53.

Gli atti del processo per Rosa «ex negligentia et calamitate» dovettero andare probabilmente combusti nell'incendio del monastero delle Clarisse (1410), nel quale il corpo della santa era stato traslato per ordine di Alessandro IV e ove probabilmente poté finire la documentazione relativa all'apertura del processo di canonizzazione e all'inchiesta²⁹. Certo è che il pontefice prese le parti della *religio* più solidamente costituita, quella poi confluita nell'Ordine clariano, a discapito della nuova fondazione monastica femminile voluta dal sacerdote Capotosto. Il fatto che il processo non fosse giunto a buon fine non rappresentò un ostacolo insormontabile per il culto di Rosa, visto che, nel contesto del riassorbimento di quest'ultimo da parte della fondazione legata alle «pauperes dominae», il papato, pur avversando il “monastero di S. Rosa” che accoglieva le spoglie mortali della santa, acconsentì al trasferimento del corpo presso le Damianite³⁰.

Daniel Waley ha collocato l'inizio di un altro periodo della storia del Ducato spoletino proprio in corrispondenza degli anni |722| 1250/52, allorché iniziò per Spoleto un periodo di dominazione papale³¹. Dopo una politica di privilegiamento perseguita dal già menzionato cardinal Raniero, il 28 novembre 1251 si giunse a una pacificazione del comune all'ombra della potestà ecclesiastica romana, rappresentata dal frate Orlandino dell'Ordine dei Predicatori, una pacificazione registrata in una *carta publica* di fattura notarile nella quale le *partes* cittadine dichiararono di volersi fondere, al fine di trasformarsi in un «unum commune» per sempre assoggettato al *dominium* pontificio e alla *fidelitas* per la sede apostolica, «ad mandatum domini Innocentii pape quarti et suorum fratrum cardinalium»³².

La richiesta per la canonizzazione di Simone da Collazzone si situa nel clima della generale pacificazione di Spoleto, lo stesso contesto

²⁹ Cfr. SIGNORELLI, *Viterbo* cit., p. 223 con nota 23.

³⁰ Cfr. ABATE, *S. Rosa* cit., pp. 268-72, con l'edizione dei tre documenti in questione: *Dilecte nobis in* (9.9.1253); *Personis que mundo* (27 febbraio 1255); *Sua nobis dilecte* (28 giugno 1255); i tre documenti mancano in POTTHAST, *Regesta* cit.

³¹ WALEY, *Il Ducato* cit., pp. 193 s.

³² A. SANI, *Documenti storici inediti in sussidio allo studio delle memorie umbre*, Foligno 1879, p. 293; cfr. anche E. SESTAN, *Il comune di Spoleto tra i comuni italiani*, in *Il ducato di Spoleto* cit., pp. 149-88, in part. pp. 180, 182 s.

in cui prendono piede e vieppiù si consolidano, anche grazie ad un'accorta politica indulgenziale, gli insediamenti dei Mendicanti in questa città, ove, tra l'altro, nel 1232 era stata celebrata la canonizzazione di Antonio di Padova³³. Meno di tre mesi dopo la pubblicazione della *commissio* del 24 aprile 1252 per l'avvio del processo – nella quale per la prima volta la «fama sanctitatis» figura quale necessario presupposto per la conduzione dell'inchiesta³⁴ – il papa intervenne con la *Litteras nostras* per consentire la prosecuzione dell'inchiesta, acché «ne forte propter hoc huiusmodi negotium remaneat imperfectum», un motivo che si affaccerà anche nel processo per Ambrogio da Massa³⁵. [723]

L'interesse riguardo al processo per Simone emerge ragionando sulle preferenze del papa Fieschi in materia di procedura processuale: l'istruzione «personaliter accedentes», la quale consentiva ai componenti della commissione d'inchiesta incaricata di occuparsi del processo locale e che è possibile riscontrare nelle *commissiones* pre-innocenziane, risulta assente da tutte quelle relative a processi giunti a buon fine. Con ogni probabilità, le ragioni della scomparsa di questa istruzione possono

³³ M. SENSI, *Gli Ordini mendicanti a Spoleto*, *ibid.*, pp. 429-485, in part. pp. 435-7. Per i dati bioagiografici su Simone, cfr. MENESTÒ, *Simone* cit., pp. 6-18.

³⁴ PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 90-91 (con bibliografia). Cfr. *Ex parte dilectorum*; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14569; J.H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum*, I, Romae MDCCXLIX (rist. an. Assisi 1983), pp. 606 s. Lo stesso giorno fu inoltrata, separatamente da questa *littera*, la *Testes legitimi* (o *legitimos*), spedita per la prima volta nel 1232, in occasione del processo per Elisabetta di Turingia; su questa *forma interrogandi*, utilizzata pure per Rosa da Viterbo e Ambrogio da Massa, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 57-9; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14568; SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., I, pp. 606 s. In MENESTÒ, *Simone* cit., pp. 61 s., il testo della *Ex parte dilectorum* è ripreso dallo Sbaraglia; esso è però presente nei registri papali: cfr. BERGER, *Les registres* cit., n. 5769; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 22, n. 331, f. 167r; su ciò, come pure sull'interessante rotolo (Spoleto, Archivio di Stato, fondo Archivio storico comunale, pergamene, 26; cfr. MENESTÒ, *Simone* cit., pp. 49, 64-74) recante il risultato dell'esame delle testimonianze e perciò da ritenersi *non* collegato alla fase locale del processo, mi soffermerò in una recensione che sarà pubblicata in *Collectanea franciscana*.

³⁵ *Litteras nostras* (10 luglio 1252); POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14659; SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, I, cit., pp. 619 s.; MENESTÒ, *Simone* cit., pp. 62 s.; il documento manca nel registro papale. Per Ambrogio, cfr. più avanti, nota 45.

essere colte in un commento alla decretale *Conquestus* (X 2.2.16) di Gregorio IX contenuto nell'*Apparatus* di Innocenzo IV, come pure nella costituzione *Praesenti* del Concilio lionese I (cost. 2), poi ripresa nella *Collectiones* I e III del papa Fieschi: i processi si sarebbero dovuti svolgere in luoghi adatti a garantire la solennità dell'inchiesta e la possibilità di disporre degli eventualmente necessari consigli legali³⁶. Questi principi risultarono nei fatti disattesi, perché con la *Litteras nostras* si derogò a essi e, nell'impossibilità per i membri della commissione di accedere personalmente «propter guerras et alia impedimenta legitima» nei vari luoghi in cui si diceva che il santo frate minore avesse operato miracoli, si consentì di subdelegare l'inchiesta «episcopis vel abbatibus Cisterciensis Ordinis, seu prioribus Ordinis Praedicatorum illarum partium»³⁷.

In Orvieto la resistenza anti-sveva era stata solo passiva. Era però stata coronata da un accordo del 1251 con il vicario imperiale, un accordo che le aveva certo consentito di acquisire nuovi territori, ma al quale era conseguito l'interdetto, comminato da Innocenzo IV³⁸. Nel 1252 la città era però riuscita a guadagnarsi le lodi del papa, perché si ritenne che «in tempore tempestatis» essa |724| non si fosse sottratta, nonostante tutto, alla fedeltà alla Chiesa di Roma: in effetti, come è stato rimarcato, si trattava di «a compliment to the sagacity of the

³⁶ SINIBALDUS FLISCUS, *Commentaria. Apparatus in V Libros Decretalium*, Frankfurt a.M. 1570 (rist. anast. Frankfurt a.M. 1968), f. 214v; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1996, p. 284; cfr. pure J.A. CANTINI - CH. LEFEBVRE, *Sinibalde dei Fieschi*, in *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1935-1965, VII, coll. 1029-62, in part. col. 1040 (CH. LEFEBVRE).

³⁷ SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, I, cit., p. 620; cfr. MENESTÒ, *Simone* cit., pp. 62-63. Le *subdelegationes* si affacciarono per la prima volta nei processi di canonizzazione per l'inchiesta di Ugo di Lincoln durante il pontificato di Onorio III, nel 1219; una *subdelegatio* più celebre è quella dei commissari bolognesi per lo svolgimento dell'inchiesta su Domenico di Caleruega a Tolosa: PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 43, 72-73; in questi casi l'iniziativa aveva però preso le mosse dalla commissione d'inchiesta e non dal papa.

³⁸ D. WALEY, *Medieval Orvieto. The Political History of an Italian City-State, 1157-1334*, Cambridge 1952 (trad. ital. Roma 1985), p. 35.

commune's rulers during the period, if not to their plain dealing»³⁹. Il processo per Ambrogio da Massa era stato aperto da Gregorio IX in prima istanza nel 1240, in corrispondenza del trasferimento dei Francescani all'interno della città: con una lancia in resta acuminata, grazie alla santità di Ambrogio, anche dal punto di vista agiografico, proprio in un momento di rinnovata tensione tra la sede apostolica e il comune orvietano⁴⁰. I contrasti, dovuti all'espansione della città verso il contado, erano di vecchia data. È sufficiente rammentare che già Innocenzo III aveva lanciato l'interdetto su Orvieto nel 1196 per i diritti sul castello di Acquapendente, con una vicenda tinta di esacerbate connotazioni ereticali, culminata nell'uccisione nel 1199 del rettore inviato dal papa, Pietro Parenzo⁴¹.

Nel dicembre del 1250 fu Innocenzo IV a sollecitare da Lione la commissione d'inchiesta per il processo sulla santità di Ambrogio con la *Grata nobis admodum*: il papa scrisse ai commissari, incaricandoli di procedere nuovamente all'interrogazione dei testimoni, sia perché non erano stati rispettati gli *interrogatoria Testes legitimi*, ora nuovamente inoltrati, sia per la presenza di un «defectus solemnitatis» della precedente inchiesta: ciò in una *littera* in cui l'eresia spicca quale nemico più

³⁹ *Ibid.*, p. 33; cfr. anche PARTNER, *The Lands* cit., pp. 257 s.

⁴⁰ PELLEGRINI, *Negotium imperfectum* cit., pp. 263-71.

⁴¹ WALEY, *Medieval Orvieto* cit., non ha manifestato alcun dubbio a proposito del ruolo dell'eresia; per Pietro Parenzo e l'eresia in Orvieto, cfr. la messa a punto di O. CAPITANI, *Patari in Umbria: lo "status quaestionis" nella recente storiografia*, in *Bollettino dell'Istituto storico artistico orvietano*, 39 (1983, ma 1988), pp. 37-54, ove lo studioso ha rimarcato la necessità di affrontare la lettura della *Legenda* o *Passio* del Parenzo «da un punto di vista orvietano, non romano» (*ibid.*, p. 42); qui, contro un precedente intervento di M. Maccarrone, si accantona la possibilità che nella città, in questa occasione, si possa rintracciare una prima applicazione della decretale *Vergentis* (X 5.7.10). Sull'eresia in Orvieto e sul Parenzo, cfr. anche G.G. MERLO, *Tensioni religiose agli inizi del Duecento*, ora in *Id.*, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo*, Assisi 1991 (Medioevo francescano. Saggi, 2), pp. 55 s.; PELLEGRINI, *Negotium imperfectum* cit., p. 266. Inoltre, con un'eccessiva sottolineatura delle valenze ereticali, cfr. D. WEBB, *The Pope and the Cities: Anticlericalism and Heresy in Innocent III's Italy*, in *The Church and Sovereignty c. 590-1218. Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. by D. WOOD, Oxford 1991 (Studies in Church History. Subsidia, 9), pp. 135-52, in part. pp. 140-141; C. LANSING, *Power & Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York-Oxford 1998, pp. 23-41.

pericoloso e prominente, un avversario che in questo caso parrebbe da doversi interpretare non solo e non tanto in senso dottrinale, bensì come una forma dissenso nei riguardi della sede apostolica e della sua sovranità, suscettibile di coagularsi [725] anche attorno a nodi “religiosi” invisibili alla Chiesa di Roma⁴². Pochi anni prima si erano qui registrate altre violenze, perpetrate ai danni dell’inquisitore domenicano incaricato dal papa, Ruggero Calcagni (1248), mentre problemi di ugual segno si sarebbero prodotti pure in anni seguenti⁴³. In questo senso, in relazione al processo per Ambrogio, e a parte i problemi sollevati dalla mancata osservazione della *Testes legitimi*, un rilievo particolare riveste l’insistenza sulla necessaria pubblica solennità dell’inchiesta, con l’indispensabile validazione notarile degli atti processuali e, nella sostanza, della santità del frate minore⁴⁴.

Due anni dopo, nel nostro anno-chiave 1252 e sempre da Perugia, il papa tornò a occuparsi del caso di Ambrogio per le difficoltà incontrate dai commissari d’inchiesta e, «ne forte propter hoc huiusmodi negotium remaneat imperfectum», inviò altre istruzioni con la *Litteras*

⁴² *Grata nobis admodum* (2 dicembre 1250); POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14124; BERGER, *Les registres* cit., n. 4938; SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, I, cit., pp. 561-3, in part. p. 562: «Quantalibet nempe ipsorum testium dicta privata credulitatis fide nitantur, tamen ob solemnitate in quibusdam omissae defectum illa auctoritatem plenarie non praeferunt publicae notionis, quae ad ostruendum iniquorum ora, a quibus etiam indubitata veritatis integritas invade laceratur, erat in assertione tanti negotii, flagrantis lucem perspicuam inviolabilis certitudinis requirenda. Porro in re tam profundi iudicii tanta expedit maturitatis cautela procedi, ut his, qui pravitatis haereticae fermento corrupti loqui audent mala de bonis, et in electis pingere maculam, quae Christi sponsae species decoloretur in membris, nullus insultandi fidelibus aditus relinquatur». È mia intenzione approntare quanto prima l’edizione del rotolo processuale per Ambrogio (Orvieto, Sezione di Archivio di Stato, Diplomatico comunale, R 3), ora disponibile solo in AA.SS. *Novembris*, IV, pp. 571-608. Non vi è traccia della seconda inchiesta; cfr. PELLEGRINI, *Negotium imperfectum* cit., p. 256.

⁴³ *Ibid.*, p. 267; cfr. anche MARIANO D’ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, I: *Il Duecento*, Roma 1986 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 31), p. 119.

⁴⁴ PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., p. 152; a proposito dei notai nelle canonizzazioni cfr. *ibid.*, pp. 48s., 83s., con la bibliografia qui citata; su notai e santità, cfr. *Notai, miracoli* cit.

nostras vobis, identiche a quelle inoltrate – di cui già si è detto – per Simone da Collazzone: «propter guerras et alia impedimenta legitima» si concedeva la facoltà di subdelegare, «extra civitatem Urbevetanam», vescovi, abati cistercensi e priori domenicani per lo svolgimento dell'inchiesta sui miracoli del santo⁴⁵. Non terminò qui la parabola della santità di Ambrogio, ed è necessario giungere ai primi anni del pontificato di Alessandro IV, nel giugno del 1257, perché in un'iniziativa di questo papa a vantaggio del culto del santo sia possibile intravedere un'interessante particolarità: come sarebbe [726] avvenuto con Rosa, seppur in forme diverse, il culto del santo frate minore avrebbe comunque trovato un riconoscimento della sede apostolica. Certo, non fu realizzata una canonizzazione, ma Alessandro IV autorizzò una traslazione, ciò che, già di per sé, rappresentò allora una particolarità e oggi una difficoltà per chi voglia avvalersi di uno schema basato su coerenza e ininterrotte progressioni per tracciare lo sviluppo della storia delle canonizzazioni papali⁴⁶. Ma il caso di Ambrogio è contraddistinto da un'altra caratteristica, ancor più rilevante e che rappresenta un *unicum*: la traslazione del corpo venne realizzata in modo solenne nonostante l'interdetto che colpiva la città. Per concessione del papa, si restituiva agli orvietani la possibilità di partecipare in quel giorno alle funzioni liturgiche, con una sottolineatura della magnanimità della sede apostolica nel segno del culto di un santo frate minore; una magnanimità che riproduceva schemi praticati, in più larga scala, anni addietro – ad esempio a

⁴⁵ *Litteras nostras vobis* (24 marzo 1252), POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14538; SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, I, cit., p. 599. Ambrogio, come avviene anche per Simone (cfr. sopra, nota 37), viene definito *beatus* in questo documento.

⁴⁶ *Intelleximus corpus bone* (14 luglio 1257); POTTHAST, *Regesta* cit., n. 16884; J.H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum*, II, Romae MDCCLXI (rist. an. Assisi 1983), p. 83. Cfr. VAUCHEZ, *La sainteté* cit., p. 81 nota 27; R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (*Collectio Assisiensis*, 20), p. 77; ID., *Canonizzazioni* cit., p. 103; PELLEGRINI, *Negotium imperfectum* cit., p. 257; KRAFFT, *Papsturkunde* cit., p. 428 nota 9 (allorché sopra si accenna a coerenza e ininterrotte progressioni è a quest'ultimo volume che si fa riferimento).

Padova con la canonizzazione di Antonio da Lisbona – e che inevitabilmente tendeva a pacificare e compattare la cittadinanza tutta all’ombra della Chiesa di Roma⁴⁷.

Negozi imperfetti, allora. Ma questi processi di canonizzazione, pur non giunti a buon fine, ebbero anche la funzione di sottolineare la presenza – salvifica se vogliamo, certo, ma non |727| esclusivamente tale – della sede apostolica per mezzo del culto dei santi. Molti, come si è visto, sono gli indicatori e gli indizi in tal senso in relazione alle *terre Ecclesie*, e non solo. In Italia centrale il culto dei santi contribuì pure, mediatamente e mediaticamente, alla saldezza del dominio temporale della sede apostolica. Uno dei nodi più difficili da sciogliere è proprio la reciprocità e la circolarità spesso individuabili, come in un gioco di specchi, tra iniziative di ambito ecclesiastico e bisogni dominativi della Chiesa di Roma.

⁴⁷ SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, II, cit., p. 599: «Nos etiam de gratia speciali concedimus, ut die translationis eiusdem dumtaxat possit divinum officium in loco dictorum fratrum, excommunicatis exclusis, solemniter celebrari, interdicto, cui terra illa supponitur, non obstante»; cfr. anche B. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, Paderborn 1927, p. 58. In relazione ad Antonio, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni* cit., pp. 70, 258 s. (con ulteriore bibliografia). Dal 1255, anche nella vigilia e durante l’ottava delle festività di Francesco, Antonio e Chiara nelle chiese minoritiche si poté celebrare messa insieme ad altri religiosi e al clero secolare; cfr. *Pro reverentia beati* (30 giugno 1255), POTTHAST, *Regesta* cit., n. 15961; SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, II, cit., p. 63; il privilegio fu reiterato dopo sei anni, il 21 marzo 1261; cfr. POTTHAST, *Regesta* cit., n. 18071; SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, II, cit., pp. 417 s. Tale documento fu pubblicato anche per i frati Predicatori, in connessione alle festività di Pietro da Verona e Domenico.

Un'agiografia senza tempo.
Rieti e la custodia francescana reatina
nei secoli XIII e XIV

Intorno al 1230 Tommaso da Celano compose la prima biografia ufficiale di Francesco d'Assisi, commissionata dallo stesso papa Gregorio IX e denominata appunto *Vita prima*. Nel volgere di qualche anno, però, questo scritto dovette risultare inadeguato alle esigenze dei frati e si affermò così l'esigenza di una nuova vita che descrivesse in altro modo la vicenda biografica del santo: ciò fu all'origine del mandato di raccogliere «i miracoli ed i fatti prodigiosi del beatissimo padre Francesco» rivolto ai frati dal ministro generale Crescenzo da Iesi in occasione del capitolo generale di Genova del 1244¹. Tra le risultanze agiografiche di questa ingiunzione ufficiale – altre ve ne saranno, come si vedrà – per la raccolta di materiale agiografico vi fu la *Vita secunda*, scritta, sempre da Tommaso da Celano, negli anni 1246-47, utilizzando appunto le notizie confluite nelle mani del ministro generale dell'Ordine francescano. A soddisfare la richiesta di Crescenzo da Iesi e all'aggiunta dei nuovi episodi narrati nella *Vita secunda* contribuirono anche tre *socii*, tre compagni di Francesco: Leone, Rufino ed Angelo, come si apprende da un documento utilizatissimo da quanti hanno studiato il complesso problema delle biografie francescane e il francescanesimo del secolo XIII, la *Lettera di Greccio*, così detta dal suo luogo di composizione e di invio, riportato nella datazione topica che la conclude assieme alla datazione cronica, l'11 agosto 1246, *Lettera* che fu allegata ad accompagnamento delle memorie scritte inviate al ministro generale.

¹ *Lettera di Greccio*, in TH. DESBONNETS, *Legenda trium sociorum. Edition critique*, in *Archivum franciscanum historicum*, 67 (1984), pp. 38-144: p. 89; cfr. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas 1897 (Analecta Franciscana, 3), p. 262.

I ricordi inviati da Greccio da Leone, Rufino ed Angelo traevano la loro autorevolezza dal fatto che i loro “autori” erano stati a diretto contatto con Francesco, un privilegio che nel 1246 solo un limitatissimo numero di frati poteva vantare. E, nel loro caso, l'autorevolezza era grande, anche se per questi tre *socii* non si trattò poi di un contatto durato ininterrottamente dalla conversione fino alla morte del santo di Assisi, dal momento che sia i mittenti della *Lettera* [211b] di Greccio, sia gli altri *socii* qui menzionati come latori di testimonianze orali – a parte Filippo, Bernardo ed Egidio –, non avevano fatto parte del gruppo dei primi *fratres*, i primi “fratelli” riunitisi intorno a Francesco, e non potevano perciò essere stati testimoni diretti di tutto quanto si erano proposti di tramandare ai loro confratelli². Lo stesso frate Leone, intimamente legato al santo di Assisi e suo amanuense, che redasse la *Lettera* in un linguaggio forbito e ben addentro ai canoni espressivi propri degli scrittori ecclesiastici³, si unì a Francesco solo dopo l'approvazione del «proposito di vita» francescano – una sorta di embrione delle future Regole del 1221 e del 1223 – da parte di Innocenzo III nel 1209/10⁴. Comunque, tre *socii*, per limitare il discorso ai firmatari della *Lettera*, che proprio in essa rammentavano la loro consuetudine di rapporto con il santo e, in virtù di tale consuetudine, sentivano forse di poter offrire ricordi di cui non si sarebbe potuto non tenere conto. Le loro stesse parole hanno a tal proposito significative sfumature: noi compagni «qui secum» – con Francesco, appunto – «licet indigni fuimus diutius conversati»⁵.

² LUIGI PELLEGRINI, *Storia e geografia del “reclutamento” francescano della prima generazione*, in *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale di studi (Assisi 17-18-19 ottobre 1991), Spoleto 1992 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 2), pp. 3-29: pp. 12 s.

³ Si rammenti la perizia letteraria di fra Leone e la sua bella semigotica libreria tramandataci nella *chartula* contenente la benedizione autografa di Francesco conservata nel tesoro della basilica di Assisi.

⁴ E. MENESTÓ, *Leone e i compagni di Assisi*, in *I compagni di Francesco* cit., pp. 31-58: p. 44.

⁵ *Lettera di Greccio* cit., p. 89.

Quel *diutius*, tradotto talora con «più a lungo», dando per scontato un secondo termine di paragone che nel testo non esiste⁶, potrebbe essere reso con «abbastanza a lungo». Non tanto per attribuire ai firmatari della *Lettera* la consapevolezza – che forse non ebbero o non furono interessati ad avere, almeno in questa circostanza – di non appartenere al gruppo dei *fratres* della prima ora del francescanesimo, bensì per far notare che pure il ricordo del rapporto diretto con Francesco nella *Lettera di Greccio* non fu utilizzato per privilegiare le loro testimonianze rispetto a quanto già scritto da Tommaso da Celano. Del resto, ciò era pienamente coerente con la volontà – desumibile con chiarezza dalla *Lettera* stessa – di non polemizzare con il preesistente materiale agiografico e di non proporre notizie “alternative” che entrassero in concorrenza con quelle ormai [211c] divenute ufficiali. Almeno nei propositi di Leone, Angelo e Rufino, e indipendentemente dai futuri sviluppi, veniva così eliminato il rischio che le nuove testimonianze si sovrapponevano ai ricordi affermati, poiché dalle prime venivano per scelta esclusi gli episodi già narrati nella *Vita prima*⁷. «Siamo vissuti abbastanza a lungo con lui», si afferma allora nella *Lettera*, per presentare altri ricordi.

Non era il caso di ricordare il ruolo e la rilevanza della *Lettera di Greccio* e delle testimonianze scritte ad essa allegate nel contesto del problema della genealogia delle biografie del santo d'Assisi successive alla *Vita prima*, ma le considerazioni sopra svolte sono di una qualche utilità per riflettere sul fatto che tale scritto proprio da Greccio venne inoltrato. Un *locus* francescano di rilievo per il nostro discorso, un con una spiccata impronta eremitica, attestata già dalla *Vita secunda* di Tommaso da Celano⁸. Non molto distante da Assisi, il centro d'irradiazione della *religio* francescana con la sua ricca basilica di S. Francesco e “capitale” religiosa di un Ordine ben radicato nella società e nelle istituzioni ecclesiastiche di quegli anni. Da parte di Leone, Rufino e Angelo non fu forse casuale la scelta di soggiornare a Greccio, una località significativa anche per essere divenuta – per così dire – la nuova Betlemme, dove,

⁶ *Fonti francescane. Scritti e biografie di s. Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di s. Chiara d'Assisi*, Assisi 1978, p. 535.

⁷ *Lettera di Greccio* cit., p. 89.

⁸ LUIGI PELLEGRINI, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale [della S.I.S.F.]* (Assisi 15-17 ottobre 1976), Assisi 1977, pp. 279-313: p. 302.

con la rappresentazione del presepio, Cristo era nato ancora una volta grazie a Francesco⁹, avvenimento che la rendeva luogo di devozione e di culto, e che le attribuiva – tra numerosi altri insediamenti – uno statuto particolare, paragonabile per sacralità alla Verna, ove Francesco aveva ricevuto le stimmate.

Certo località francescana di tipologia eremitica e polo di devozione e di culto, Greccio rivestiva anche altre funzioni se è vero – come pare sia – che proprio da questo romitorio venne inoltrata la *Lettera* dell'11 agosto 1246. Sia la *Lettera* sia i ricordi allegati proprio qui erano stati scritti e da qui recapitati al vertice istituzionale [215a] dell'Ordine, per essere messi a disposizione degli agiografi francescani quale importante parte del materiale biografico utilizzato nella compilazione delle *vitae* di Francesco composte dopo il 1246¹⁰. Greccio, alla fine della prima metà del secolo XIII, può allora essere considerata pure un centro di scrittura e diffusione di notizie agiografiche. Ma anche una località che aveva visto riunirsi i depositari di ricordi legati a Francesco e agli inizi del francescanesimo. Così, questo eremo poté essere ritenuto il luogo nel quale si sarebbero ritirati gli attori di esperienze religiose che avevano avuto una loro propria capacità di incidere sul o di cooperare con il corso degli eventi dei primi tempi francescani, ma che ora venivano o si erano collocati ai margini delle attività pastorali e delle funzioni ecclesiastiche che l'Ordine era andato via via assumendo. Esaurita la loro funzione nel contesto che le aveva viste nascere ed affermarsi, tali esperienze si ripiegavano su sé stesse per divenire testimonianze di un passato sentito come tappa del “provvidenziale” sviluppo e della a Dio gradita affermazione istituzionale dell'Ordine francescano. In sostanza un romitorio ove si custodivano sante memorie e si erano raccolte sante esperienze, mai fino a questo momento in aperta rottura con l'Ordine e con la sua gerarchia.

⁹ F. CARDINI, “Nella presenza del soldan superba”. Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento dell'idea di crociata, in *Studi francescani*, 71 (1974), pp. 199-250: pp. 231, 240 s.

¹⁰ La tradizione manoscritta ha tramandato la *Lettera* di Greccio assieme alla *Legenda trium sociorum*, ma questo non risolve definitivamente il problema di quale contenuto e forma letteraria avessero le testimonianze inoltrate da Greccio: numerosi gli studiosi che si sono occupati del problema.

Ciò avvenne anche nel caso di Giovanni da Parma, qui ritiratosi dopo la triste conclusione del suo generalato nel 1257, appurata la sua connivenza con le idee di Gioacchino da Fiore: a Greccio già era stato solito abitare, ma l'eremo dopo il 1257 divenne quasi – come è stato detto – il «luogo del suo esilio»¹¹, mitigato comunque dalle visite dei confratelli che continuavano a stimarlo, come più tardi Salimbene de Adam¹². Un esilio, credo, quasi volontario, in quella Greccio da cui era stata inoltrata un decennio prima la *Lettera* di Leone, Angelo e Rufino e che diverrà un centro di propagazione della fama di santità di Giovanni da Parma. Tumulto a Camerino e qui celebrato come santo, secondo quanto tramandano le fonti [215b] agiografiche dell'Ordine dei secoli XIV e seguenti, queste stesse non mancarono di rammentare il soggiorno a Greccio di Giovanni da Parma e i miracoli da lui qui operati¹³. Come la Lettera di Greccio era la testimonianza di una volontà di collaborazione che rifuggiva, come si è detto, almeno nei propositi espliciti, da qualsiasi critica, anche il ritiro silenzioso e per nulla venato di spirito polemico di Giovanni da Parma contribuisce a indicare Greccio quale eremo francescano con una precisa connotazione di “sacro” ricettacolo di vissuti solo potenzialmente eversivi per l'affermato Ordine, poiché nei fatti disposti – eredità del messaggio di Francesco? – comunque all'obbedienza all'Ordine e alla collaborazione con esso e con la Chiesa.

La raccolta del materiale agiografico francescano iniziava a non avere in Francesco d'Assisi l'unico centro d'interesse, e ciò negli stessi anni in cui veniva scritta la *Lettera di Greccio*, invece, ancora tesa a tramandare notizie sul principale santo francescano per diretto mandato del capitolo generale di Genova del 1244 e del ministro generale Crescenzo da Iesi. Testimonianza di questo cambiamento è il *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*. Sempre commissionato da questo

¹¹ STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi e francescanesimo nella Valle Reatina*, in *Francesco d'Assisi nella Valle Santa* (Rieti, 3-5-6 ottobre 1977), a cura di M.V. BIONDI, Rieti 1982, pp. 13-29: p. 28.

¹² SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. SCALIA, Bari 1966 (Scrittori d'Italia, 66-67), p. 442.

¹³ Esemplicativamente cfr. *Provinciale Ordinis fratrum minorum vetustissimum secundum codicem Vaticanum n. 1960*. Denuo edidit fr. C. EUBEL, *Ad Claras Aquas* 1892, p. 47; R. PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20), p. 141; vedi anche SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* cit., p. 451.

stesso ministro generale e perciò da ritenersi opera agiografica ufficiale dell'Ordine, il *Dialogus* configura un primo momento di globale coscienza agiografica francescana: venne composto intorno al 1245 da Tommaso da Pavia proprio per raccogliere compendiosamente le *vitae* di alcuni santi francescani, dai quali restava escluso – se ne era parlato esaurientemente e bene altrove, così motivava questa assenza l'autore – Francesco¹⁴. L'opera prometteva di volersi dedicare allora agli altri santi francescani che si erano affermati «in diversis mundi partibus»¹⁵, e manifestava così una volontà onnicomprensiva nei propositi, che però era costretta – vincolata com'era alle informazioni a disposizione dell'autore – a ridimensionare [218a] il proprio oggetto e a circoscriverlo, dal momento che nei fatti il *Dialogus* si soffermava non sui frati con fama di santità «nelle varie regioni del mondo» bensì solo nei confini grosso modo italiani, anzi per lo più dell'Italia centrale. Nel *Dialogus* ogni capitolo, a parte l'ultimo intitolato «de visionibus fratrum», veniva specificamente dedicato a un francescano distintosi per santità. Antonio da Lisbona tumulato a Padova, Benvenuto da Gubbio a Corneto, Ambrogio da Massa a Orvieto, Graziano a Osimo, Matteo a Narni, Ruggero a Todi, Paolo Martino e Pietro nelle Marche, Ermanno a Foligno, Bernardo a Massa, Ottone a Pola, Adamo Rufo a Barletta, Guglielmo *de Cordella* a Toscanella si avvicinano nei capitoli del *Dialogus*, senza che vi sia anche un solo accenno a località della custodia reatina che avrebbero ospitato le spoglie mortali di un qualche francescano in fama di santità.

Anche nel *Dialogus* ad ogni frate era spesso già associata la località di sepoltura: ciò risulta significativo qualora si rammenti il significato che veniva ad assumere la celebrazione in un'opera agiografica ufficiale del tumulo di un frate reputato santo in un preciso convento di una data località, nella quale poteva essere vivo o solo il ricordo del frate all'interno delle mura del convento, o, in taluni casi, perfino il culto locale per l'intera comunità cittadina¹⁶. In sostanza si trattava di un riconoscimento e nello stesso tempo della “divulgazione” dell'esistenza di

¹⁴ *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum* auctore fr. THOMA DE PAPIA, ed. F.M. DELORME, Ad Claras Aquas 1923 (Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi, 5), p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶ Come esempi di culti locali alla metà del Duecento si possono ricordare due esempi emblematici: Ambrogio da Massa per Orvieto e Simone di Collazzone

altri centri agiografici certamente secondari rispetto al principale – Assisi, con il tumulo del maggiore santo francescano nella basilica di San Francesco – che però pur sempre a quest’ultimo si venivano ad aggiungere: l’agiografia francescana iniziava ad arricchirsi, come era del resto nella logica della capillare espansione dell’Ordine, che proprio nella seconda metà del secolo XIII andava completando la sua rete insediativa in Italia¹⁷ e tentava di creare e definire in essa degli spazi per nuovi culti e nuovi santi francescani. Certo il riferimento primario [218b] e obbligato era alla santità di Francesco – sarebbe da ricordare anche Antonio da Padova –, ma sempre più numerosi santi francescani “minori” cominciavano a complicare, completare e soprattutto aggiornare l’universo agiografico dell’Ordine.

Capitava che il *Dialogus* trattasse però in modo più sommario anche di altri santi, raggruppati tutti nell’ultimo capitolo «de visionibus fratrum», nel quale finalmente troviamo menzionato il Reatino in quanto zona di provenienza di frate Rainaldo, più precisamente di «un frate delle parti di Rieti, di nome Rainaldo»¹⁸. Vi si narra il miracolo del risanamento di un cieco nei pressi di Rieti e la volontà dei frati della sua provincia religiosa – quella *Romana*, al cui interno era compresa la custodia reatina – di proteggere le spoglie mortali di Rainaldo all’appressarsi della sua morte, probabilmente contro possibili trafugamenti da parte di abitanti di località contermini o comunque interessate al santo per avere intessuto con lui legami o rapporti¹⁹. Se il *Dialogus* afferma che Rainaldo era «de Reati partibus», se il miracolo avvenne nei pressi di

per Spoleto, per i quali si giunse fino a richiedere la canonizzazione ai pontefici (PACIOCCO, *Da Francesco* cit., pp. 73-80; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Santi francescani e culti popolari*, in *Il francescanesimo nell’Umbria meridionale nei secoli XIII-XIV*. Atti del V Convegno di studio, Narni-Amelia-Alviano, 23-25 maggio 1982, Narni 1985, pp. 67-89: p. 85).

¹⁷ LUIGI PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell’Italia dei Duecento*, Roma 1984 (Studi e ricerche. Nuova serie), p. 111.

¹⁸ *Dialogus de gestis* cit., pp. 275-8.

¹⁹ I trafugamenti dei corpi santi non erano infrequenti nel Medioevo. Per restare in ambito francescano e in questo stesso volgere di anni, si ricordi quanto avvenne alla morte di Antonio da Padova: dopo la morte del santo i borghigiani di Capo di Ponte entrarono in contrasto con i frati che, recatisi all’Arcella, volevano trasferire il corpo del santo nella loro chiesa intitolata alla Madre di Dio.

Rieti e se, come aggiunge la nostra fonte, il frate morì nello stesso luogo in cui era vissuto – si consideri anche che la cura dei frati della provincia romana riuscì forse a prevenire il possibile furto del corpo di Rainaldo, e quindi la traslazione di esso in altri luoghi –, perché non pensare con un qualche fondamento che la località di tumulazione sia stata proprio Rieti? Ma è che o la località originaria di tumulazione cedette e consentì la traslazione del corpo a Montecompatri, o proprio qui, fin dal momento della morte, venne sepolto Rainaldo, con buona pace delle affermazioni, per altro non inequivocabili, di Tommaso da Pavia e anche dell'ipotesi di cui sopra. Fonti francescane trecentesche, in testa a tutte la *Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, che di Rainaldo parla in modo più circostanziato, ma anche i *Catalogi sanctorum* dell'Ordine francescano, che tra breve saranno analizzati, attestano che proprio Montecompatri fu il luogo di tumulazione²⁰. [218c] Forse che i Francescani di Rieti non si interessarono o non seppero conservare per il convento e per la città le spoglie mortali di Rainaldo?

Non si può evitare che questa stessa domanda venga formulata a proposito di un'altra località della custodia Reatina, Monteleone, perché ad essa si trova legato il nome di un altro frate in odore di santità, Angelo, sepolto nello stesso luogo di tumulazione di Rainaldo, Montecompatri: di Angelo da Monteleone abbiamo testimonianza nel *Catalogus sanctorum* del 1335, ove si narra anche di un miracolo tramandato come avvenuto durante le sue esequie²¹.

Non abbiamo altre notizie: ci si deve allora limitare ad affermare l'assenza del tumulo di Rainaldo a Rieti e di Angelo a Monteleone, per non forzare le laconiche affermazioni delle fonti a proposito del primo e quelle addirittura lapidarie per il secondo.

Anche Salimbene de Adam, nella sua *Cronica* degli ultimi decenni del secolo XIII, si soffermò su un francescano di nome Rainaldo, originario però di Arezzo²². Dopo essere stato a studiare a Parigi, venne mandato a Rieti, ove, distintosi per buona reputazione, Rainaldo venne concordemente eletto vescovo dai canonici della cattedrale. L'onore

²⁰ *Chronica XXIV Generalium* cit., p. 264; *Catalogus sanctorum fratrum minorum*, quem scriptum circa 1335 edidit notisque illustravit fr. L. LEMMENS, Romae 1903 (Fragmenta Franciscana), p. 13; PACIOCCO, *Da Francesco* cit., p. 138.

²¹ *Catalogus sanctorum* cit., p. 13.

²² SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* cit., pp. 468 s., 471-3, 475-9.

non gli giunse completamente gradito, o dovette procurargli problemi tali da indurlo a recarsi subito da Innocenzo IV per chiedere la dispensa dall'incarico. Non ottenutala, resse certo tra molte difficoltà la Chiesa di Rieti se, come avvenne, dopo qualche tempo si recò nuovamente dal pontefice, rifiutò decisamente la carica e venne inviato dal ministro generale Giovanni da Parma nel convento di Siena, ove appunto morì – secondo Salimbene – in fama di santità.

Pur senza tenere conto del problema dei contrasti tra clero secolare e Ordini mendicanti – del quale si trova eco anche nel racconto di Salimbene sulle risposte che Rainaldo d'Arezzo avrebbe dato al vescovo di Torino per motivare l'accettazione della [219a] carica episcopale e ad un cardinale a proposito di questioni inerenti la mendicizia – il “santo” vescovo francescano, nell'esercizio della sua carica, si trovò indubbiamente ad affrontare la grave condizione in cui versavano la diocesi e la stessa Rieti²³, ma non riuscì ad avere ragione del disordine diocesano né a fronteggiare le istituzioni ecclesiastiche recalcitranti – per esempio l'abbazia di S. Salvatore di Rieti e il capitolo dei canonici della cattedrale – a essere ricondotte all'obbedienza episcopale. Così, la volontà pontificia di mettere ordine nella gerarchia ecclesiastica reatina fu costretta a trovare altre strade per realizzare l'auspicata unità diocesana sotto il potere del vescovo. Per disciplinare la diocesi, il 2 febbraio del 1252 Innocenzo IV inviava un membro della sua curia, Tommaso, quale successore del francescano Rainaldo di Arezzo sul seggio episcopale reatino²⁴.

Rainaldo di Arezzo è avvolto da un alone di santità che nella *Cronica* potrebbe essere, anche o almeno in parte, frutto del desiderio di Salimbene di mostrare virtù e miracoli di un francescano che, in un momento che permaneva delicato per l'Ordine e per i suoi rapporti con il clero secolare, era asceso alla dignità episcopale in un contesto ecclesiastico – situazione comune a molti altri centri dell'Italia di quegli anni – frantumato, privo di unitarietà e saturo di discordie, di spartizioni dei

²³ R. BRENTANO, *Innocent IV and the Chapter of Rieti*, in *Studia Gratiana* 13 (1967), pp. 383-410; cfr. esemplificativamente G. MAZZATINTI, *Rieti*, in *Gli archivi della storia d'Italia*, a cura di G. MAZZATINTI, IV, Rocca S. Casciano 1904 (rist. anast. Hildesheim [etc.] 1988), p. 218, nn. 6-8.

²⁴ R. BRENTANO, *Two Churches. England and Italy in the Thirteenth Century*, Princeton 1968, pp. 108-114.

benefici e dei patrimoni. Comunque, ancora una volta, la memoria agiografica francescana non aveva registrato nulla per la custodia Reatina: nelle fonti agiografiche non si fa cenno alcuno, neanche di sfuggita, a Rainaldo di Arezzo, e Rieti non assorbì neanche in questo caso un qualche ricordo con una valenza agiografica, anche se, probabilmente, a ciò contribuì la “fuga” di Rainaldo di Arezzo alla volta di Siena dopo aver constatato l'impossibilità di ricondurre il clero «sulla strada dell'onestà e della rettitudine»²⁵.

I casi dei due omonimi da Rieti e di Arezzo paiono additare chiaramente che né il capoluogo della custodia reatina né i centri in essa inclusi [219b] – constatato a proposito di questi ultimi il silenzio delle fonti utilizzate in questa sede – siano stati terreno fertile per l'affermazione del culto, della celebrazione o anche del solo ricordo di un francescano in odore di santità. E non solo fino alla metà del Duecento, perché l'impressione risulta confermata dall'analisi dei *Catalogi sanctorum*, un genere particolare di scritti agiografici che presero man mano la forma letteraria che li caratterizza a partire dall'inizio del secolo XIV.

Fuori di dubbio è che il *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum* fu il risultato della raccolta delle notizie agiografiche francescane al di fuori del personaggio maggiore, Francesco d'Assisi, e che esso rappresentò il primo e importante momento della loro sistemazione in forma dialogica. Ma la tendenza a sistematizzare e istituzionalizzare tale raccolta, e perciò stesso a conservare e rendere fruibili le testimonianze vissute della santità francescana “minore”, si affermò compiutamente solo a partire dalla seconda metà del secolo XIII.

In ogni provincia dell'Ordine si dovette regolarizzare la prassi di annotare gli esempi di santità affermatasi nelle singole località francescane: si ricordi, a questo proposito, l'invito del vicario generale Bonagrazia da Bergamo – dietro incarico del ministro generale Girolamo d'Ascoli – rivolto ai ministri provinciali dell'Ordine nel capitolo generale di Padova del 1276, affinché disponessero la raccolta di notizie oltre che su Francesco, anche sugli altri santi frati delle varie province religiose, tutte informazioni che dovevano poi essere indirizzate, come si diceva pure nelle precedenti ingiunzioni, al ministro generale. Nel capitolo generale di Parigi del 1292 il processo di affermazione della santità «minore» francescana nella coscienza agiografica dell'Ordine

²⁵ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* cit., p. 475.

giunse a maturazione, perché allora si richiese la raccolta delle sole notizie sui frati distintisi per virtù e miracoli, con l'esclusione di Francesco d'Assisi. Risultato di questo lavoro fu la disponibilità di un ampio *corpus* di notizie, conservato presso le curie generali, [219c] ma forse anche a livello locale in quelle provinciali, dal quale dovettero attingere gli autori delle opere trecentesche francescane²⁶. Tra queste, appunto, anche i *Catalogi sanctorum*, mappe geografiche della santità francescana perché succinti repertori agiografici che ordinavano i santi e le loro località di tumulazione per province religiose: opere a schema fisso, ma *in fieri*, in quanto soggette a continui aggiornamenti a seconda del tempo e del luogo in cui venivano composte²⁷.

Ora, si noti che nel primo abbozzo di *catalogus*, i *Memorabilia de sanctis fratribus Minoribus*, risalente agli anni 1317-20 e probabilmente redatto a Gualdo Tadino, di nuovo non riscontriamo cenni a frati santi della custodia reatina²⁸. Lo stesso avviene nel primo *catalogus*, datato dal Lemmens al 1335, in cui la struttura di composizione diviene quella tipica che caratterizzò questo genere di scritto anche nei suoi esemplari successivi - ognuno dei quali costituiva un aggiornamento del precedente -, perché gli unici nomi riconducibili alla nostra custodia, Rainaldo da Rieti e Angelo da Monteleone, del tutto taciuti nei *Memorabilia*, vengono registrati nella rubricatura dedicata alla Provincia Romana per Montecompatri²⁹. Identica e priva di aggiornamenti la situazione nelle conosciute ed editate versioni successive di *catalogi sanctorum*, come i frammenti di *catalogi* contenuti nella *Chronica XXIV Generalium*³⁰, il *De sacris beatorum fratrum tumulis* risalente al 1385-93³¹, il *catalogus* di Bartolomeo da Pisa che si può leggere nel notissimo *De conformitate vitae beati*

²⁶ PACIOCCO, *Da Francesco* cit., pp. 81-9.

²⁷ *Ibid.*, pp. 91-107.

²⁸ *Memorabilia de sanctis fratribus Minoribus*, ed. M. FALOCI PULIGNANI, in *Miscellanea francescana*, 15 (1914), pp. 65-9: pp. 67-9.

²⁹ *Catalogus sanctorum fratrum minorum* cit., p. 13.

³⁰ *Chronica XXIV Generalium* cit., p. 265.

³¹ PACIOCCO, *Da Francesco* cit., pp. 137 s.

*Francisci ad vitam Domini Jesu*³² e anche quello del 1419 attribuito a Federico di Amberga³³.

Altri spunti può offrire l'analisi di uno scritto che ha numerosi punti di contatto con i *catalogi sanctorum*, a cominciare da una notevole omogeneità della stessa struttura di composizione: il *Provinciale ordinis* [222a] *fratrum Minorum*, scritto tra il 1321 e il 1324 da Paolino da Venezia, e poi trascritto con aggiornamenti nel 1334, dove si trovano elencati tutti gli insediamenti dell'Ordine e anche annotazioni agiografiche per quanti di essi s'imponevano da tale punto di vista. La differenza più rilevante tra i *catalogi sanctorum* e il *Provinciale* è che i primi si dedicavano unicamente alle località francescane da evidenziare agiograficamente e tacevano tutte le altre, invece, il *Provinciale* le elencava tutte – sempre dividendole per provincia religiosa di appartenenza –, ma riportava il tumulo in esse ubicato o una qualche altra annotazione agiografica o di culto solo quando l'estensore e chi aggiornò l'opera nel 1334 ne avevano avuto notizia. Anche nel *Provinciale*, che sugli insediamenti dell'Ordine pur offre buona parte delle informazioni agiografiche registrate nel *catalogus* del 1335 e altre di diverso tipo ne aggiunge, è assente qualsiasi nota su nuovi culti o ricordi di santi francescani “minori” della custodia reatina.

A proposito della custodia reatina, il *Provinciale* elenca i seguenti insediamenti: Rieti, Tarano, Magliano Sabina, Toffia, Monteleone, Rocca Sinibalda, Longone, Radicaro, Antrodoto, Poggio Bustone, Fonte Colombo, Greccio³⁴. Lasciando ad altri contributi di questo volume il compito di trattare la storia dei singoli insediamenti, è necessario sottolineare – per ciò che ora interessa – che per quelle località in cui più marcata era stata la presenza e l'attività di Francesco, o che erano stato teatro di taluni avvenimenti particolari per la storia del francescanesimo della prima ora, il *Provinciale* offre annotazioni pur sempre interessanti: a proposito della custodia reatina, ancora tra gli anni Venti e Trenta del secolo XIV, per Rieti viene ricordato che da qui proveniva il cavaliere Angelo Tancredi, tumulato nella chiesa di S. Francesco in Assisi; per Fonte Colombo viene

³² BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate beati Francisci ad vitam domini Jesu, liber I (fructuosus I-XII)*, in *Analecta franciscana*, IV, Ad Claras Aquas 1906, pp. 245-52.

³³ *Catalogus Friburgensis sanctorum fratrum Minorum*, ed. F. DELORME, in *Archivum franciscanum historicum*, 4 (1911), pp. 544-58: p. 548.

³⁴ *Provinciale* cit., pp. 46 s.

menzionato Francesco per il suo digiuno di quaranta giorni e per la composizione della Regola del 1223; il cenno informativo legato a Greccio – più ampio degli altri – [222b] tratta nuovamente di Francesco per i suoi miracoli della grandine e del lupo, e, ovviamente, si potrebbe aggiungere, per la rappresentazione del presepio³⁵.

I motivi che avrebbero indotto Francesco a scegliere per molti suoi soggiorni la Valle Reatina – il Wadding evidenziò l'eremitica solitudine contemplativa che qui era possibile attuare per il santo di Assisi e per i suoi «primi fratres»³⁶ – sono già stati oggetto di riflessione: una presenza, quella di Francesco, che sarebbe stata incoraggiata non solo da problemi di salute e dalla conseguente necessità di cure adeguate, ma pure, forse, dall'esigenza di trovare solitudine, rifugio, riposo e anche l'appoggio di cardinali e papi che in quel periodo spesso a Rieti si fermavano. Di un qualche stimolo sarebbe stata anche la presenza di quel contado «onesto e povero», frequentato da uomini «poverelli» e «semplici» di cui ci parla la *Compilatio Assisiensis*³⁷.

Certo è che la presenza di Francesco e dei suoi primi compagni permeò profondamente la Valle reatina, e forse a tal punto da rendere difficoltosa, se non impossibile, l'affermazione di una santità francescana “minore”. Così, non si può certo dire che le località della cosiddetta “Valle Santa”, e in genere tutte quelle della custodia reatina, siano state recettive verso culti o ricordi di nuovi santi francescani e disposte a sovrapporli ai ricordi minoritici dei primi tempi. L'Ordine, nella scelta delle località in cui insediarsi, a partire dalla metà del Duecento, andava scegliendo sempre più gli ambienti urbani e proprio nei contesti cittadini si andava affermando la necessità di dare forma a nuovi culti – nei casi più fortunati – o nuovi ricordi di santi francescani che dessero una consi-

³⁵ *Ibid.*

³⁶ L. WADDING, *Annales Minorum*, Ad Claras Aquas 1931-1935³, I, p. 65.

³⁷ STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nella Valle Reatina. Il perché di una scelta*, in *Laurentianum*, 31 (1990), pp. 415-440: pp. 427, 436-37; *Compilatio Assisiensis dagli scritti di fra Leone e compagni su s. Francesco d'Assisi*. Dal Ms. 1046 di Perugia, II ed. integrale riveduta e corretta con versione italiana a fronte e varianti, a cura di M. BIGARONI, Assisi 1992 (Pubblicazioni della Biblioteca francescana, Chiesa Nuova - Assisi, 2), pp. 204 s.

stenza e una fondazione agiografica al convento, quasi delle prove a conferma della perdurante sacralità dell'Ordine³⁸. La coscienza agiografica dei Francescani era complessivamente orientata verso i centri cittadini, e proprio in questo orientamento andava maturando |222c| quell'importante mutamento dall'originaria prospettiva incentrata su Francesco al senso più profondo di una santità più minutamente diffusa a cui si è sopra accennato³⁹: nelle località francescane del Reatino, comprese Rieti e Monteleone - spettatrici di santità "di passaggio" -, il *Provinciale* sembra ancora voler insistere sulla prospettiva originaria, dalla quale si era invece andata svincolando la coscienza agiografica francescana, per testimoniare la perdurante vitalità di tale prospettiva in questo territorio.

Tutte le ragioni finora esposte chiariscono il titolo del presente contributo, nel quale si è parlato di un'agiografia «senza tempo», priva di quegli aggiornamenti documentabili per molte altre province e custodie dell'Ordine francescano. Un'ulteriore e ultima conferma di quanto finora si è potuto dire prendendo spunto dai *catalogi sanctorum* e dal *Provinciale* sulla tendenza ancora per così dire "francescocentrica" delle memorie agiografiche che l'Ordine registrava per le località della "Valle Santa" e sul silenzio riguardo ad altri culti o altre memorie negli insediamenti della custodia reatina: anche nel 1416 vi fu chi volle comporre il *Libellus actuum beatissimi patris Francisci, tempore quo fuit in civitate Reate et comitatu eiusdem*⁴⁰. E fu proprio un francescano di tale zona che lo compilò per illustrare come la santità di Francesco si fosse espressa «in partibus Reatinis», e tal fine selezionò tutti quegli episodi biografici che ritenne significativi⁴¹.

Non veniva aggiunto nulla di nuovo per quanto concerne il materiale utilizzato o di interessante per ciò che attiene la forma letteraria in cui esso era composto, ma è degno di nota che l'autore abbia ritagliato

³⁸ PACIOCCO, *Da Francesco* cit., pp. 78-80.

³⁹ A.I. GALLETTI, *I francescani e il culto dei santi nell'Italia centrale*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 311-363; p. 322; PACIOCCO, *Da Francesco* cit., pp. 70-89.

⁴⁰ C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad sacrum conventum Assisiensem*, I, Assisi 1981, p. 59.

⁴¹ F. PENNACCHI, *Actus Sancti Francisci in Valle Reatina tratta dal codice 679 della Biblioteca Comunale di Assisi*, in *Miscellanea Francescana* 13 (1911), pp. 3-21; p. 6.

dalla vicenda biografica del santo di Assisi quanto si narrava fosse avvenuto nelle località francescane della “Valle Santa” che, significativamente, individuavano nel territorio reatino una grande croce, della quale Greccio era il vertice, il luogo di S. [223a] Fabiano nei pressi di Rieti il piede, il romitorio di Fonte Colombo il braccio destro e Poggio Bustone quello sinistro⁴². La croce disegnata dall'autore del *Libellus* con le linee che idealmente congiungevano queste quattro località, commentate con parallelismi neo e veterotestamentari a glossa degli avvenimenti biografici del santo di Assisi a esse collegati, è di nuovo un'espressione dell'allora ancora vivo legame di questa terra a un'agiografia “francescocentrica”.

Bibliografia

In questa nota bibliografica sono segnalati unicamente i contributi e le fonti strettamente correlati al tema trattato e vengono tralasciate le indicazioni bibliografiche su problematiche generali di argomento agiografico o francescano. Per un quadro generale sull'agiografia bassomedievale e per ulteriori indicazioni relative al [223b] periodo che qui interessa, si rinvia ad A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), del quale è disponibile un'edizione riveduta ed ampliata, con aggiunta di un'*errata corrige* e di un aggiornamento bibliografico fino all'anno 1987 (1988²). Una sintesi e alcuni dei temi portanti dell'agiografia francescana per i secoli XIII-XIV si possono leggere in PACIOCCO, *Da Francesco* cit. Per la ricerca storica sul francescanesimo dei primi secoli e sulle sue fonti mi limito a segnalare – oltre, ovviamente, agli Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani, gli ultimi due volumi dei quali pubblicati in collaborazione con il Centro interuniversitario di studi francescani – le introduzioni alle singole sezioni delle *Fonti francescane* cit. Inoltre, il volume, con ampie indicazioni bibliografiche, di STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1979², e il saggio di G.G. MERLO, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, in *Studi storici*, 32 (1991), pp. 287-307.

⁴² Ibid., p. 7.

Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona (secoli XIII-XV)

1. La “santa regione”

«La Marca d'Ancona è uno dei territori più sacri dell'Italia rinascenziale, e il popolo italiano, non appena acquistò coscienza di sé, riconobbe e consacrò come tale questa *sancta regio*»¹. Le ragioni di siffatta constatazione poggiano su di un plurisecolare processo di sedimentazione del sacro, che prese l'avvio – in relazione al cristianesimo – in età tardo-antica e s'infittì moltissimo durante il medioevo. Quale fu il ruolo dei Francescani all'interno del patrimonio culturale della Marca? La risposta a questa domanda è legata alla considerazione di una pluralità di vicende, che se in parte sono legate agli spostamenti di Francesco d'Assisi, ben di più lo sono all'affermazione e alla diffusione, favorite dalla Chiesa di Roma, dei Frati Minori nel territorio marchigiano. In una prospettiva cronologica, i fenomeni culturali che osserveremo sono compresi fra i primi decenni del Duecento, quando era ancora in vita Francesco d'Assisi (†1226), e il successo dell'Osservanza, più precisamente, fino alla metà del Quattrocento, quando fu canonizzato Bernardino da Siena (1450), anche se talora sarà necessario superare tale delimitazione cronologica per additare alcuni esiti significativi.

È opportuno rimarcare che i fenomeni culturali e devozionali non sono unicamente “eventi di Chiesa”, perché non sono connessi solo ai Francescani, alla Chiesa e alle istituzioni ecclesiastiche marchigiane. Tali fenomeni, infatti, si legarono e attecchirono con vigore a quegli ambienti – cittadini e anche rurali – nei quali i Francescani s'inserirono

¹ E. KANTOROWICZ, *Federico II, imperatore*, Milano 1976 (ed. orig. ted. Düsseldorf u. München 1927), p. 7.

mediante un'attività pastorale con un vasto raggio d'azione. Il tema enunciato dal titolo del presente saggio è, anche per questa ragione, molto ampio, ed è impossibile affrontarlo in modo esaustivo nello spazio a nostra disposizione. Non si potrà trattare in dettaglio di tutti gli ambiti territoriali e città, anche solo le più importanti, della Marca. Saremo dunque obbligati a percorrere un cammino segnato da una serie di quadri esemplificativi – locali e non – scelti per formulare un discorso più generale che, senza far violenza alla ricchezza della storia, consenta di cogliere la pluralità di tendenze e alcuni significati rilevanti sottesi agli svolgimenti culturali e devozionali innescati dai Francescani.

Per notare il ruolo dei frati in tutta la sua pregnanza, è necessario aggiungere qualche considerazione di carattere introduttivo. La Marca era un territorio rivendicato dalla Chiesa di Roma, anche se, durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216) e quello dei primi suoi due successori, Onorio III (1216-1227) e Gregorio IX (1227-1241), il dominio sulla Marca era più un'aspirazione costante e programmatica, che non una realtà di fatto. La capillarità della presenza francescana è forse connessa a questa stessa aspirazione? La ^[84b] pressione di Francesco e dei Frati Minori, poi dei Conventuali e degli Osservanti, fu così intensa anche per tale ragione nel territorio della Marca? Partendo da quanto ha affermato Giacomo Todeschini, è possibile tentare di comprendere meglio i termini del discorso. Questo studioso ha notato come il territorio marchigiano sia stato, fino alla conclusione dello Scisma d'Occidente e alla nascita dell'Osservanza, una «zona modello da egemonizzarsi, da riunificarsi – provincia dello Stato-Chiesa, provincia Minoritica per eccellenza – da sottrarsi dunque al gioco ambiguo e precario dei potentati locali (...), nella quale i Francescani si propongono quale denominatore comune politico e giuridico di un tessuto disgregato»².

La Marca era percepita dalla pubblicistica romana del secolo XIII come di pertinenza del papa, e tendeva a gravitare nella sfera d'influenza (poi del dominio temporale) della Chiesa di Roma. A maggior ragione, fu coinvolta in quello che era il progetto davvero caratterizzante del papato

² G. TODESCHINI, *Trasformazioni economico-istituzionali e insediamenti francescani nella valle dell'Esino fra il XIV e XV secolo: ipotesi di un'organizzazione di potere*, in *Nelle Marche centrali. Territorio, economia, società tra Medioevo e Novecento: l'area esino-misena*, I, a cura di S. ANSELMINI, Urbania 1979, pp. 489-522; p. 512.

e dei prelati vicini alla linea della sede apostolica: una riforma complessiva – della politica, della morale e finanche dei costumi di rapporto fra gli individui e fra i gruppi sociali – da realizzarsi nel segno d'una sacra pacificazione, regolamentata e misurata sui diritti e sulle precedenze della Chiesa, intesa quale unica dispensatrice della Salvezza. Il progetto non era del tutto nuovo: il vescovo Rufino di Assisi, compagno di studio a Bologna di Rolando Bandinelli, poi papa Alessandro III (1159-1181), nel suo trattato *Sul bene della pace* pubblicato dietro richiesta dell'abate di Montecassino, aveva espresso in termini teorici tale progetto. La società doveva essere “ordinata”, per far sì che in essa vigesse la miglior specie di pace possibile, di matrice divina, fra gli uomini: la pace di Gerusalemme, ossia la pace della società dei Cristiani, della fraternità, di Cristo, generata, alimentata e rafforzata, rispettivamente, dalla carità, dalla pietà e dall'umiltà³. L'ausilio delle istituzioni religiose – nuove, come gli Ordini mendicanti, o in via di rinnovamento, come avveniva per le forme più tradizionali della vita monastica, sia maschile sia femminile – era vitale. Esse, sempre più accentrate e “ordinate” attorno al papato, erano in grado di permeare nei vari luoghi e a vari livelli, anche con santi e culti, la società marchigiana del secolo XIII e di quelli a venire.

2. Francesco d'Assisi da taumaturgo a intercessore

Francesco d'Assisi fu riconosciuto ufficialmente da Gregorio IX e dal collegio cardinalizio come santo della Chiesa di Roma nel luglio 1228. Si trattò di un processo di canonizzazione davvero particolare, perché mostrò, nei modi del suo svolgimento, quale importanza |85a| questo papa avesse attribuito all'esperienza religiosa di Francesco, da lui personalmente conosciuto e fortemente stimato, e al nuovo Ordine dei Frati Minori. Per informare la Cristianità dell'avvenuta canonizzazione, il papa, che in virtù di una sempre più accentuata vocazione universalistica del suo potere poteva esercitare pressioni sulle gerarchie ecclesiastiche, ingiunse l'inserimento della festa del neo-canonizzato nel calendario liturgico delle chiese locali in modo quanto mai capillare,

³ Cfr. MAGISTRI RUFINI EPISCOPI *De bono pacis*, a cura di A. BRUNACCI, G. CATANZARO, Assisi 1986.

con la volontà di imprimere un vigoroso impulso alla propagazione del culto dell'Assisiense⁴.

Al momento del processo, il culto dell'«istitutore e rettore dell'Ordine dei Frati Minori»⁵ travalicava appena un ambito regionale. È possibile evincerlo dai miracoli approvati e registrati da Tommaso da Celano nella sua *Vita del beato Francesco* (1228-1230). Infatti, gli ambienti legati ai prodigi del santo di Assisi coincidevano, [85b] per lo più, con centri demici del Ducato di Spoleto e del Patrimonio di San Pietro, ossia, grosso modo, con un territorio che attualmente corrisponde all'Umbria e al Lazio settentrionale. Nondimeno, la Marca d'Ancona era ben rappresentata. A parte il miracolo *in vita* ambientato su una nave poi approdata nel porto di Ancona⁶, sei su quaranta sono i miracoli collocabili in area marchigiana: la metà di essi riguarda cittadini di Fano, mentre i tre rimanenti coinvolgono Camerino, San Severino e, senza ulteriori specificazioni, la Marca d'Ancona⁷.

Nella Marca, infatti, il culto del santo di Assisi si diffuse presto. Dopo aver scritto il *Memoriale*, anche detto *Vita seconda*, intorno alla metà del XIII secolo, Tommaso da Celano compose, dietro richiesta dei superiori dell'Ordine, il *Trattato dei miracoli di san Francesco*. In questa opera, che era il risultato della rielaborazione di testimonianze richieste dalla dirigenza minoritica per [86b] documentare l'attività taumaturgica del fondatore, e giunte ad Assisi da varie località d'Italia e d'Europa, l'aumento del numero dei miracoli riscontrabile per la Marca non è rilevante come ci si potrebbe attendere. Infatti, se si escludono i prodigi che ripetono quanto già si trovava nella *Vita del beato Francesco*, nella

⁴ R. PACIOCCO, *Il papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, osservazioni e linee di ricerca (1198-1303)*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti. Atti del XXV Convegno internazionale* (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 8), pp. 263-341.

⁵ J.H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum, Romae 1759-1768* (rist. an. Assisi 1983-1984), I, p. 44.

⁶ *Fontes franciscani*, a cura di E. MENESTÒ e S. BRUFANI, e di G. CREMASCOLI, E. PAOLI, L. PELLEGRINI, STANISLAO DA CAMPAGNOLA, Assisi 1995 (Medioevo francescano. Testi, 2), p. 330.

⁷ *Ibid.*, pp. 408, 412, 416, 418-20.

Marca sono attestati solo cinque miracoli: due per Ancona, uno per Corridonia, Tolentino e, infine, San Severino Marche⁸, nei cui pressi si sarebbe salvato, per un miracoloso intervento del santo, un operaio schiacciato da una grande lastra di pietra – giunta da Costantinopoli e probabilmente approdata ad Ancona – durante il trasporto alla volta di Assisi, ove sarebbe stata utilizzata per l'edificazione della basilica, ancora in fase di costruzione⁹.

Le ragioni di un incremento così modesto sono molteplici. Innanzitutto, Francesco d'Assisi non fu un santo dei miracoli, a differenza di quanto si verificò, ad esempio, negli sviluppi del culto del minorita Antonio da Lisbona, sepolto a Padova e canonizzato nel 1232 da Gregorio IX. L'agiografia di Francesco si sviluppò su altre tematiche d'immagine – soprattutto su modalità d'interpretazione della vita “secondo la forma del santo Vangelo” e della povertà evangelica – e mai su amplificazioni d'impianto meramente miracolistico. La miracolosità permase a connotare soprattutto altri santi francescani, più locali e non canonizzati ufficialmente dalla Chiesa: però, sulla santità locale dei Francescani dovremo tornare in seguito, e a più riprese, per dedicarle la maggior attenzione che essa merita. Ora, è opportuno sottolineare che la mancanza di testimonianze su miracoli di [88a] Francesco nella Marca non implicava necessariamente l'assenza di forme cultuali indotte da fattori di segno diverso, ivi comprese le indulgenze. Queste ultime si erano affermate nel contesto di una rivoluzione nell'ambito delle forme di espiazione dell'uomo occidentale, vieppiù legate alla pratica della confessione auricolare, divenuta obbligatoria una volta l'anno dopo il concilio Lateranense IV (1215). Lo stesso Francesco d'Assisi aveva sintetizzato in una delle sue *Ammonizioni* il percorso ideale dal peccato alla purgazione dell'anima:

Fedele e prudente è il servo, che in tutte le sue mancanze non tarda a punirsi interiormente attraverso la contrizione ed esteriormente attraverso la confessione e l'opera di soddisfazione¹⁰.

Nel corso del Duecento, il papato rivolse sempre di più l'attenzione alle indulgenze, le quali potevano ridurre o cancellare le opere di

⁸ *Ibid.*, pp. 685 s., 699, 710 s., 748.

⁹ *Ibid.*, p. 689.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

soddisfazione, ossia le penitenze impartite dai sacerdoti dopo la confessione. Senza considerare la partecipazione a crociate o a guerre ritenute sacre per una qualche ragione, che investono altri problemi, le indulgenze papali potevano essere concesse per ragioni di vario genere. Ad esempio, per “opere di misericordia”, quali l’aiuto economico prestato a comunità religiose in difficoltà o il contributo per la costruzione di chiese e di opere di pubblica utilità, quali ponti ed enti assistenziali. Oppure, per “ragioni di devozione”, come la visita di edifici sacri in giorni di [88b] particolare rilievo liturgico, quali la ricorrenza della consacrazione o della dedicazione di una chiesa o della festività di un santo.

Il santo di Assisi, taumaturgo solo a fatica, si trasformò in un importante “santo del perdono”, al fianco della più “potente” e affermata santa della misericordia della Cristianità, la Vergine Maria. Le indulgenze papali legate alla festa di Francesco, celebrata il 4 ottobre, si moltiplicarono sempre più, mentre, di conseguenza, aumentò il numero dei fedeli che «vere penitentes et confessi» poterono lucrare nel giorno festivo del santo di Assisi il condono della penitenza. Antonio di Padova e, dopo la sua canonizzazione del 1255, Chiara d’Assisi furono spesso associati a Francesco nelle indulgenze e le loro festività – rispettivamente, il 13 giugno e il 12 agosto – divennero occasioni di remissione penitenziale. Il diffondersi delle indulgenze favorì la nascita d’un rinnovato tipo di pellegrinaggio dei fedeli alla volta dei grandi santuari del perdono, affermatosi proprio nel XIII secolo¹¹, fra i quali bisogna annoverare sicuramente la basilica di S. Francesco in Assisi e, per fare un esempio non francescano, la chiesa che accoglieva il corpo del fondatore dei Domenicani a Bologna.

3. Culti e indulgenze

Le indulgenze papali si svincolarono dalle chiese principali degli Ordini mendicanti e iniziarono a interessarne altre, locali, per promuovere la frequentazione di esse da parte dei fedeli e, pure, il culto di

¹¹ M. SENSI, *Santuari e reliquie lungo la Via Salaria: loro rapporti con l’Umbria*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della undicesima edizione del «Premio internazionale Ascoli Piceno» (Ascoli Piceno, 2-3 maggio 1997), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 1998 (Atti del «Premio internazionale Ascoli Piceno», 8), pp. 19-38; p. 29.

nuovi santi. Una campagna di promozione locale – più intensa di quella, realizzatasi per la volontà congiunta del papato e dall'Ordine minoritico, avvenuta intorno alla metà del XIII secolo¹² – avvenne negli anni di Niccolò IV (1289-1292), primo papa francescano, di provenienza ascolana. Durante il suo pontificato, una gran quantità di documenti papali d'indulgenza affluì nelle chiese minoritiche d'Occidente¹³.

Parallelamente, versioni meno ufficiali d'indulgenze legate all'universo francescano – prima fra tutte quella, popolarissima, della Porziuncola – promisero perfino, indipendentemente dalle dense discussioni teologiche al riguardo, il perdono dei peccati e delle relative pene celesti, e non solo il condono della penitenza. Nei secoli XIV e XV, numerosissimi pellegrini marchigiani s'incamminarono alla volta della Porziuncola, fra i quali vi furono molti Frati Minori, anche in fama di santità, come Francesco da Fabriano (†1322), il fondatore, tra l'altro, d'una importante biblioteca nel convento della sua cittadina d'origine¹⁴. Agli inizi del Trecento, quando si approfondì la polemica sull'"autenticità" dell'indulgenza della Porziuncola, il frate fabrianese testimoniò per iscritto che Onorio III avrebbe esaudito una richiesta di Francesco d'Assisi, che riportiamo solo per far cogliere un aspetto di quella che fu la temperie religiosa primo trecentesca¹⁵. Queste sarebbero state le parole del santo:

Voglio, se a Vostra Santità piace, che quanti verranno alla detta chiesa [di S. Maria degli Angeli] pentiti e confessati siano assolti dalla colpa e dalla pena in cielo e in terra, dal giorno del loro battesimo fino al giorno e all'ora d'ingresso nella chiesa sopra menzionata.

¹² R. PACIOCCO, *Indulgenze papali, visita di chiese e santità (1159-1261)*, in "Misericorditer relaxamus". *Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, a cura di LUIGI PELLEGRINI e R. PACIOCCO, in *Studi medievali e moderni*, 1999, n. 1, pp. 149-213.

¹³ M.G. DEL FUOCO, *Indulgenze papali e Ordini mendicanti nel secolo XIII: prime note*, *ibid.*, pp. 101-48: pp. 140-5.

¹⁴ Cfr. G. AVARUCCI, *Studio, "studia", maestri e biblioteche dei Francescani delle Marche (secoli XIII-XV)*, in *I Francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI*, a cura di LUIGI PELLEGRINI e R. PACIOCCO, Cinisello Balsamo 2000, pp. 104-13: p. 108.

¹⁵ G. PAGNANI, *Frammenti della cronaca del b. Francesco Venimbeni*, in *Archivum franciscanum historicum*, 52 (1959), pp. 153-177: p. 170.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Non furono solamente santi canonizzati come Francesco, Antonio e Chiara a essere coinvolti nel rinserrarsi del nesso fra culto dei santi e remissione penitenziale, quando non addirittura perdono e cancellazione dei peccati. A questa accentuazione del potere remissorio della santità parteciparono pure santi francescani non riconosciuti ufficialmente dalla Chiesa di Roma [89a] come tali durante il medioevo. Anzi, il loro potere d'intercessione riguardò proprio la capacità di cancellare gli stessi peccati, in collegamento con la dottrina del Purgatorio, sempre più in via di affermazione. Vari sono i personaggi che meriterebbero d'essere menzionati, a cominciare da Giovanni della Verna¹⁶. Nondimeno è il caso di ricordare soprattutto Corrado da Offida, un frate d'origine marchigiana defunto in fama di santità. Una sua visione della Vergine¹⁷ fu la scaturigine di una devozione alla Madonna degli Angeli, tutt'oggi viva nella "selva di Rainerio", nei pressi del convento di Forano¹⁸. Il caso di Corrado da Offida ci consente di notare come, anche in relazione a personaggi che la storiografia colloca – non sempre opportunamente¹⁹ – fra gli Spirituali, sia possibile riscontrare quelle trasformazioni legate ai modi d'intendere la santità di cui si è parlato a proposito di Francesco inteso come santo del perdono. Il carattere intercessorio della santità di Corrado è rimarcato con chiarezza sia in episodi agiografici d'ambiente marchigiano²⁰ sia in narrazioni che circolarono

¹⁶ Cfr. ad es. *Fontes franciscani* cit., p. 2188.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 2180-2182. La visione sarebbe avvenuta, secondo il racconto agiografico, mentre Corrado era spiato da un suo compagno, anch'egli reputato santo, Pietro da Montecchio o da Treia, sepolto a Sirolo; cfr. *ibid.*, pp. 2209 s.; *Catalogus sanctorum fratrum minorum*, quem scriptum circa 1335 edidit notisque illustravit FR. L. LEMMENS, Romae 1903 (Fragmenta franciscana), p. 18.; BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, Ad Claras Aquas 1906-1912 (Analecta Franciscana, 4-5), I, pp. 276 s.

¹⁸ G. PARISCIANI, *I Frati Minori conventuali nelle Marche (sec. XIII-XX)*, Ancona 1982, p. 306; M. MELONI, *Compendio della Vita del beato Pietro da Treia sacerdote professore dell'Ordine dei Minori*, Macerata 1904, p. 44 nota 6; cfr. *Santuari nelle Marche*, a cura di G. CUCCO, Urbania 1996, pp. 172 s.

¹⁹ Cfr. R. LAMBERTINI, *Spirituali e Fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I francescani nelle Marche* cit., pp. 38-53: p. 43.

²⁰ Cfr. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas 1897 (Analecta Franciscana, 3), pp. 423 s.

tra i Francescani, come la seguente, contenuta in uno dei primi “cataloghi” dei santi dell’Ordine²¹:

Fra’ Corrado da Offida, [il cui corpo dopo la morte] fu asportato dai Perugini da Bastia Umbra. Qui fece molti miracoli e risuscitò i morti. Qui, dopo la morte, comparve in una visione a una persona che gli chiedeva ansiosamente perché non facesse miracoli, mediante i quali sarebbe apparso ancor più glorioso a tutto il mondo, e gli rispose: «Perché di questo pregai il Signore al momento della mia morte, ma, al posto di questi miracoli, ho ricevuto la grazia che, chiunque abbia fede e devozione in me durante la sua vita, io, nel giorno della ricorrenza della mia festa successivo alla sua morte, da questa vita [nell’aldilà], lo tolgo dal Purgatorio».

Il rilievo delle concessioni indulgenziali per i culti dei santi francescani ebbe una sua fortuna nei secoli XIII e XIV, ma le chiese si avvalsero delle indulgenze in misura smodata, e ciò condusse sia a critiche nei riguardi delle indulgenze — critiche che, com’è noto, culmineranno nell’accesa polemica protestante al riguardo, cominciata alla fine del secondo decennio dei Cinquecento — sia a un’indifferenza dei fedeli. Quest’ultima può forse essere colta in una vicenda che si colloca in uno dei momenti culminanti del successo dell’Osservanza francescana. Per favorire la visita della chiesa osservante di Monteprandone, voluta da Giacomo della Marca (†1476) e dedicata a S. Maria delle Grazie, Niccolò V elargì nel 1450 un’ampia remissione penitenziale. Le occasioni per lucrarla erano fissate nelle festività di Maria, Francesco, Antonio, Chiara, Ludovico di Tolosa e Bernardino da Siena, appena canonizzato. La ricca concessione di cinque anni e duecento giorni, però, non portò ad alcun risultato in riferimento ai giorni festivi dei santi francescani. Lo mostra una successiva disposizione di Callisto III, tradotta in volgare nella documentazione appartenuta a Giacomo della Marca conservata a Napoli²²:

Et concio sia cosa che da la tua prudente bontà habbiamo intiso
como li populi circumstanti et altri convicini rade volte o maj ce

²¹ *Catalogus sanctorum fratrum minorum* cit., p. 8.

²² F.G. D’ANDREA, *Il fondo “S. Giacomo della Marca” nell’Archivio della Vice Postulazione della Provincia Francescana del SS. Cuore di Gesù*, Napoli 1973, p. 57. Cfr. *Bullarium franciscanum. Nova series*, cur. U. HÜNTEMANN, J.M. POULI MARTI, Quaracchi 1929-1949, I, pp. 711 s.; II, pp. 126 s.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

vengono o visitano la detta chiesa ne le predete festività salvo ne la festa de l'assumptione de la donna intanto che le altre indulgentie dell'altre feste pare che siano superfluamente concesse non venendoce li populi. Nuj addunqua inchinati in questa parte a le toi supplicatiune queste indulgentie de tutti li predetti di de le dette feste reduciamo in uno anno ne la festa de la gloriosa assumptione de la donna, la quale se celebra del mese de Augusto. Et così le [89b] predette indulgentie tutte le unimo et copulamo insieme in questa solemnità accioche la tua persona et benemerito per nuj sia honorato ad salute de le anime si per lu bono exemplo et si per la continua predicatione che da te lu popolo christiano ha ricevuto.

Il culto di Francesco e degli altri santi canonizzati appare del tutto disatteso alla metà del XV secolo dai fedeli di Monteprandone: ma su questo torneremo alla fine di questo paragrafo. Riflettiamo, ora, sulla perdurante celebrità di questa festività mariana, l'Assunzione (15 agosto), nella nuova chiesa osservante di S. Maria delle Grazie, ubicata nel Presidato, un territorio che era appartenuto alla potente abbazia imperiale di Farfa, in Sabina. La diffusione della devozione a Maria – già radicata nella tradizione delle sedi episcopali picene, che erano quasi tutte dedicate alla Vergine – nel secolo XI aveva sostanziato l'impegno dell'abate farfense Ugo.

Basti pensare che il cronista di Farfa Gregorio di Catino elencò più di duecento intitolazioni a Maria sia per semplici chiese sia per monasteri soggetti all'abbazia, in un'area comprendente, nelle Marche, il Piceno e i territori fermano e camerinese. Inoltre, proprio la festività dell'Assunta era di rilievo, perché coincideva col giorno della riscossione dei tributi e delle decime da parte del monastero. I Frati Minori, prima degli Osservanti, avevano accolto quest'eredità culturale, dopo che nel XII secolo la devozione alla Vergine era stata ulteriormente incoraggiata dai monaci cistercensi, che nel 1142 avevano fondato l'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, nel Maceratese²³. L'Assunzione, inoltre, aveva già una lunga storia alle spalle, perché la ricorrenza dell'"Assunzione di santa Maria" è attestata nella città di Roma già a partire dalla

²³ M.E. GRELLI, *Pietà e devozione mariana nel Piceno medievale: dedizioni, indulgenze, miracoli e trattati*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno cit.*, pp. 173-208.

fine dell'VIII secolo²⁴. Se l'Assunzione era una festività che faceva parte del comune patrimonio culturale della Marca, dei Francescani e anche della sede apostolica, i frati, d'altra parte, accolsero i culti propriamente locali nei loro calendari, come è possibile notare, ad esempio, in un calendario francescano degli anni Trenta del Duecento e proveniente dalla chiesa monastica di S. Angelo Magno, nel quale fu subito accolta la festività del santo patrono della diocesi ascolana, Emidio²⁵.

4. La moltiplicazione delle reliquie

Il processo di assimilazione culturale crebbe col tempo, come si può notare soffermandosi sulle reliquie, cui si riteneva venisse trasferita la *virtus* miracolosa del santo. Le reliquie potevano essere non solo parti del corpo o di quanto era stato indossato dal santo, bensì anche un qualsiasi oggetto pur solo da lui utilizzato o toccato, nel quale, in un qualche modo, si riteneva fosse infusa tale *virtus*. Inoltre, assieme alle indulgenze,

²⁴ K.-H. BIERITZ, *Il tempo e la festa. L'anno liturgico cristiano*, Genova 1996 (Dabar. Saggi teologici, 25) (ed. orig. ted. München 1994), pp. 241 s. La devozione a Maria fu propagata dai Frati Minori anche in altre circostanze, pure tramite le indulgenze papali. In queste ultime, l'associazione della Vergine ai santi francescani si affermò proprio nelle Marche, dopo essere stata applicata in occasione della consacrazione della chiesa dei Frati Minori di Bologna (SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., II, p. 121): in relazione sia a consacrazione di chiese, come a Mondaino (*ibid.*, p. 174), sia a confraternite di laici organizzate presso chiese conventuali e rinsaldate sacralmente dalla devozione congiunta di Francesco e di Maria, come a Recanati e a Osimo (*ibid.*, pp. 262 e 261, 280). Probabilmente questo fenomeno è più diffuso di quanto non lascino trasparire i soli documenti papali, perché vari sono i documenti d'indulgenza che mostrano un'attività, in questo stesso senso, dei vescovi marchigiani, come Gerardo di Fermo (1250-1272) per la confraternita di Montegranaro (Ancona, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, perg. n. 16 a).

²⁵ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Reg. Lat. 2050, f. 2^r; cfr. M.E. GRELLI, "De festis celebrandis". *Sacro e profano nel Trecento Ascolano: calendario, riti e persone*, in *Segni, simboli e colori della festa mondana medievale*. Atti del V convegno del Centro di studi sui giochi storici (Ascoli Piceno 4-5 maggio 1996), Ascoli Piceno 1996, pp. 133-154: pp. 137 s.; A. BENVENUTI, *I santi invisibili. La tradizione dei culti patronali nel Piceno*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno* cit., pp. 1-18. A questo calendario si accennerà anche nella *Bibliografia ragionata* (cfr. p. 101a).

si moltiplicarono pure le reliquie. Negli anni di Niccolò IV, probabilmente ne circolarono moltissime contemporaneamente ai documenti papali d'indulgenza: reliquie della croce e della corona di spine di Cristo e anche dello stesso Francesco²⁶. Queste, insieme ad altre eventualmente possedute dalle singole chiese, dovevano essere – per avvalersi delle parole utilizzate dall'estensore di un elenco di reliquie, quello della chiesa dei Minori di Santa Vittoria in Matenano, sul quale ci soffermeremo fra breve – «tutte quante, nei giorni opportuni, con gran devozione e venerazione, celebrate e mostrate» ai fedeli²⁷. L'elenco delle località marchigiane cui – secondo quanto afferma Gustavo Parisciani – vennero inviati da Niccolò IV documenti con reliquie annesse è piuttosto nutrito: Ancona, Acquaviva, Apiro, Appignano, Ascoli Piceno, Castignano, Cossignano, Fratta Rosa, Montalto Marche, [91a] Montefiore dell'Aso, Offida, Recanati, Ripatransone, Sant'Elpidio a Mare e Venarotta²⁸.

Fino a noi è giunto un elenco proveniente dalla chiesa dei Minori di Santa Vittoria in Matenano, il capoluogo del Presidato di Farfa. Probabilmente, quest'inventario fu stilato nella seconda metà del Duecento, dopo che i frati si erano già trasferiti dalla campagna all'interno delle mura di Santa Vittoria e, dopo varie difficoltà, era stato loro for-

²⁶ La circolazione delle reliquie di Francesco d'Assisi (soprattutto particole del suo sangue, capelli e frammenti del suo saio), iniziata soprattutto dopo la traslazione del corpo del santo dalla chiesa di S. Giorgio alla nuova basilica avvenuta nel 1230, dovette acquisire un certo rilievo già dopo la metà del Duecento, quando se ne diffusero anche di false. Contro alcune di esse – un dito del santo, che sarebbe stato posseduto da alcuni religiosi d'Austria – le autorità di Assisi presero posizione, perché la loro stessa esistenza avrebbe inficiato l'integrità del corpo di Francesco; cfr. F.A. BENOFFI, *Della traslazione e sepolcro del corpo di s. Francesco d'Assisi. Dissertazione storico-critica*, in *Miscellanea francescana*, 21 (1920), pp. 13-20, 48-50, 90-4, 132-40, 181 s.: p. 95. In relazione alle spine della corona di Cristo, non si ritenga che la loro venerazione fosse indotta solo dai Francescani; si pensi, ad esempio, al culto della «santissima reliquia, della santissima spina della corona di nostro Signore Gesù Cristo» innescato ad Ascoli dai Domenicani nel 1290; cfr. M.E. GRELLI, «*De festis celebrandis*» cit., p. 154.

²⁷ Ancona, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, perg. n. 22a.

²⁸ G. PARISCIANI, *I Frati Minori conventuali* cit., pp. 267-307; cfr. ID., *Regesti di pergamene dell'Archivio Frati Minori Conventuali delle Marche*, Ancona 1994 (Francescanesimo nelle Marche, 8).

malmente concesso, nel 1279, il piccolo oratorio farfense di S. Giovanni²⁹. L'oratorio venne trasformato in luogo francescano, oltre che mediante la costruzione degli edifici necessari alla vita quotidiana dei frati, con la dotazione di reliquie. Nell'elenco, ovviamente, sono presenti le reliquie di Antonio, di Chiara e quelle di Francesco – possedute doppie, perché l'estensore aggiunse un «due» dopo aver inventariato le reliquie «del capo» del santo di Assisi – e «della sua tunica». Oltre a queste, ne sono menzionate altre, fra cui reliquie di Maria, di Cristo e del legno della croce, tutte riconducibili (ad eccezione di quelle di s. Dionigi) a festività contemplate dal calendario dei Frati Minori del 1260, pubblicato nei breviari francescani dopo la riforma liturgica voluta dal ministro generale Aimone di Faversham (1240-1244)³⁰. Nell'ordine offerto dall'inventario: reliquie dell'apostolo Andrea e della sua croce, del vescovo Nicola di Myra, di Lucia di Siracusa martire, di papa Gregorio Magno, di Giorgio martire, degli apostoli Filippo e Giacomo, di Giovanni Battista, di Margherita e di Lorenzo martiri e dell'apostolo Bartolomeo. La dotazione era modesta e rispecchiava la storia, recente e piuttosto contrastata, di una chiesa conventuale che, probabilmente, non aveva ancora riassorbito altre festività locali³¹.

Per lo più, allora, il “tesoro” di reliquie non era ingente in momenti prossimi alla fondazione della chiesa, come fu nel caso di Santa Vittoria e del suo elenco di reliquie, custodite nella sacrestia della chiesa. Altrettanto avviene per le reliquie che venivano collocate sotto gli altari, ove erano state deposte in occasione della consacrazione della chiesa stessa o dei singoli altari. Ci soccorre quanto sappiamo a proposito dei Frati Minori di Mondaino. Nel 1256 il vescovo Giacomo di Rimini, in occasione della consacrazione della chiesa, autenticò le reliquie per l'altare e le elencò minutamente³²: più importanti fra tutte, e perciò più

²⁹ G. CROSETTI, *Chiesa e convento di San Francesco a Santa Vittoria in Matenano*, in *Picenum seraphicum*, 18 (1999), pp. 139-76, pp. 169 s.

³⁰ S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the modern Roman liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents (1243-1307)*, Leiden 1963 (*Studia et documenta franciscana*, 1-2), pp. 365-76.

³¹ Ancona, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, perg. n. 22a.

³² *Ibid.*, perg. n. 140; cfr. anche PARISCIANI, *Regesti cit.*, p. 173, n. 1.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

particolareggiatamente descritte, le reliquie della Vergine e di Francesco; poi, particole dei santi Cipriano, Sisto, Cosma, Damiano, Giuliano, Valentino, Alessio e Anastasia.

Le reliquie – e di conseguenza i relativi culti – erano destinate ad aumentare con il passare degli anni, di pari passo con la maggiore o minor fortuna del convento. Secondo un documento episcopale, molto probabilmente falso ma che pretende d'essere stato vergato durante il pontificato di Clemente V (1305-1314), un altro vescovo di Rimini, coadiuvato dal suo collega di Fossombrone, sarebbe stato chiamato a consacrare la chiesa francescana di S. Maria presso Mondaino e, in tale circostanza, sarebbe stato prodotto un ulteriore elenco delle reliquie possedute dai Frati Minori. Il documento, forse stilato nel tardo Quattrocento per mostrare l'autenticità delle reliquie, addita l'incremento di tal genere di sacra ricchezza in relazione ai tre altari della chiesa, ossia l'altare principale, quello «dalla parte del cimitero» conventuale e l'altro «dalla parte del chiostro»³³:

Queste sono le reliquie dell'altare del convento. Innanzitutto dei chiodi di Cristo, della veste nella quale fu avvolta da morta la vergine Maria, del sudario di Cristo, del presepe – la mangiatoia – dove il bue e l'asino mangiavano, della [91b] benda della beata Maria, della palma che fu portata quando la vergine Maria morì, del velo della beata Maria Vergine, della pietra sulla quale sedette il Signore davanti alla porta di Maria e di Marta, dei capelli della beata Maria, della veste che la Vergine fece per il figlio con le sue mani, del panno nel quale fu avvolto il Signore quando fu deposto dalla croce, dell'incenso e della mirra del Signore, di santa Costanza figlia di Costantino, di santa Caterina, di santa Riparata, di santa Anastasia, di san Giacomo, di san Paolo, di san Marco evangelista, di san Barnaba, dei santi Pietro e Paolo, di san Bartolomeo, di sant'Andrea, di santo Stefano, di san Lorenzo, di san Giacomo maggiore, di san Tommaso apostolo, di san Matteo apostolo, dei santi Simone e Giuda, di san Biagio, di san Francesco, di santa Chiara. Queste sono le reliquie dalla parte del cimitero. Innanzitutto, di santa Lucia, di sant'Agnese, di sant'Elisabetta, di san Biagio martire, di san Gaudenzio martire, di san Clemente martire, di san Donato martire, di san Vitale martire, di

³³ Ancona, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, perg. n. 175.

san Martino confessore, di santa Margherita vergine. Queste sono dell'altare dalla parte del chiostro. In primo luogo, del latte della beata Vergine e dei suoi capelli, di santa Maria Maddalena, di santa Cecilia vergine, di sant'Elisabetta, di santa Giustina, delle sante Perpetua e Felicità, delle sante undicimila vergini, di sant'Agnese vergine, di san Giorgio martire, dei santi Innocenti, di santa Margherita vergine.

A parte le reliquie della Vergine (il latte e forse un velo), di Francesco (capelli e forse qualcos'altro) e di sant'Anastasia, tutto è cambiato: il patrimonio s'è accresciuto, in un modo che parrebbe rispecchiare quel «processo di esasperata moltiplicazione dei santi intercessori» sottolineato per i gonfaloni processionali delle confraternite italiane del tardo medioevo³⁴, e anche trasformato. La vergine Maria mantiene una salda preminenza e le reliquie collegate più o meno labilmente al Cristo (in relazione alla sua nascita, crocifissione e morte) sono aumentate. Il santorale francescano, [92a] invece, è poco rappresentato: certo, si aggiunge Chiara d'Assisi, ma Francesco è al fondo dell'elenco riguardante l'altare principale, sommerso dagli altri santi, e mancano Antonio di Padova e Ludovico di Tolosa, canonizzato nel 1317 da Giovanni XXII³⁵. Si ripropone, per altra via e in altro modo, quella disattesa considerazione

³⁴ R. RUSCONI, *La religione dei cittadini: riti, credenze, devozioni*, in *Ceti sociali ed ambienti urbani nel teatro religioso europeo del '300 e del '400*. Atti del IX Convegno del Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Viterbo, 30 maggio-2 giugno 1985), Viterbo 1986, pp. 17-40: p. 23.

³⁵ La canonizzazione di Ludovico, vescovo di Tolosa e fratello del re di Napoli Roberto il Saggio (1309-1343), era stata voluta soprattutto dagli Angioini. Il culto del santo angioino e francescano fu più affermato a Marsiglia e dintorni che non nel Regno meridionale – cfr. R. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VI-TOLO, Napoli 1999 (G.I.S.E.M. Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 129-163, ora in questo stesso volume – e non pare abbia avuto una grande presa nel territorio della Marca. Al momento, mi è nota la sola iniziativa del vescovo di Ascoli Rinaldo, il quale concesse un'indulgenza a quanti avessero presenziato alla messa nella cappella di s. Ludovico, in corso di edificazione nella chiesa francescana della città picena (PARISCIANI, *Regesti cit.*, p. 187, n. 39; cfr. GRELLI, *“De festis celebrandis” cit.*, p. 150).

per la festa di Francesco che si è constatata nei comportamenti dei fedeli di Monteprandone. Devozione e speranza erano maggiormente catturate da altre manifestazioni del culto, mentre dominavano le nuove santità osservanti e i miracoli della predicazione³⁶.

5. Frati santi nelle Marche

L'estensore dell'elenco di Santa Vittoria afferma che, oltre alle reliquie di cui si è detto sopra, ve n'erano molte altre, custodite in una pisside³⁷. Quali sono le reliquie che l'elenco di Santa Vittoria non menziona espressamente, e indica con le parole «e molte altre in una pisside»? Lo spazio per scrivere qualcosa in più sulla pergamena non sarebbe mancato. Santi dimenticati o forse taciuti per scelta? Come che sia, tali reliquie sono per noi anonime, nonostante sia possibile che, verso la fine del secolo XIII, quando fu probabilmente vergato l'elenco, qualche indicazione in più fosse segnata altrove, magari sugli involucri che contenevano le reliquie stesse. I Frati Minori di Santa Vittoria, prima di trasferirsi all'interno delle mura, erano insediati – come si è già accennato – nella chiesa rurale di S. Giovanni in Fiorano, che alla metà del Duecento era in stato d'abbandono³⁸. Queste reliquie furono portate dal vecchio al nuovo luogo? Probabilmente sì, anche se in questo caso possiamo formulare solamente ipotesi.

È certo, però, che l'agiografia francescana attesta chiaramente l'eventualità, seppur non necessariamente riguardante il caso di Santa Vittoria, che nomi di santi Frati Minori non canonizzati³⁹ potessero essere taciuti o dimenticati. Gli *Atti del beato Francesco e dei suoi compagni* – scritti in latino nella Marca, nella prima metà del secolo XIV, da Ugolino di Monte Santa Maria e da almeno un altro frate – contengono un'ampia

³⁶ Cfr. pp. 95b ss.

³⁷ Ancona, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, perg. n. 22 a.

³⁸ CROCETTI, *Chiesa e convento* cit., p. 140.

³⁹ PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi* cit., pp. 145-53.

sezione finale dedicata ai santi francescani di questa regione⁴⁰: vi troviamo un brano che è il caso di riassumere⁴¹.

Due fratelli, Umile e Pacifico, entrati nell'Ordine dopo la morte di Francesco, si distinguono per la loro perfezione. Umile muore mentre è a Soffiano, e Pacifico, che dimora in altro luogo, ha una visione che gli rivela la santità del fratello e confratello: «vide l'anima di suo fratello Umile andare in cielo diritta, senza altra ritenzione o impedimento». Pacifico viene poi trasferito proprio a Soffiano, ma i signori del luogo, i Brunforte, decidono di spostare altrove il luogo dei frati, i quali sono perciò costretti a traslare «le reliquie de' santi frati ch'erano morti in quello luogo». Memore della visione, tra tutte le ossa Pacifico preleva solo quelle di Umile, le lava con il vino e le avvolge in una tovaglia bianca, spiegando le ragioni del suo operato ai frati in questo modo: «son certo che le sue ossa sono sante e debbono essere in paradiso». Solo un nome fra molti affiora, quello di Umile; degli altri non si fa parola.

In molti casi, non è escluso che l'identità di taluni santi potesse tendere a rimanere celata, perché il desiderio di anonimato era consono all'ideale della *minoritas*⁴²: è sufficiente richiamare alla memoria la 17^a Ammonizione di Francesco d'Assisi:

Beato quel servo che non si esalta per il bene, che il Signore dice e opera per mezzo di lui, più che per il bene che dice e opera per mezzo di un altro. Pecca l'uomo che vuole ricevere dal suo prossimo, più di quanto non voglia dare di sé al Signore Dio⁴³.

Per qualcuno di questi santi frati anonimi riemergeranno |92b| dei nomi in seguito, ma è difficile dire quanto essi siano esatti, come nel caso della fumosissima e opaca figura di Liberato da Loro Piceno. Per alcuni studiosi si tratterebbe dell'anonimo frate malato cui apparve la

⁴⁰ Cfr. S. BRUFANI, *Agiografia e santità francescana nel Piceno: gli "Actus beati Francisci et sociorum eius"*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno cit.*, pp. 123-52.

⁴¹ *Fontes franciscani cit.*, pp. 2191 s; cfr. *Fonti francescane. Scritti e biografie di s. Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di s. Chiara d'Assisi*, Assisi 1978, pp. 1556 s.

⁴² R. PACIOCCO, "Sublimia negotia". *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Frati Minori*, Padova 1996 (Centro studi antoniani, 22), pp. 120-7.

⁴³ *Fontes franciscani cit.*, pp. 32 s.

Vergine a Soffiano, che troviamo menzionato negli *Atti del beato Francesco*⁴⁴ e in relazione al quale Bartolomeo da Pisa, nelle *Conformità del beato Francesco alla vita di Cristo* (1385-1399), fu costretto a confessare di non essere riuscito a rintracciare il nome⁴⁵. Per altri santi, invece, s'è conservata la memoria del nome, ma non quella del luogo di sepoltura. Questo avviene nelle fonti agiografiche del Due e del Trecento, e anche più tarde, per frati della prima generazione minoritica, come Pellegrino da Falerone⁴⁶, Rizziero della Muccia⁴⁷ e Lucido "antico"⁴⁸.

Alla rarefazione di notizie sui primi santi francescani contribuì un altro fattore: fino alla metà del secolo XIII, la stessa agiografia dell'Ordine era orientata ad accogliere soprattutto nuove informazioni sulla santità del fondatore, poi registrate nel *Memoriale* e nel *Trattato dei miracoli*⁴⁹. Allorché il ministro generale Crescenzo da Iesi commissionò la scrittura del *Dialogo delle gesta dei santi Frati Minori*, l'Ordine richiamò alla memoria tutto quello che gli era possibile o che voleva ricordare; però, nonostante il *Dialogo* fosse la «prima sistematizzazione della santità minoritica al di fuori del personaggio maggiore»⁵⁰, non si trattò di un'opera poi così vasta e ricca di notizie. All'obliterazione di nomi e luoghi concorsero sia la precarietà dei primi siti francescani sia la pratica

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 2202-2204.

⁴⁵ BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate* cit., I, p. 280.

⁴⁶ *Bibliotheca sanctorum*, Roma 1961-1969, X, pp. 463 s.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 226-228.

⁴⁸ *Fontes franciscani* cit., pp. 1990, 2180; ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, ed. a cura di P. G. BOCCALI, con introduzione di F. ACCROCCA e trad. ital. a fronte di P.M. BIGARONI, Assisi 1999 (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana, Chiesa Nuova - Assisi, 8), pp. 353, 424; *Chronica XXIV Generalium* cit., p. 409; BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate* cit., I, p. 283.

⁴⁹ R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20), pp. 83-9.

⁵⁰ A.I. GALLETTI, *I Francescani e il culto dei santi nell'Italia centrale*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 311-63: p. 343.

dell'itineranza, le quali, fra l'altro, fecero sì che alcuni santi frati trovassero sepoltura in chiese non francescane, come Rizziero, il cui corpo venne sepolto nella chiesa di S. Giacomo Maggiore di Muccia⁵¹.

Ogni caso ha peculiarità e complessità proprie. Il primo ministro della provincia religiosa francescana della Marca, Paolo, è menzionato da Tommaso da Celano, nella *Vita del beato Francesco*, come compagno e ministro della Provincia Marchigiana nel contesto dell'episodio della pecorella di Osimo, presto recepito nell'iconografia⁵². Francesco, dopo aver predicato ad Ancona, mentre attraversa la campagna s'imbatte in un gregge di montoni e capre; sola è una pecorella, «mite tra i caproni» come il Cristo tra i farisei ed i sinedriti, che il santo d'Assisi acquista dal pastore e porta con sé a Osimo; dopo un incontro con il vescovo di questa città, la affida alle claustrali di un monastero nei pressi di San Severino Marche⁵³. Si trattava del monastero di S. Salvatore di Colpersito, dipendente dalla sede episcopale di Camerino, la cui documentazione conferma lo stretto rapporto – presentato in forma di racconto agiografico da Tommaso da Celano – tra le monache e il nascente francescanesimo⁵⁴. Tutta la successiva tradizione agiografica dell'Ordine parla di Paolo della Marca d'Ancona come di un santo, ma all'interno di essa è solamente il *Dialogo delle gesta dei santi Frati Minori* a dirci almeno dove si trovavano delle sue reliquie: proprio nel monastero di S. Salvatore⁵⁵. Le religiose divengono beneficiarie e, nello stesso tempo, veicolo del culto di fra' Paolo: tramite le sue reliquie ottengono guarigioni per loro stesse, come la monaca *Deotama*, e per altri bambini, donne e uomini provenienti da località quali Sant'Angelo in Pontano, Montemilone, Camerino e Mont'Olmo (l'attuale Corridonia).

Il luogo di tumulazione del primo ministro della Marca andò dimenticato. Nella prima metà del Trecento, Paolino da Venezia (†1344)

⁵¹ Cfr. *Santuari nelle Marche* cit., p. 230; cfr. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi* cit., pp. 149 s.

⁵² Firenze, Chiesa di S. Croce, cappella Bardi, *S. Francesco con storie della vita e miracoli*.

⁵³ *Fontes franciscani* cit., pp. 352-354; *Fonti francescane* cit., pp. 472 s.

⁵⁴ G. PAGNANI, *I viaggi di s. Francesco nelle Marche*, Milano 1962 (Deputazione di Storia Patria per le Marche. Studi e testi, 2), pp. 68 s.

⁵⁵ *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*, auct. fr. THOMA DE PAPIA, ex integro ed. P.F.M. DELORME, Ad Claras Aquas 1923 (Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi, 5), pp. 214 s.

sembra accennare nel suo [94a] *Provinciale* a Paolo per la località di Sirolo ma, alla fine del Trecento, Bartolomeo da Pisa è costretto a collocarlo tra i frati santi che egli crede sepolti nella provincia della Marca d'Ancona⁵⁶. Altrettanto avviene per Pietro di Mont'Olmo, anche se non è da escludere che sia stato sepolto a Camerino – e non a San Marino – e per un frate della prima generazione minoritica, un tal Martino, sui cui prodigi si sofferma il *Dialogo*, ma che potrebbe avere condiviso con Francesco, come pure con Egidio d'Assisi, Nicola di Montefeltro e altri frati ancora, un profondo riserbo, se non addirittura un sospetto, nei riguardi dei miracoli⁵⁷.

Insomma, fino alla metà del Duecento la memoria agiografica dell'Ordine ebbe caratteristiche che condizionarono la possibilità di tramandare i ricordi di molti santi frati: all'inizio, il sommerso ma riemergente ideale dell'anonimato; in aggiunta, l'instabilità delle prime dimore, perdurante almeno fino alla fondazione di un convento, con la possibilità che frati in fama di santità potessero venire sepolti in chiese non francescane; infine, l'attenzione agiografica rivolta soprattutto al fondatore.

A queste difficoltà intrinseche alla memoria agiografica, se ne potevano aggiungere altre che insorgevano al livello del culto locale. Un esempio relativo al territorio marchigiano potrebbe essere rappresentato dal culto di Paolo della Marca d'Ancona, perché non è da escludere che il suo luogo di sepoltura sia stato dimenticato proprio perché il culto, per una qualche ragione che non riusciamo a individuare, si affievolì. Il culto di Corrado (Miliani?) da Ascoli (†1289) è un esempio sicuramente più convincente. Questo frate per vari anni sarebbe stato compagno di Girolamo Masci, poi primo papa francescano con il nome di Niccolò IV, che ne dovette forse incoraggiare la venerazione⁵⁸: come che sia, il culto, registrato solo tiepidamente da alcune fonti⁵⁹, languì, così da consentire a Bartolomeo da Pisa di comunicare a tutto l'Ordine quanto segue:

⁵⁶ BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate* cit., I, p. 282.

⁵⁷ *Dialogus de gestis sanctorum* cit., p. 227; PACIOCCO, “*Sublimia negotia*” cit., pp. 72-8; *Chronica XXIV generalium* cit., p. 113.

⁵⁸ Ma cfr. A. FRANCHI, *Nicolaus IV papa, 1288-1292 (Girolamo d'Ascoli)*, Ascoli Piceno 1990, pp. 217 s.

⁵⁹ Cfr. *Catalogus sanctorum* cit., p. 18.

in Ascoli giace fra' Corrado, per i cui grandi miracoli il popolo della città celebrava per lui una grande festa, ora caduta in disuso per la negligenza dei frati e per le alterne vicende della detta città⁶⁰.

La schiera dei santi francescani nella Marca fu comunque di tutto rilievo durante il Duecento. Alla fine del XIII secolo, la capillare rete insediativa dei Frati Minori comprendeva numerose chiese nelle quali era viva la venerazione per questo o quel santo francescano. Se talora erano in questione semplici ricordi di una santa esemplarità, senza un culto vero e proprio, come nel caso di un tal fra' Benvenuto sepolto a Recanati, talaltra si trattava invece di culti ben saldi e perfino non meramente locali: se è certamente improprio parlare di pellegrinaggi, d'altra parte è indubbio che in qualche caso i devoti provenissero da luoghi relativamente distanti rispetto al luogo di sepoltura. Abbiamo già menzionato Paolo della Marca d'Ancona, Martino e Pietro di Mont'Olmo. A questo proposito sono da rammentare anche il culto di Domenico a San Marino⁶¹, del ministro generale Giovanni da Parma (†1289) a Camerino⁶², di Giovanni a Penna San Giovanni⁶³, di Amato ad Ancona⁶⁴ e di Sante a Scotaneto, oggi Mombaroccio⁶⁵.

Ovviamente, nel XIII secolo si espressero anche santità non francescane. I personaggi più noti sono i due vescovi Aldobrando da Fossombrone e Ansovino da Camerino⁶⁶, i tre "monaci" della [94b] congregazione di Montefano – precisamente il fondatore Silvestro Guzzolini, Ugo da Serra e Giovanni dal Bastone⁶⁷ – e Sperandia da Cingoli⁶⁸. Nulla di paragonabile, però, alla forza d'impatto delle santità dei Francescani. Poteva anche succedere che una città fosse a lungo "assedata",

⁶⁰ BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate* cit., I, p. 277.

⁶¹ *Dialogus de gestis sanctorum* cit., pp. 228 s.; *Catalogus sanctorum* cit., p. 19; BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate* cit., I, p. 279.

⁶² Cfr. *Bibliotheca sanctorum* cit., VI, pp. 636-9.

⁶³ *Ibid.*, pp. 866-8.

⁶⁴ *Catalogus sanctorum* cit., p. 19 nota c; *Chronica XXIV generalium* cit., p. 410.

⁶⁵ Cfr. *Bibliotheca sanctorum* cit., XI, pp. 638 s.

⁶⁶ BENVENUTI, *I santi invisibili* cit., pp. 14-6.

⁶⁷ L. SENA, *Storia e tradizione agiografica nella "Vita Silvestri"*, Fabriano 1995 (*Bibliotheca Montisfani*, 24).

⁶⁸ Cfr. *Bibliotheca sanctorum* cit., XI, pp. 1345 s.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

per così dire, dalla santità dei Minori, come Osimo. La santità francescana, i vescovi e la sede episcopale di Osimo vissero in costante rapporto per buona parte del XIII secolo. Prima del 1240 – l'anno in cui la sede vescovile fu trasferita a Recanati in ragione dell'adesione della città a Federico II⁶⁹ – la santità dei frati preme alle porte dell'episcopato con fra' Graziano di Romagna, tumulato nella chiesa dei Minori: uno dei numerosi miracolati si recò «subito» dal vescovo per testimoniare di aver sperimentato personalmente la potenza taumaturgica del santo francescano⁷⁰.

Sempre ad Osimo, il culto di Francesco fu incoraggiato e sostenuto, in associazione a quello di Maria, durante gli anni del rapporto difficile e contrastato con la sede apostolica: nel 1257 il papa concesse un'indulgenza a coloro che, dopo essere entrati a far parte della Confraternita della beata Vergine Maria e del beato Francesco, nella chiesa dei Minori avessero ascoltato la predicazione dei frati almeno una volta al mese e presenziato alle messe di commemorazione che si celebravano nei giorni delle festività di Maria e di Francesco⁷¹. Un ultimo accenno per completare il quadro. La sede episcopale, seppur monca del territorio di Numana, fu restituita a Osimo solo nel 1263, in corrispondenza con la nomina da parte del papa di Benvenuto Scotivoli (†1282), già arcidiacono di Ancona e cappellano del papa: il presule sarebbe divenuto un santo proprio nel reggere la sua carica secondo direttive proprie della Chiesa di Roma, con la pacificazione delle fazioni, la proibizione d'alienare le proprietà ecclesiastiche e il consolidamento dell'autorità episcopale nella città e nel territorio diocesano⁷². Però, Benvenuto fu santo per la città di Osimo ma non per tutti i Francescani di quegli anni, perché di lui l'agiografia dell'Ordine tace, forse perché egli, molto probabilmente, entrò nell'Ordine poco (o immediatamente) prima di assumere la dignità episcopale.

⁶⁹ L. AUVRAY, *Les registres de Gregoire IX*, Paris 1890-1899, n. 5240.

⁷⁰ *Dialogus de gestis sanctorum* cit., p. 193.

⁷¹ *Bullarium franciscanum* cit., II, p. 262; cfr. PARISCANI, *Regesti* cit., p. 171, n. 2.

⁷² Cfr. *Bibliotheca sanctorum* cit., II, pp. 1252 s.

6. Fra Tre e Quattrocento

Nel corso del Duecento, ben ventuno erano stati i santi che avevano superato con esito favorevole un processo di canonizzazione. Durante tutto il periodo avignonese del papato e, dopo il ritorno della sede apostolica a Roma e lo Scisma d'Occidente (1378-1417), fino alla metà esatta del XV secolo, quando fu canonizzato Bernardino da Siena da papa Niccolò V, la Chiesa riconobbe ufficialmente solo dieci santi (nemmeno uno dal 1392 al 1446!). Questa differenza è in parte motivabile con le difficoltà del papato, fino alla risoluzione dello scisma. Un ruolo importante lo giocarono anche la trasformazione e l'appesantimento "burocratico" dell'istituto giuridico-religioso delle canonizzazioni, e l'aumento dei costi legati all'istruzione di un processo. Sono da tenere in considerazione anche l'orientarsi dell'attenzione delle istituzioni religiose e dei fedeli verso forme di devozione mediate dalla pratica indulgenziale e, pure, l'addensarsi – particolarmente dopo la metà del XIV secolo e in corrispondenza delle ricorrenti ondate di peste nera – del culto di Maria, vista soprattutto nella forma della Madonna della Misericordia⁷³.

Dei dieci santi canonizzati durante il Trecento e la prima metà del Quattrocento, solo due sono Francescani: Ludovico di Tolosa (1318) e Bernardino da Siena (1450), ai due estremi del nostro segmento cronologico. [95a] Quanto si è detto spiega solo parzialmente quest'assenza dei Francescani. È da aggiungere che l'Ordine per tutto il Trecento e oltre non pare aver dato segni d'interesse per la canonizzazione di frati. Forse, la stessa mancanza d'una compattezza istituzionale – per le contese e le scissioni interne dagli anni di Spirituali e Fraticelli fino all'affermazione dell'Osservanza⁷⁴ – poté essere d'ostacolo a una solida rappresentatività dell'Ordine presso la sede papale e alla decisione d'intraprendere un impegno oneroso e di lungo periodo come un processo di canonizzazione.

Di più, la mancanza di saldezza e compattezza dell'Ordine sembra riflettersi anche sul numero di santità proposte a livello locale. Difatti, è

⁷³ J. DELUMEAU, *Rassicurare e proteggere*, Milano 1992, pp. 267-296.

⁷⁴ Cfr. LAMBERTINI, *Spirituali e Fraticelli* cit.

possibile intravedere una netta flessione rispetto alla decisa proliferazione riscontrabile nel Duecento⁷⁵. Una tale flessione, però, potrebbe anche additare un desiderio di tacere santità, per così dire, problematiche. Non è del tutto privo di significato che il primo catalogo di santi francescani risalga agli inizi del Trecento⁷⁶. Se è vero che l'affermazione di un genere siffatto di scritti, di tipo elencativo, fu particolarmente frequentato – numerosi ne vergò anche il domenicano Bernard Gui – a partire dai primi decenni del XIV secolo, è altrettanto vero che l'utilizzo di esso in relazione alla santità sembra essere una peculiarità dell'Ordine francescano. Così, ad esempio, l'intento di elencare i santi “secondari” ripartendoli per luoghi, soprattutto di sepoltura, all'interno delle singole province e custodie religiose, potrebbe rimandare a una volontà di sistematizzazione e di definizione dei personaggi che, nell'Ordine, avevano titolo per essere definiti santi. È significativo che i cataloghi trecenteschi di santi francescani non menzionino mai Angelo Clareno – tumulato nell'eremo dei Minori di S. Maria dell'Aspro nel Regno di Napoli – anche se, dopo la morte del capofila e ispiratore degli Spirituali italiani (1337), era stato stilato un nutrito elenco dei suoi miracoli⁷⁷.

Inoltre, non si dimentichi il caso di Pietro di Giovanni Olivi (†1298): i Minori di Provenza «esumarono le sue ossa e con insolenza furibonda dispersero il suo sepolcro, cancellarono i segni della devozione dei suoi fedeli e, come poterono, estinsero in essi l'operato dello spirito». Nonostante la forza polemica che si può cogliere nel racconto («con insolenza furibonda»), si può concludere che, se mai il fatto avvenne, il fine sotteso fu indubbiamente l'eliminazione, alla radice, di ogni possibilità di venerazione e di culto per lo spirituale di Provenza⁷⁸. Una santità locale non necessariamente era una santità approvata dalle autorità dell'Ordine: il ministro generale Gonsalvo di Balboa, nel 1307, con l'assenso del

⁷⁵ Cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (ed. orig. franc. 1981¹), pp. 175 s.

⁷⁶ Cfr. *Memorabilia de sanctis fratribus minoribus*, ed. M. FALOCI PULIGNANI, in *Miscellanea francescana*, 15 (1914), pp. 65-9; *Catalogus sanctorum* cit.; PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* cit., pp. 91-123.

⁷⁷ Cfr. F. ACCROCCA, *I “Miracula beati Angeli” (ms. Magliabecchi XXXIX, 75) e gli ultimi anni del Clareno in Basilicata*, in *Archivum franciscanum historicum*, 89 (1996), pp. 615-27.

⁷⁸ ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum* cit., p. 489.

capitolo generale, ingiunse ai frati di tutti i conventi di eliminare nei dipinti l'aureola dal capo ai «defunti non canonizzati», e di non consentire, per l'avvenire, che aureole non lecite fossero rappresentate⁷⁹.

D'altra parte, l'attività dei Francescani attorno ai Penitenti – donne e uomini, laici-religiosi gravitanti anche nell'orbita di istituzioni monastiche e di altri Ordini mendicanti, soprattutto quello domenicano – si andava facendo via via più serrata, dopo che Niccolò IV, poggiando «sul dato di fatto di rapporti ormai solidi e maturi tra Penitenti e Minori»⁸⁰, aveva attratto il movimento penitenziale nell'orbita francescana con la *Supra montem* (1289), nella quale il papa francescano rivendicò per Francesco d'Assisi il ruolo, traballante dal punto di vista dell'analisi storica, di fondatore dell'Ordine della Penitenza/Terz'Ordine francescano. Dopo il 1289, nonostante numerose resistenze, i Frati Minori furono imposti alle confraternite quali “visitatori”, così che i rapporti del “Primo” [95b] Ordine si strinsero sempre più con il “Terzo”, come pure divennero più palesi e saldi i rapporti tra i Francescani e la santità dei Penitenti, come mostra un importante culto affermatosi nella Marca settentrionale, a Pesaro, con Michelina Metelli (†1356).

Il culto di Michelina fu lanciato e acceso durante i primi sei anni dai Frati Minori. Nel *Libro dei miracoli* della santa (1359-1379) «il primo testimone (...), nel luglio del 1359, viene da Ancona, testa della provincia francescana della Marca. Il secondo documento, il più dettagliato, vera apertura del culto, mette in scena sei Francescani (...). Due di loro vengono dalle Puglie, gli altri quattro sono marchigiani. La cerimonia è condotta sotto l'alta autorità di fra' Perucinus, originario di Pesaro e provinciale della Marca. È lui il vero “istigatore” della devozione»⁸¹. Tra i luoghi in cui si producono i miracoli, numerosissimi sono quelli che sono sede di insediamenti francescani, sia nella provincia religiosa della Marca anconetana (Ancona, Sirolo, Recanati, *Rocca contrata*, Fabriano,

⁷⁹ G. ABATE, *Memoriali, statuti ed atti dei capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV*, in *Miscellanea francescana*, 33 (1933), p. 30.

⁸⁰ G. CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana. Una introduzione per temi e problemi*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 237-55: p. 249.

⁸¹ J. DALARUN, *La sainte et la cité. Micheline de Pesaro (+1356) tertiaire franciscaine*, Rome 1992 (Collection de l'École Française de Rome, 164), p. 91.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Fermo, Fano, Fossombrone, Corinaldo, Mombaroccio, Mondaino, Urbino, Sassocorvaro, San Leo) sia in quella bolognese, limitrofa (Bologna, Ravenna, Imola, Faenza, Cervia, Bagnacavallo, Forlì, Rimini, Cesena). Alcune coincidenze devono essere segnalate: il corpo di Michelina era stato portato nella chiesa di S. Francesco di Pesaro, ed è esattamente mentre si moltiplicano i miracoli registrati nel *Libro* che questa chiesa, consacrata proprio nel 1359 durante l'inaugurazione del culto di Michelina, si dota di un portale in pietra bianca e marmo rosa grazie alla munificenza di Pandolfo II Malatesta⁸².

A Pesaro, in quegli stessi anni, al culto di Michelina si aggiunse quello di un suo compagno, Francesco o Cecco Zanferdini da Pesaro († 1350), soprattutto a partire dal momento in cui, non molto tempo dopo la morte, le sue spoglie furono traslate dalla chiesa dell'eremo di Montegrano nella cattedrale di Pesaro. Furono deposte sotto l'altare maggiore, dedicato alla Vergine, alla diffusione del cui culto Cecco s'era dedicato intensamente⁸³: a lui risale il santuario della Beata Vergine di Ponte Metauro, nei pressi di Fano, ove i pellegrini (anche esimi, come gli stessi Malatesta) si raccoglievano intorno a un'immagine della Madonna⁸⁴.

7. La potenza del Santo Nome

Il culto del Nome di Gesù dilagò in tutt'Europa, indotto dalla predicazione di Bernardino da Siena e dei suoi discepoli. Non era una novità assoluta: l'Osservanza francescana, piuttosto, gli diede un impulso decisivo. Bernardino stesso, applicandosi a mostrare la legittimità del culto, ne dichiarò le radici bibliche, patristiche e pure conciliari⁸⁵. Il Nome di Gesù si oggettivava soprattutto in riproduzioni pittoriche (su muro o legno), o anche semplicemente grafiche (su carta o ritagli di pergamena). Era raffigurato mediante il trigramma *yh[esu]s*, inscritto in un

⁸² *Ibid.*, pp. 106 s.

⁸³ Cfr. *Bibliotheca sanctorum* cit., V, pp. 1183 s.

⁸⁴ *Santuari nelle Marche* cit., p. 294.

⁸⁵ E. LONGPRÉ, *S. Bernardin de Siennet et le nom de Jésus*, in *Archivum franciscanum historicum*, 28 (1935), p. 452; cfr. G. MELANI, *San Bernardino da Siena e il nome di Gesù*, in *San Bernardino da Siena. Saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944)*, Milano 1945, pp. 247-80.

sole con dodici fiamme che simboleggiavano i dodici apostoli. Bernardino da Siena fu accusato di eresia e di idolatria, e denunciato con queste gravi imputazioni a Martino V. La prima e più virulenta fase della disputa si chiuse nel 1427, e si risolse con la vittoria del senese, coadiuvato da Giovanni da Capestrano, soprattutto contro frati agostiniani e domenicani. La “potenza” del trigramma nelle mani degli Osservanti era tale che le ombre dell’eresia riuscirono a modificarne solo lievemente la rappresentazione, perché, dopo la disputa, per volontà del papa, si rese necessario solo un piccolo ritocco: fu necessario aggiungere il simbolo della croce e si provvide intersecando un trattino verticale nella parte superiore della lettera h. Il pontefice, poi, approvò l’operato di Bernardino e incoraggiò il culto del Santo Nome, che si diffuse – talora contornato [96a] da aspre polemiche⁸⁶ – ancor di più, così che i trigrammi cominciarono a essere anche scolpiti sulle facciate degli edifici pubblici e di abitazioni private⁸⁷.

Mai come fra gli anni Venti e Cinquanta del Quattrocento il francescanesimo, grazie agli Osservanti e al culto del Nome di Gesù, fu percorso da una febbre così grande di miracoli. Nicola da Fara scrisse da Vienna a Giacomo della Marca nel giugno 1451 una lunga lettera, che riporta le parole che sarebbero state pronunciate da Giovanni da Capestrano per incitare i frati che lo accompagnarono in Germania⁸⁸:

grande cose habiamo vedute, e sapiate che presto ne vederimo più e maggiore delle passate. Chi adonqua odì may queste cose? Chi le vidde may? Chi lesse mai in legenda de sancti? Queste sono inaudite “nei nostri tempi”.

Legati alla predicazione dei frati, i miracoli dilagarono. Lasciamo che a parlare siano soprattutto le fonti. Così riassunse i successi

⁸⁶ R. RUSCONI, *La religione dei cittadini: riti, credenze, devozioni*, in *Ceti sociali ed ambienti urbani nel teatro religioso europeo del '300 e del '400*. Atti del IX Convegno del Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Viterbo, 30 maggio - 2 giugno 1985), Viterbo 1986, pp. 17-40.

⁸⁷ A. CABASSUT, *La devotion au nom de Jésus dans l'Église d'Occident*, in *La vie spirituelle*, 86 (1952), pp. 46-69: p. 65; cfr. A. MONTANARO, *Il culto al ss. Nome di Gesù. Teologia-storia-liturgia*, Napoli 1958.

⁸⁸ L. FRATI, *Il viaggio in Germania di S. Giovanni da Capestrano descritto da fra Nicolò da Fara*, in *Miscellanea francescana*, 3 (1888), pp. 7-13: p. 11.

della predicazione miracolosa di Giovanni da Capestrano ancora Giacomo della Marca, nella lettera appena menzionata⁸⁹:

Rari sono gli dì che fra sì grande moltitudine de infermi non ce ne siano mo diece e mo dodece, mo quindice et alcuna volta vinti miraculi; e più e meno secondo che piace allo excelso Idio.

Inoltre, nella sua Cronaca Alessandro de' Ritiis riferisce che l'osservante marchigiano aggiunse il racconto di sessanta miracoli a un sermone tenuto nella chiesa di S. Bernardino a L'Aquila e poi nella piazza dell'episcopato, allegato, ovviamente, a riprova dell'efficacia miracolosa del Nome di Gesù⁹⁰. L'agiografo del santo, Venanzio da Fabriano, prima di copiare i *Miracoli fatti per virtù del sacro nome di Gesù*, un libello di centodue miracoli scritto o rivisto direttamente da Giacomo, riferisce quanto segue⁹¹:

Questi sono alquanti miracoli che Idio mostrò per lo beato Iacobo della Marcha in vita sua. Et luy li scrivea et appropriavali alla virtù e gratia del nome di Yesu. Sicché quando luy predicava de nomine Yesu et allegava alcuni di questi miracoli dicendo: «Questi miracoli li ho visti yo con gly occhi mei de nomine Yesu». Et yo frate Venanzo che fui indegnamente suo compagno, so del certo che più di XL anni innanzi che 'l beato Iacobo morisse, Idio beneditto de continuo, dove el beato Iacomo andava, mostrava molti miracoli per lui et io in più parte li ho veduti et trovati, quali sono innumerabili.

A differenza di quanto s'era verificato con i frati della prima generazione minoritica, incluso Francesco d'Assisi, i miracoli nell'Osservanza erano divenuti decisivi per suscitare e catalizzare la fede e la fiducia nella Chiesa. Si erano modificati profondamente i modi e le finalità della predicazione. Tra l'altro, rispetto alla predicazione del XIII se-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁰ D. LASIĆ, *De vita et operibus s. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textum*, Falconara Marittima 1974, pp. 284 s.

⁹¹ Cfr. R. LIOI, *I miracoli "de nomine Jesu" di S. Giacomo della Marca nella redazione del codice vaticano latino 7639*, in *Annali del Pontificio Istituto superiore di scienze e lettere "S. Chiara"*, 15-16 (1965-1966), pp. 167-222: p. 169.

colo, i temi derivanti dalla Sacra Scrittura furono emarginati e il sermone assunse una valenza particolare, che lo disgiungeva dalla liturgia⁹². Bernardino da Siena affermò chiaramente che «i santi sono da ammirare, ma non da imitare sempre in tutto»⁹³.

Così, anche se le prediche necessitavano d'un nucleo morale per addestrare i fedeli a far proprie le virtù rifiutando i vizi, non si ritenne più il caso di offrire alla loro imitazione i *gesta* dei santi, come invece era avvenuto nel Duecento. Piuttosto, era viva e costante la preoccupazione di vincolare gli uditori «a norme precise di comportamento, di evitare proposte radicali», le quali potessero «implicare il rischio di una iniziativa spirituale» che compromettesse «in qualche misura una esatta integrazione in schemi già dati»⁹⁴. Se ricordare il [97a] trigramma significava rammentare ai fedeli il ruolo salvifico di Gesù sulla croce, e se è possibile trovare un qualche antecedente del culto del Nome di Gesù nella tradizione francescana e mendicante, nondimeno «di fatto quel nome e il suo segno vengono ad acquistare» nelle parole di Bernardino «un'autonomia così spiccata di potenza, e quindi di venerazione e di culto, da configurarsi come un valore autonomo proposto all'attenzione e alla pratica dei fedeli»⁹⁵.

Giacomo della Marca trascorse gli ultimi tre anni di vita nel Regno di Napoli, dove era stato chiamato dal re Ferdinando I d'Aragona. Alla sua morte fu sepolto nella chiesa di S. Maria La Nova. Lungo il suo infaticabile cammino, nell'Europa centrale e nel Regno meridionale [97b] e anche nella sua terra d'origine, aveva, però, già disseminato moltissimi miracoli. Numerosi sono attestati nei *Miracula de nomine Jesu* per centri cittadini della Marca, soprattutto ad Ancona, Fermo, Camerino e anche Ascoli, dove «quasi tutto il popolo, con moltissimi bambini che portavano

⁹² Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 16), pp. 39-70: pp. 52 s.; R. RUSCONI, *La predicazione francescana sulla penitenza alla fine del Quattrocento nel "Rosarium sermonum" di Bernardino Busti*, in *Studia Patavina*, 22 (1975), pp. 68-95: p. 77.

⁹³ *Le prediche volgari di san Bernardino da Siena dette nella Piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII, ora primamente edite*, a cura di L. BANCHI, Siena 1880-1888, III, p. 475.

⁹⁴ ZAFARANA, *Bernardino nella storia* cit., p. 60.

⁹⁵ G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore* cit., pp. 9-37: pp. 31 s.

palme d'olive, andavano incontro a fra' Giacomo»⁹⁶, e, in minor misura, a Cascia, Fabriano, Massa Fermana, San Severino Marche e Castel Durante (oggi Urbania)⁹⁷. Come molti altri predicatori italiani del Quattrocento, si dedicò a confraternite e società a carattere devozionale e cultuale, innestandole su devozioni locali o su altre da lui personalmente promosse. Fondò, ad esempio, la Confraternita dei santi Francesco, Gerolamo e Bernardino a Siena e, nella Marca, ad Ascoli, dove – secondo il documento [98a] episcopale di istituzione della confraternita – gli ascritti avrebbero dovuto impegnarsi, nel segno della devozione ai santi cui la confraternita era intitolata, «a condurre una vita onesta e lodevole, a sedare le inimicizie e perdonare le ingiurie, a fuggire, abbandonare ed evitare i piaceri dei peccati e delle deviazioni di questo secolo»⁹⁸. Inoltre, è da ricordare la venerazione indotta da Giacomo della Marca per il sangue di Cristo, al quale l'Osservante marchigiano dedicò un trattato⁹⁹.

È da rammentare, infine, che donò più di una immagine dipinta su tavoletta e recante la Vergine. Tre di esse sono attualmente nelle Marche: nel museo diocesano di Fermo, [98b] a Fabriano e nel convento di Montepandone, da lui fondato. Tutto quanto s'avvicinava al santo sarebbe dovuto fiorire in culti e devozioni, così che pure la cappella delle strutture ospedaliere fabrianesi, riorganizzate da Giacomo, poté divenire nella seconda metà del XV secolo un santuario, dotato di reliquie dell'osservante marchigiano e di Bernardino da Siena¹⁰⁰. Un'altra immagine della Vergine è conservata nel monastero delle Clarisse di Ferrara¹⁰¹. Essa reca un'istruttiva autenticazione, di mano di Giacomo della Marca, che comprova il desiderio d'istituire un vero e proprio culto¹⁰²:

La quale ymagine yo fra Iacobo supradito lo datta et donata a Sancta Maria de Gratia de frati minori, la quale novamente s'edifica apresso alla magnifica et devotissima cita de' Jnseno [?]. Et

⁹⁶ LASIĆ, *De vita et operibus* cit., p. 374.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 321-351.

⁹⁸ G. FABIANI, *Ascoli nel Quattrocento*, Ascoli Piceno 1950 (Collana di pubblicazioni storiche ascolane, 2-3), I, p. 156.

⁹⁹ Cfr. GIACOMO DELLA MARCA, *De sanguine Christi*, ed. D. LASIĆ, Falconara Marittima 1976.

¹⁰⁰ Cfr. *Santuari nelle Marche* cit., pp. 66 s., 290.

¹⁰¹ U. PICCIAFUOCO, *S. Giacomo della Marca (1393-1476). Uomo di cultura - apostolo - operatore sociale - taumaturgo del sec. XV*, Montepandone 1976, p. 132 nota 20.

¹⁰² LASIĆ, *De vita et operibus* cit., p. 154.

so' certo che con piena fede de qualunqua persona cristiana se recomandera a lei ne le sue necessitadi et pericoli, gratiosamente conseguira l'effetto de la sua petitione. Et questo ho sottoscritto per la dichiarazione de la verita, e per maggior fermezza ho' impresso nella cera bianca col sigillo di monsignor consueto, impressa del sacro nome di Giesu.

8. Conclusioni

Nel 1455, dietro invito di Sigismondo Malatesta, gli Osservanti assunsero temporaneamente la cura del santuario di Ponte Metauro, rilevando un culto che era nato con Cecco da Pesaro¹⁰³. Tra gli anni Venti e Quaranta del Quattrocento, Mombaroccio, luogo di sepoltura e di culto di Sante di Scotaneto, morto verso la fine del Trecento¹⁰⁴, passò all'Osservanza. Dodici anni dopo la morte avvenuta a Camerino, il corpo di Pietro Corradini da Mogliano (†1490), morto in fama di santità e compagno per alcuni anni del di lui ben più famoso Giacomo della Marca, fu portato nella chiesa di S. Francesco di Camerino, dove si trovava il sepolcro di Giovanni da Parma, perché il convento osservante doveva essere inglobato nelle nuove fortificazioni volute dai Borgia, i quali avevano tolto il dominio della città ai da Varano¹⁰⁵.

I passaggi di chiese e conventi da una all'altra famiglia francescana non avvennero sempre senza attriti e difficoltà. Nonostante questo, scambi e interdipendenze tra i culti dei santi non sono solo probabili, ma furono inevitabili: ricordiamo almeno il convento di Forano, con la sua devozione alla Madonna degli Angeli, legata a Corrado da Offida e Pietro da Treia¹⁰⁶, passata alla proto-Osservanza probabilmente nel 1380. Si potrebbe perfino dire che se per intessere una storia (anche di culti e devozioni) in cui sono coinvolti i Francescani è indispensabile a un certo punto distinguere tra Minori e Osservanti, altrettanto lo è tenere conto dell'esistenza di quei tratti e fisionomie comuni che alcuni

¹⁰³ Cfr. p. 95b.

¹⁰⁴ Cfr. p. 94a.

¹⁰⁵ D. PACINI, *Il culto del beato Pietro da Mogliano*, in *Il beato Pietro da Mogliano (1435-1490) e l'Osservanza francescana*, a cura di G. AVARUCCI, Roma 1993 (Bibliotheca Seraphico-capuccina, 43), pp. 189-242: pp. 196-202.

¹⁰⁶ Cfr. p. 89a.

studiosi del “francescanesimo”, accaniti più a rintracciare le differenze tra le famiglie religiose, dimenticano talvolta di evidenziare.

Alla metà del XV secolo la rete insediativa dei Conventuali nonostante tutto permaneva fitta, depositaria di una solida tradizione, fatta di più due secoli di rapporti con i centri demici e con le campagne della Marca anconetana. I Conventuali – è affermazione scontata – non furono solo spettatori delle attività degli Osservanti, né inattivi dal punto di vista culturale. Fecero propri culti a loro estranei, come avvenne, ad esempio, a Jesi. In quest’importante città della Marca settentrionale, con una lunga serie di vescovi francescani, i Minori Conventuali, già insediati nella sede di S. Marco, appena fuori dalle mura cittadine, entrarono nel 1439 nella chiesa di S. Giorgio, dove dal 1411 si veneravano le spoglie di s. Floriano, cui fu anche intitolata la chiesa francescana, con ulteriore crescita del prestigio dei frati¹⁰⁷. [99a] Coltivando l’ideale della pacificazione tra le fazioni, in contesti di potere profondamente mutati rispetto ad anni passati, si applicavano ancora nella trasformazione dell’universo religioso e culturale del passato, ad esempio mutando l’iconografia di s. Marone: a Civitanova Marche, nel 1449, il conventuale Maestro Santi

avendo osservato, che nell’andare la processione da Civitanova a venerare nella sua chiesa rurale il corpo di s. Marone, era solito portarsi l’effigie del leone, ch’era l’insegna della parte guelfa (contro della gibellina) [e] recava un infausta memoria delle passate fazioni cotanto al bene, e quiete pubblica opposte, le quali neppure erano terminate; questo buon religioso comparve alli 21 di giugno nel publico Consiglio, e pregò la comunità istantemente a togliere questo abuso, ed in vece del leone, fomento delle risse domestiche, si portasse l’immagine di un angelo, che è nuncio di pace. Che perciò tutto il Consiglio determinò che si togliesse il leone, ed in avvenire si portasse l’angelo¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cfr. G. PARISCIANI, *I Minori Conventuali a San Marco e a San Floriano di Jesi (secc. XIII-XIX)*, Ancona 1996 (Francescanesimo nelle Marche, 11), pp. 44-7.

¹⁰⁸ G. MARANGONI, *Delle memorie sagre, e civili dell’antica città di Novana, oggi Civitanova nella Provincia del Piceno libri tre*, Roma 1743, p. 169.

Un capitolo importante della storia dei culti legati ai Conventuali è rappresentato dall'Immacolata Concezione (8 dicembre), una festività affermata sempre più a partire dalla fine del Quattrocento e che i Frati Minori avevano già cercato di propagare sicuramente a Reggio Emilia, Parma e Bologna a cavaliere fra Due e Trecento. Intorno alla metà del XV secolo, i Conventuali – più dei Servi di Maria, degli Agostiniani e dei Carmelitani – affermarono espressamente sia durante la predicazione sia nel corso di dispute teologiche l'opinione immacolista, e la difesero quando su di essa tornò ad abbattersi il sospetto dell'eresia¹⁰⁹. Le polemiche scesero anche nelle piazze, con la partecipazione della cittadinanza: a Fermo, i Domenicani risposero alle reazioni dei Conventuali contro l'affermazione d'un loro confratello – il predicatore domenicano aveva sostenuto «con iattanza e insolenza» che Maria sarebbe stata concepita in peccato originale – suscitando, con l'appoggio di alcuni fermani, disordini di una gravità tale da far prendere alla città la decisione di allontanare tutti i colpevoli degli “scandali”¹¹⁰.

L'arco cronologico lungo il quale si è snodata questa breve storia di santi e culti legati ai Francescani nelle Marche è compreso tra i primi decenni del XIII secolo e la fine del XV. Quanto detto non deve indurre il lettore a enfattizzazioni unilaterali. Va tenuto in debito conto che i Francescani erano solo uno degli elementi – macroscopico quanto si voglia, e a seconda dei luoghi – che concorrevano a disegnare un panorama culturale complesso e variegato. La descrizione sommaria di un universo culturale cittadino, esemplificativamente scelto, può contribuire a farne cogliere la ricchezza: San Severino Marche, che abbiamo visto essere una località cui sono connessi culti e miracoli legati al minoritismo. Nella prima metà del Quattrocento – anche mentre erano attestati i prodigi operati a San Severino dalla potenza del Santo Nome di Gesù e dalla predicazione di Giacomo della Marca¹¹¹ era qui viva la venerazione per il frate agostiniano Nicola di Tolentino (morto nel 1305 e

¹⁰⁹ L'ufficio liturgico del giorno dell'Immacolata Concezione fu approvato nel 1477 da papa Sisto IV, il conventuale Francesco della Rovere.

¹¹⁰ *Bullarium franciscanum. Nova series* cit., IV/II, pp. 629 s.; R.M. DESSÌ, *La controversia sull'Immacolata Concezione e la “propaganda” per il culto in Italia nel XV secolo*, in *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991), pp. 265-93.

¹¹¹ Cfr. p. 95b ss.

canonizzato nel 1446)¹¹²: già la documentazione legata al suo processo di canonizzazione, svoltosi nel 1325, consente di individuare in San Severino il centro dal quale provenne il maggior numero di testimoni dei miracoli attribuiti al santo agostiniano¹¹³.

A parte il sepolcro di Nicola, sono numerosi i luoghi sacri visitati dagli abitanti di questa cittadina nel Quattrocento. Più precisamente, si recavano oltralpe nei santuari di S. Antonio di Vienne in Francia e di S. Giacomo di Compostela in Galizia. In Italia, andavano a Roma per le tombe degli apostoli Pietro e Paolo, ad Assisi per S. Maria degli Angeli, a Bari per s. Nicola e a L'Aquila per s. Bernardino. A partire dagli [99b] anni Venti, divenne sempre più corposa la presenza di sanseverinati nel santuario di S. Maria a Loreto – una meta frequentatissima, la cui importanza era andata aumentando, anche in ambito extra-regionale, dagli ultimi decenni del Trecento – soprattutto in occasione della principale festa lauretana (8 settembre)¹¹⁴.

D'altra parte, al lettore è opportuno offrire anche il senso degli sviluppi e dei mutamenti intervenuti. Siccome fino a questo momento si è proceduto per via d'esemplificazioni, altrettanto si farà ora, in con-

¹¹² Nel 1391 il capitolo generale degli Agostiniani aveva ordinato ai frati di esortare i fedeli, anche durante la confessione, al pellegrinaggio verso la cappella che custodiva il corpo di Nicola a Tolentino, ma il processo di canonizzazione languì in attesa di tempi migliori, che giunsero solo più di mezzo secolo dopo, perché Nicola fu canonizzato solamente nel 1446. Nel 1450, come si è già detto, era avvenuta la canonizzazione di Bernardino da Siena (†1444), mentre l'Osservanza francescana andava consolidando la propria identità e aveva bisogno di rinsaldarla ancor di più. «Anche nel caso di Nicola, il momento della canonizzazione coincide con l'affermarsi del ramo osservante degli Eremitani [di s. Agostino], con la istituzione di congregazioni osservanti in Spagna, Germania e soprattutto in Italia (...) fino a quando, nel 1445, lo stesso Eugenio IV che canonizza Nicola, tenta di riunire tutti gli Eremitani osservanti in una sola congregazione» sancita dal capitolo generale agostiniano del 1446; cfr. LETIZIA PELLEGRINI, *Agiografia e santità dei Mendicanti: il caso di Nicola da Tolentino*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno* cit., pp. 153-72: pp. 171 s.

¹¹³ *Ibid.*, p. 168.

¹¹⁴ R. PACIARONI, *La società sanseverinate del Quattrocento: i pellegrinaggi*, in *Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche*, n.s., 83 (1978), pp. 107-56.

clusione, avvalendosi di due figure di santi francescani della Marca, poste ai due estremi cronologici che delimitano la trattazione: Bentivoglio di San Severino Marche e Pietro da Mogliano.

Agli inizi. Bentivoglio fu un frate della prima generazione francescana¹¹⁵, e il suo culto fu vivo nella chiesa dei Minori di San Severino, un luogo fra i primi dei Francescani nella Marca, nel quale era venerato un santo legato all'affermazione dei monaci di Farfa, Marone, apostolo del Piceno e martire della Salaria¹¹⁶. La memoria di Bentivoglio è tradita negli *Atti del beato Francesco* per un suo peculiare "miracolo": per non abbandonarlo, egli avrebbe trasportato sulle spalle un lebbroso da un luogo all'altro dei Frati Minori «dall'aurora insino al levare del sole per tutta quella via di quindici miglia»¹¹⁷. Secondo la tradizione agiografica, anche Marone aveva trasportato miracolosamente un peso sulle sue spalle, per due miglia: il masso che lo avrebbe accompagnato fino al suo martirio. Con i Francescani, il fardello si vivifica e diviene sofferente: per Bentivoglio ognuno doveva portare sulle proprie spalle un "fratello" malato, tanto più se lebbroso, noncurante di tutto l'orrore che suscitava quel morbo.

L'episodio tramandatoci dall'agiografia per Bentivoglio veicola un messaggio chiaro e di un'immediatezza, per così dire, oleografica, anche perché intende esplicitamente ricollegarsi – al di là del nostro parallelo tra il frate e il martire Marone – agli inizi dell'Ordine nelle Marche e proiettarsi, perciò stesso, nel periodo che più di altri era percepito come l'ideale contenitore di tutte le perfezioni minoritiche. È però indubbio che la prima metà del Duecento è diversa in tutto e per tutto dall'ultima metà del Quattrocento. A distanza di due secoli, le istituzioni, la società e gli uomini si erano profondamente modificati, comprese, ovviamente, la Chiesa e – a parte qualsiasi inclemente giudizio di valore – la famiglia religiosa minoritica, i cui metodi d'apostolato e le cui espressioni di santità erano in via di continua attualizzazione e trasformazione.

Indizio di tale cambiamento è il pesante clima che traspare dalle ultime preoccupazioni dell'osservante Pietro da Mogliano (†1390), il cui culto fu incoraggiato dalla clarissa Battista Varano (†1524) con un

¹¹⁵ Cfr. *Catalogus sanctorum* cit., p. 19 nota c.

¹¹⁶ *Bibliotheca sanctorum* cit., VIII, p. 1194.

¹¹⁷ *Fontes franciscani* cit., pp. 2180 s.; *Fonti francescane* cit., p. 1546.

opuscolo agiografico su *Il felice transitò del beato Pietro*¹¹⁸. Qui vengono descritti vividamente gli ultimi giorni della vita di fra' Pietro, che sarebbe morto predicando fino all'ultimo momento e lottando contro il demonio. All'importanza della predicazione per gli Osservanti s'è già accennato nelle pagine precedenti. Per quanto riguarda la lotta contro il demonio, v'è da dire che si tratta d'un motivo topico non solo dell'agiografia sugli Osservanti, bensì di tutta la tradizione agiografica precedente, ben affermato già nel periodo tardo-antico: in Pietro, però, asurge a simbolo il fatto che la lotta contro il Nemico si concretizzasse in una paura disperante, quella di deviare dalla "retta fede" e di cadere nell'eresia¹¹⁹. Erano anni in cui questa era sentita, con intensità ancora maggiore rispetto ai secoli precedenti, come il peggior crimine possibile contro la Chiesa di Roma e – non era percepita la differenza! – contro Dio. Perciò, essa era punibile senza ripensamenti, |100a| e con le più atroci pene contemplate nell'altro e, anche, in questo mondo, nel quale, secondo il *Dialogo contro i fraticelli* di Giacomo della Marca, neanche il rogo sarebbe riuscito a estinguere il terribile fetore dell'eresia¹²⁰:

Ma pur quando alcuno de voi la iustitia li fa bruciare, acio che se concorde l'odore de la sanctita del corpo cum quello del anima, le vostre carne, como carne molto putride, abominevolmente puçano, si como si vidde et sentisse per certa experientia a Fabriano, stando li presente mesere lo papa Nicolo quinto. Ed essendoci bruciati li certi heretici, per tre |100b| dì loro intollerabile fetore occupò tucta la citade, in tanto che stando io in lo convento de Sancto Francisco, le longo da lo luoco ove erano stati arsi, per tre dì continui me abomino quella loro intollerabile puça.

¹¹⁸ A. GATTUCCI, *Per uno studio del ms. 2 della biblioteca comunale di Mogliano*, in *Il beato Pietro da Mogliano (1435-1490) e l'Osservanza francescana*, a cura di G. AVARUCCI, Roma 1993 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 43), pp. 95-136: p. 92.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

¹²⁰ IACOBUS DE MARCHIA, *Dialogus contra fraticellos, addita versione itala saeculi XV*, rec. D. LASIĆ, Falconara Marittima 1975, p. 251.

Bibliografia ragionata

Iniziamo con gli studi d'ambito generale, dando per scontati, in tale ambito, i rinvii alle enciclopedie, ai dizionari e bibliografie specialistici (che il lettore troverà, comunque, nel volume di J. DUBOIS e J.-L. LEMAITRE, citato più avanti). Menzioniamo esplicitamente solo un repertorio bibliografico, *Medioevo latino*, perché indispensabile [101a] per aggiornare questa stessa bibliografia ragionata e gli argomenti legati al presente saggio. Per un orientamento iniziale, è indispensabile vedere G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II/1, Torino 1974, pp. 430-1079, e *Storia dell'Italia religiosa*, I: *L'antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 1993 (Storia e società). Nelle pagine precedenti si è spesso rinviato a scritti d'indole agiografica. Per cogliere i fini e le peculiarità di tali fonti, è necessaria la lettura di studi specifici: una sintetica introduzione, con bibliografia, è rappresentata da J. DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993, da integrare con *Agiografia altomedievale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976 (la cui bibliografia è in corso d'aggiornamento a cura di P. Golinelli [cfr. ora P. GOLINELLI, *Bibliografia agiografica italiana*, 1976-1999, Roma 2002 (AISSCA. Strumenti)]).

Alcuni aspetti dell'agiografia marchigiana medievale sono trattati nel volume *Agiografia e culto dei santi nel Piceno* cit. Sulla santità, punto di riferimento obbligato è la monumentale *thèse* di André Vauchez, tradotta in italiano - VAUCHEZ, *La sainteté* cit. - a discapito di non poche pagine dell'edizione originale francese (1988²). Ampie segnalazioni di studi nel merito del culto dei santi si possono rintracciare in *Saints and their cults. Studies in religious Sociology, Folklore and History*, ed. by S. WILSON, Cambridge 1983, pp. 309-417 e in DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes* cit. Anche le indulgenze e le reliquie meritano un accenno. Per quanto concerne le indulgenze, nonostante il proliferare di studi legati alla riflessione sui precedenti medievali del Giubileo del 2000, al momento si può segnalare solamente "*Misericorditer relaxamus*" cit., cui si rinvia per altre informazioni. Sulle reliquie, argomento di centrale importanza per ogni discorso su santi e culti, prima di ogni cosa si vedano N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975 (Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6) e M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultus*, Turnhout 1979 (Typologie des

sources du Moyen Âge Occidental, 33); per un'ampia sintesi, cfr. A. LE-
GNER, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung*, Darma-
stadt 1995, e, per recenti riflessioni, cfr. L. CANETTI, *La città dei vivi e la
città dei morti. Reliquie, doni e sepolture nell'alto medioevo*, in *Quaderni storici*,
34 (1999), pp. 207-236; ID., *Culto dei santi e dissezione dei morti tra antichità
e medioevo*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15 (1999), pp. 241-278.
Sulle festività, per un orientamento iniziale, BIERITZ, *Il tempo e la festa* cit.

Più specificamente, quali introduzioni all'agiografia francescana
(gli scritti agiografici più rilevanti sono pubblicati in *Fontes franciscani* cit.)
e ai suoi problemi si veda, per il Duecento, E. PRINZIVALLI, *Un santo da leg-
gere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi
e il primo secolo* cit., pp. 71-116; resta insostituibile STANISLAO DA CAMPA-
GNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1979². Per i
santi canonizzati degli Ordini mendicanti (inclusi i Minori), cfr. PACIOCCO,
Il papato e i santi canonizzati cit.; in merito a fonti e culti relativi a perso-
naggi non canonizzati ID., *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"* cit., e ID., *Or-
dini mendicanti e culto dei santi* cit. Per il contesto italiano, cfr. A. VAUCHEZ,
Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso, in *Storia dell'Ita-
lia religiosa* cit., pp. 455-83. Riflessioni di tenore generale può indurre la
lettura di G. BARONE, *Le proposte agiografiche degli Ordini mendicanti tra radi-
camento locale e dimensione sovranazionale*, in *Vita religiosa e identità politiche:
universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. GEN-
SINI, Pisa 1998 (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo Me-
dioevo, San Miniato. Collana di studi e ricerche, 7), pp. 163-80.

Per l'ambiente culturale e religioso marchigiano dei secoli XIV e
XV è importante il volume *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricer-
che sul Processo (a. 1325) per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*. Con-
vegno internazionale di studi (Tolentino, 4-7 settembre 1985), Tolentino
1987; a questo proposito sarà utile visionare anche F. GRIMALDI, *La chiesa
di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII-XV*, Ancona 1984 (Archiv-
vio di Stato, Ancona, 2), considerata la crescente fama, anche internazio-
nale, del santuario di Loreto, ove, sia detto per inciso, giungevano anche
ex voto legati ai miracoli operati della predicazione osservante (cfr. LASIĆ,
De vita et operibus cit., p. 339). Di una qualche utilità sono E. CASADIDIO, *I
santi delle Marche*, Tolentino 1967, e *Santuari nelle Marche* cit.

Nel saggio non v'è stato spazio sufficiente per trattare perso-
naggi che pur avrebbero meritato di essere ricordati: non solo figure del

Due e Trecento, ma pure del Quattrocento, come, ad esempio, l'osservante Gabriele Ferretti da Ancona (†1456) e il conventuale Francesco da Caldarola (†1507). Per non parlare, poi, dell'assenza – seppur non assoluta – in questo lavoro delle “Francescane” e dei “Terziari”: in relazione al nostro tema, per le monache e per i penitenti, a parte qualche rara eccezione, è ancora tutto da fare. Offriamo perciò qualche sommaria indicazione che consenta di raggiungere ulteriori materiali di studio: ovviamente, innanzitutto gli *Annales Minorum* di L. WADDING (Ad Claras Aquas 1931-1935³), ma anche in P. RIDOLFI, *Historiarum Seraphicae religionis libri tres*, Venetiis 1586; utile, per un primo e non sempre preciso orientamento nelle fonti e nella bibliografia, è I. BESCHIN – G. PALAZZOLO, *Martyrologium Franciscanum*, Vicetiae 1939, cui si può aggiungere, proprio per il territorio marchigiano, P. ORTOLANI CIRO DA PESARO, *Santità francescano-picena. Dizionario biografico*, Pesaro 1932. Cfr. anche C. MERCURI, *Santità e propaganda. Il Terz'Ordine francescano nell'agiografia osservante*, Roma 1999 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 59). In ogni modo, non si perda d'occhio la bibliografia di *Collectanea franciscana*.

Menziono alcuni lavori d'argomento diverso, i quali non hanno trovato posto all'interno dello schema – forse inevitabilmente riduttivo per un argomento così vasto – che ha guidato la stesura del presente saggio: E. ARCHETTI GIAMPAOLINI, *Prassi economico-giuridiche e religiosità tra '200 e '300. (La verifica in un centro della Marca)*, in *Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche*, 92 (1987), pp. 125-71; GRELLI, “*De festis celebrandis*” cit.; PH. JANSEN, *Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Age. Les miracles de s. Bernardin de Sienne*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 96 (1984), pp. 129-51. Tra l'altro, avrebbe meritato qualche riflessione, in un'ottica più aperta, il materiale pubblicato e commentato da MARIANO D'ALATRI, *Gli idolatri recanatesi secondo un rotolo vaticano del 1329*, in *Collectanea franciscana*, 33 (1963), pp. 82-105.

Un argomento cui si sarebbe voluto almeno accennare è la condotta degli Osservanti (e non solo) contro le pratiche superstiziose, o meglio le credenze “da vana superstizione”, le quali sono da distinguere accuratamente dagli *incantamenta*, che, in quanto legati al culto demoniaco, erano invece un'eresia da inquisire e perseguire con una preoccupazione e una volontà «nuove rispetto al passato», come notava M. MONTESANO, *L'Osservanza francescana e la lotta contro le credenze “magico-superstiziose”*, in *Quaderni medievali*, 41 (1996), pp. 13851, p. 148; cfr. ora, anche se

un po' dimesso nell'impianto, EAD., *"Supra aqua et supra ad vento". Superstizioni, "maleficia" e "incantamenta" nei predicatori francescani osservanti (Italia. Sec. XV)*, Roma 1999 (Istituto storico italiano per il medio evo. Nuovi studi storici, 46). Una casistica d'interventi in merito nel territorio marchigiano si può leggere in F. ALLEVI, *Costume, folklore, magia dell'Appennino umbro-marchigiano nella predicazione di s. Giacomo della Marca*, in *Picenum Seraphicum*, 13 (1976), pp. 233-307; cfr. anche ID., *Giacomo della Marca e le streghe*, in *Santi monaci e contadini. La Marca tra agiografia e folklore*, a cura di E. MENESTÒ, Ascoli Piceno 1992, pp. 107-146 (ma i riferimenti sono talora traballanti). Per un quadro generale della "religione cittadina" e sulla religiosità confraternale del tardo medioevo, sono indispensabili R. RUSCONI, *La religione dei cittadini: riti, credenze, devozioni*, in *Ceti sociali ed ambienti urbani nel teatro religioso europeo del '300 e del '400*. Atti del IX Convegno del Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Viterbo, 30 maggio-2 giugno 1985), Viterbo 1986, pp. 17-40, e ID., *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia. Annali, IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino 1986, pp. 467-506, ai quali rimando per altri fenomeni importanti della vita religiosa e culturale cittadina, come le processioni.

Mi si permetta una breve postilla, per dire che la documentazione da pubblicare e da studiare è molta, a cominciare dalle preziose – perché fitte, variegata e seriali – pergamene riguardanti i frati di Montottone, di cui mi ha parlato p. Ubaldo Valeri, disponibile ed ospitale archivista dell'Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali di Ancona. Per ciò che più da vicino attiene al mio argomento, mi riferisco in particolare ai calendari liturgici delle chiese francescane della Marca. Uno studio accurato avrebbe potuto forse condurre a risultati di rilievo non solo per la storia dei culti, bensì anche per quella dei tempi e dei modi d'insediamento dei frati. Per questo lavoro è stato possibile solo un sondaggio, che molto deve, fra l'altro, alla cortesia e alle segnalazioni di André Jacob, che qui ringrazio. Quanto segue è il frutto di una prima e scarna riflessione sul calendario, purtroppo mutilo dei mesi da gennaio ad aprile, degli anni Trenta del Duecento, posto all'inizio di un breviario francescano proveniente dalla chiesa monastica di S. Angelo Magno di Ascoli cui si è fatto cenno nel terzo paragrafo di questo saggio¹²¹.

¹²¹ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Reg. Lat. 2050-2051; cfr. P. SALMON, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, I: *Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires*, Città del Vaticano 1968

Appendice. Un calendario francescano di Ascoli Piceno

Si è visto in quali modi i Frati Minori abbiano diffuso il culto del santo di Assisi. Non va trascurato, però, l'apporto di altre istituzioni religiose, già esistenti e strutturate prima dell'arrivo dei frati, comprese quelle che, più di altre, erano inquadrare nelle forme tradizionali della vita religiosa: è il caso dei monasteri femminili. Ve ne fu più d'uno che, dopo essere stato attratto e in un qualche modo permeato dall'esperienza religiosa di matrice francescana, gravitò nell'orbita istituzionale dell'Ordine di S. Damiano, fondato per volontà della Chiesa di Roma al fine di avviare una normalizzazione e riforma del monachesimo femminile¹²², come il prestigioso monastero delle benedettine di S. Angelo Magno: un monastero con numerosi possedimenti dentro e fuori la città e direttamente dipendente dalla sede apostolica, fin dai tempi di Alessandro III¹²³. Ad Ascoli, l'ingresso e la stabilizzazione dei Minori dentro le mura furono travagliati e difficoltosi, e la storia che precede il loro trasferimento in città – legalmente autorizzato da Alessandro IV nel 1257¹²⁴ – è difficile ricostruirla. È certo, però, che il monastero di S. Angelo seguì da vicino la presenza francescana. Interessa che le monache possedessero anche alcune parrocchie: è un fatto che indica responsabilità e coinvolgimento nella pastorale, il quale implica che le monache dovessero procurarsi, oltre che cappellani per loro stesse, anche sacerdoti che officiassero le chiese¹²⁵.

Intorno agli anni Venti del Duecento il monastero era in ristrettezze economiche, così che, dietro richiesta delle monache, Onorio III statuí che per dodici anni il numero complessivo delle monache e dei loro cappellani non dovesse superare le dodici unità: l'istituto monastico, perciò, non era tenuto «a ricevere un qualche sacerdote o monaca

(Studi e testi, 251), pp. 152 s.; H. EHRENSBERGER, *Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae manuscripti*, Freiburg i.B. 1897, pp. 239 s.

¹²² Cfr. M.P. ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo cit.*, pp. 203-35.

¹²³ Cfr. A. FRANCHI, *Ascoli pontificia*, Ascoli Piceno 1996-1999 (Istituto Superiore di Studi medievali "Cecco d'Ascoli". Testi e documenti, 3-4), I, p. 58.

¹²⁴ *Bullarium franciscanum cit.*, II, p. 265; cfr. FRANCHI, *Ascoli pontificia cit.*, II, p. 122.

¹²⁵ *Ibid.*, I, p. 100.

fino a che non fossero cresciute le facoltà del monastero», così che questo potesse «provvedere adeguatamente al mantenimento di più membri»¹²⁶. A partire almeno dal 1232 (l'anno della canonizzazione di Antonio di Padova), dopo un periodo di crisi nel monastero di S. Angelo, che aveva problemi a mantenere i sacerdoti di cui abbisognava, si verificò una svolta, forse grazie alla collaborazione dei Francescani: i sacerdoti di cui le monache si avvalsero furono Frati Minori, come si desume dal calendario in questione. Nel calendario erano contemplate, ovviamente, le festività di Francesco e Antonio. È probabile – a meno che i frati non fossero unicamente i cappellani delle monache – che il calendario sia stato utilizzato anche per le chiese parrocchiali dipendenti dal monastero; qualora così fosse, tali festività sarebbero state certamente celebrate e propagate dalle chiese parrocchiali negli stessi modi in cui lo avrebbe fatto una chiesa francescana. Tutto ciò avveniva, sia detto per inciso, prima del passaggio, formalmente avvenuto nel 1239, di S. Angelo all'Ordine di S. Damiano¹²⁷. A riprova del successo della pastorale dei frati, è da annotare che la ripresa della chiesa monastica di S. Angelo si può constatare proprio negli anni immediatamente successivi al ministero dei frati: la dedicazione degli altari destro e sinistro della chiesa avvenne nel 1237¹²⁸.

¹²⁶ Ascoli Piceno, Archivio di Stato, fondo S. Angelo, III, n. 18.

¹²⁷ *Bullarium franciscanum* cit., I, pp. 263-267; cfr. FRANCHI, *Ascoli pontificia* cit., I, p. 138; R. GIORGI, *Le Clarisse in Ascoli*, Fermo 1968 (Collana di pubblicazioni storiche ascolane), pp. 71-75.

¹²⁸ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Reg. Lat. 2050, f. 41.

Ordini mendicanti e culto dei santi [in Italia meridionale]*

Nell'introdurre il mio intervento, desidero subito precisare che esso non intende proporsi quale sintesi e quadro generale del rapporto tra gli Ordini mendicanti e il culto dei santi in Italia meridionale: in

* Sigle e abbreviazioni: AF III, IV, VII = *Analecta Franciscana*, III, Ad Claras Aquas 1897: IV, *ibid.* 1906; VII, *ibid.* 1951. – AFH = *Archivum franciscanum historicum*. – AM = L. WADDING, *Annales Minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum*, Ad Claras Aquas 1931-1935³. – BF = *Bullarium franciscanum*, I-IV, Romae 1759-1902 (rist. anast. Assisi 1983-1984). – AASS = *Acta sanctorum*, Parisiis-Romae-Bruxellis 1863-1925³. – BHL = *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1898-1901 (Subsidia hagiographica, 6): Suppl. Bruxelles 1911 (Subsidia hagiographica, 12). – BHLns = H. FROS, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica, 70). – BP = ART. A MONASTERIO-I. BESCHIN-G. PALAZZOLO, *Martyrologium Franciscanum*, Vicetiae 1939. – BS = *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961-1969. – Cat1335 = *Catalogus sanctorum fratrum minorum*, ed. L. LEMMENS, Romae 1903 (Fragmenta Franciscana). – Cat1385-93 = *De sacris beatorum fratrum tumulis*, ed. in DaFr, pp. 133-58. – ChrXXIVgen = *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, in AF III, pp. 1-575. – DaFr = R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"*. *Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20). – DdG = THOMA DE PAPIA, *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*, ed. P.F.M. DELORME, Ad Claras Aquas 1923 (Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi, 5). – DeConf = BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in AF IV (lib. I, fruct. I-XII). – Ff = *Fontes franciscani*, a cura di E. MENESTÒ, S. BRUFANI, G. CREMASCOLI, E. PAOLI, LUIGI PELLEGRINI, STANISLAO DA CAMPAGNOLA, Assisi 1995 (Medioevo francescano. Testi, 2). – MF = *Miscellanea franciscana*. – MGH SS = *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. – ODDI = GIACOMO ODDI DA PERUGIA, *La Franceschina*, ed. P.N. CAVANNA, Firenze 1931. – ProcLud = *Processus canonizationis et legendae variae sancti Ludovici O.F.M. episcopi Tolosani*, in AF VII. – ProvVet = C. EUBEL, *Provinciae Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem Vaticanum n. 1960*, Ad Claras Aquas, 1892.

primo luogo per la varietà di ambiti problematici e per l'ampiezza di tale tema, [130] che potrebbe da solo costituire l'argomento di un'ampia monografia; in secondo luogo perché, prima di procedere a una siffatta sintesi, sarebbe opportuno avviare studi particolari sulle aree – individuate in circoscrizioni ecclesiastiche e zone d'influsso monastico – nelle quali si articolava, dalla nascita degli Ordini mendicanti fino alle soglie dell'Età moderna, l'Italia meridionale, aree che si presentavano a volte con caratteri del tutto particolari. L'attenzione sarà rivolta soprattutto sul Mezzogiorno continentale, ma in talune occasioni non mancherò di fare riferimento anche alla Sicilia.

Il titolo stesso del mio intervento sottintende che, considerando gli Ordini mendicanti, si possa individuare un loro apporto "originale" al culto dei santi¹. Ciò è indubbiamente vero, e non solo per l'Italia meridionale: sarebbe sufficiente pensare ai culti dei santi degli Ordini dei Minori e dei Predicatori riconosciuti ufficialmente dal Papato, e, anche, ad altri santi "locali", soprattutto francescani, non canonizzati, ma pure venerati, oltre tutto in ambiti geografici non rigidamente circoscritti. La mia analisi si svolgerà in relazione al solo Ordine francescano, per gli anni che vanno dagli inizi della sua espansione fino alla fine del regno di Roberto d'Angiò (1343), anche se riferimenti ai Domenicani saranno talora inevitabili, mentre non mi occuperò degli altri Ordini mendicanti cosiddetti «minori»². Pur con una tale delimitazione, non ci si attenda

¹ Si leggano le osservazioni di A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988² (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), pp. 249 ss., 388 ss.; ID., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, pp. 187-206 (tr. it. del saggio *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale*, già in *Patronage and Public in the Trecento*. St. Lambrecht Symposium, 16-19 July 1984, Firenze 1986, pp. 59-80); ID., *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990, in particolare pp. 185-93, 194-205.

² Un quadro generale degli Ordini mendicanti, inclusi quelli cosiddetti "minori", si può evincere dalla voce *Mendicanti, Ordini*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, V, Roma 1978, coll. 1163-89, con rinvii; inevitabile rimandare, per gli Ordini mendicanti "minori", ai numerosi studi di F. DAL PINO, del quale mi limito a citare alcuni contributi di carattere generale, quali *L'evoluzione dell'idea di mendicizia nel Duecento*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*. Atti del Convegno nazionale di studi francescani (Padova, 28-29-30 settembre 1984), in *Le Venezie Francescane*, n.s., 2 (1985), pp. 3-176, 11-36; *Scelte di povertà all'origine*

una [131] trattazione esaustiva nemmeno in relazione ai Frati Minori – che, comunque, pare siano stati più attivi e concretamente propositivi dei Predicatori nel campo del culto dei santi³ – perché, per raggiungere conclusioni che possano dirsi davvero pregnanti sarebbe necessario condurre un’ampia investigazione in fonti che, a mio avviso, sono di primario rilievo, ma purtroppo solo in parte edite, e non sempre in modo adeguato: i calendari delle varie chiese del Mezzogiorno.

Si tratta di fonti preziose per individuare e ubicare con più precisione i culti, le quali ci consentono anche di notare come il progressivo inserimento degli Ordini mendicanti nelle diverse realtà territoriali ingenerò processi osmotici con culti che non erano una “emanazione” di tali Ordini, bensì un’inevitabile eredità, acquisita in ragione di un corrispettivo processo osmotico sia con la Chiesa di Roma, che aveva incoraggiato il loro sviluppo, sia con le chiese locali dei territori che li avevano accolti⁴.

dei nuovi Ordini religiosi dei secoli XII-XIV, in *La conversione alla povertà nell’Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991 (Atti dei Convegni dell’Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 4), pp. 53-125; nonché l’ultimo suo intervento, *Papato ed Ordini mendicanti apostolici “minori”*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 8), pp. 104-159. Almeno per Napoli, anche per gli Ordini mendicanti “minori”, si può leggere la ricca sintesi offerta da D. AMBRASI, *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, III, Napoli 1969, pp. 437-573, mentre più scarni, in relazione a tutto il «fenomeno mendicante», mi paiono i saggi contenuti nella sezione *Strutture ecclesiastiche e vita religiosa*, in *Storia del Mezzogiorno*, dir. G. GALASSO, R. ROMEO, IX/2: *Aspetti e problemi del Medioevo e dell’età moderna*, Napoli 1991, in particolare pp. 233-76, 277-310.

³ Cfr. gli accenni in L. CANETTI, *L’invenzione della memoria. Il culto e l’immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996 (Biblioteca di “Medioevo Latino”, 19), pp. 216 s., e la bibliografia qui citata.

⁴ Per il processo di osmosi con la Chiesa di Roma sarà sufficiente ricordare lo stretto nesso che lega la diffusione della liturgia romana a quella dell’Ordine francescano: si vedano i rinvii bibliografici di cui alle seguenti note 10 e 26. Un esempio di un processo di osmosi a livello locale lo si potrà incontrare più oltre, quando si accennerà a un calendario del secolo XIV dei Frati Minori di

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Perciò, l'obiettivo del mio lavoro sarà parziale e non pretenzioso, e si limiterà a indicare argomenti, momenti, figure e fonti salienti del culto dei santi in relazione all'Ordine dei Minori: si muoverà, prima di tutto, dai santi canonizzati, i cui culti furono veicolati essenzialmente dall'Ordine, spesso con l'aiuto e con il sostegno del Papato⁵. Si passerà, poi, a descrivere alcune figure salienti di santi locali francescani, non ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa, ma che pur attivarono culti e che rappresentano importanti occasioni di riflessione⁶. Infine, si trarrà qualche indicazione da alcuni calendari, liturgici e storici, di chiese locali, al fine di mostrare le possibilità di intraprendere ulteriori linee di ricerca, da sviluppare per integrare quelle fruttuosamente già praticate⁷.

Teano; si vedano pure le osservazioni di VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana* cit., pp. 192 s.

⁵ Mi sia consentito il rinvio al mio saggio, e alla bibliografia colà citata, *Il papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, osservazioni e linee di ricerca (1198-1303)*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti* cit., pp. 263-341.

⁶ Oltre a DaFr, si può leggere il bel saggio di A. I. GALLETTI, *I Francescani e il culto dei santi nell'Italia centrale*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale della S.I.S.F. (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 311-63; cfr. anche STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Santi francescani e culti popolari*, in *Il francescanesimo nell'Umbria meridionale nei secoli XIII-XIV*. Atti del V Convegno di studio (Narni-Amelia-Alviano, 23-25 maggio 1982), Narni 1985, pp. 67-89. Alcune osservazioni sulla stabilità del "santorale francescano" nella custodia reatina sono state avanzate da chi scrive: *Un'agiografia "senza tempo". Rieti e la custodia francescana Reatina nei secoli XIII e XIV*, in *Il francescanesimo nella Valle Reatina*, a cura di LUIGI PELLEGRINI, STANISLAO DA CAMPAGNOLA, Rieti 1993, pp. 209-24 [si veda ora in questo volume, cap. 10]. Di rilievo è il saggio di A. RIGON, *Frati Minori e società locali*, nell'importante volume *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana. Una introduzione per temi e problemi*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 259-81.

⁷ Mi si esima dal fornire indicazioni particolareggiate per un campo di studi nutritissimo di bibliografia, e mi si consenta di rimandare alle indicazioni bibliografiche contenute in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 261-300; *Saints and their Cults. Studies in religious Sociology, Folklore and History*, ed. by S. WILSON, Cambridge 1983, pp. 309-417; J. DUBOIS, J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993, *passim*. Cfr. inoltre *Agiografia nell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XV* (Roma, 1-2 marzo 1979),

1. I santi canonizzati

Il termine *post quem* per la diffusione del culto di Francesco d'Assisi è, ovviamente, la sua canonizzazione del luglio del 1228, a partire dalla quale Gregorio IX fissò al 4 ottobre la celebrazione liturgica della sua memoria nelle chiese dell'Ordine, e non solo. Non si creda, però, che la pubblicazione della canonizzazione abbia subito e, per così dire, meccanicamente sotteso un culto "universale", con il conseguente incremento, che ciò avrebbe potuto implicare, della diffusione del culto per il "fondatore" dei Minori in tutte le chiese del Regno⁸: nonostante gli intenti di Gregorio IX, continuavano a rappresentare un ostacolo le condizioni davvero particolaristiche del panorama liturgico⁹.

Anteriormente a questo evento giuridico-sacrale, i primi Minori si dovettero impegnare a presentare l'operato del loro fondatore, alle origini – Giacomo da Vitry in una lettera del 1216 già accenna ad una

Roma 1980 (Atti dei Convegni Lincei, 48): G.L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg-Basel-Wien 1986; *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149); una bibliografia tematico-topografica riporta il volume di P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991 (Biblioteca di storia urbana medievale, 4).

⁸ Non riprendo né sintetizzo in questa sede le questioni generali di cui mi occupo nel mio *Il papato e i santi canonizzati* cit.

⁹ S.J.P. VAN DIJK, J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, Westminster-London 1960, pp. 398 ss.: la riforma liturgica iniziata da Innocenza III all'interno della cappella papale inaugurò un «revival» della pubblica venerazione che doveva crescere in slancio attraverso tutto il XIII secolo. I suoi immediati successori, Onorio III e Gregorio IX, «guardarono oltre le mura del palazzo», l'ultimo immaginandosi tutto il mondo occidentale, a prescindere dai monaci e dai canonici regolari, unito nella liturgia della sua corte. Il Van Dijk pensava a un brano già da lui citato alla p. 265 e tratto dalla *Expositio regulae Fratrum Minorum*, auct. fr. ANGELO CLARENO, Ad Claras Aquas 1912, pp. 87 s.; cfr. anche *Die historia septem tribulationum Ordinis Minorum des fr. Angelus de Clareno*, ed. F. EHRLE, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, II, Berlin 1886 (Photomechanischer Nachdruck, Graz 1956), pp. 127-55, 249-336: p. 272.

[133] *dispersio* dei Francescani «per Lombardiam et Thusciam et Apuliam et Siciliam»¹⁰ – non tanto con la predicazione, perché siamo ancora negli anni dell’«*exhortatio penitentialis*», quanto piuttosto con la proposta di modelli propri e personali di *conversatio*. Questi ultimi, per quanto ricalcati sulla peculiarità della *sequela Christi* additata dal “fondatore”, già rimandavano ad altrettanti esempi di vita religiosa vissuta di matrice francescana e, pure, *in nuce*, alla costituzione di possibili nuovi esempi di santità, di cui parleremo in relazione all’affermarsi delle prime santità francescane nel Mezzogiorno¹¹.

In occasione del processo di canonizzazione, tra quanti testimoniaron sull’attività taumaturgica del santo di Assisi, nessuno provenne dal Mezzogiorno d’Italia, in ragione sia della pressoché insignificante frequentazione da parte di Francesco dei territori del Regno – un fatto su cui sarebbe pur il caso di riflettere, che si riproduce anche per Domenico di Caleruega – sia del breve lasso di tempo intercorso tra la sua morte e la invero pianificata canonizzazione. Infatti, analizzando le relazioni sui miracoli del santo, contenute nella terza partizione della *Vita sancti Francisci* di Tommaso da Celano, la provenienza dei beneficiari di essi ci consente di notare che il suo culto, il quale già andava piegando verso il concetto più diffuso e “tradizionale” di santità, fortemente segnato dal rilievo delle taumaturgie, era affermato in Umbria e nelle Marche¹². [134]

¹⁰ *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d’Acre*, éd. critique par R.B.C. HUYGENS, Leiden 1960, pp. 71-8: p. 76.

¹¹ Si veda più avanti.

¹² Cfr. VAUCHEZ, *La sainteté en Occiden*, cit., pp. 499 ss. Si potrebbe utilizzare quanto osserva J. Paul in relazione all’immagine di Francesco nel *Tractatus de miraculis* (cfr. sotto, nota 19), fatte ovviamente le dovute distinzioni, alla *Vita sancti Francisci* di Tommaso da Celano, che contiene i *miracula* approvati nel corso del processo di canonizzazione, dai quali si rileva la propagazione del culto nelle due attuali regioni italiane cui si accenna nel testo: cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita sancti Francisci*, Ff, pp. 273-424: 406-23 (cfr. anche AF X, *Ad Claras Aquas* 1926-1941, pp. 1-117: 104-15. Per una introduzione all’agiografia francescana del secolo XIII, v. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d’Assisi e il primo secolo* cit., pp. 71-116; G. MICCOLI, *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Torino 1991, pp. 190-263. Inoltre: J. DALLARUN, *La malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano 1996 (Fonti e ricerche, 10). Il lettore non troppo addentro sia nei

L'istituzione dei singoli insediamenti francescani con le rispettive chiese, alcune delle quali intitolate a Francesco e, dopo il 1232, anche ad Antonio di Padova, canonizzato tempestivamente dopo meno di un anno dalla sua morte, equivalse certamente a produrre ulteriori impulsi per la propagazione dei culti dei due santi canonizzati, dal momento che i frati ne furono indubbiamente veicolo di diffusione a livello locale¹³. Così, le indagini condotte da Luigi Pellegrini sulla nascita degli

problemi storiografici, e conseguentemente d'interpretazione, sia in quelli filologici connessi all'agiografia francescana può inizialmente consultare l'agile ma chiaro *Petit dictionnaire des sources franciscaines*, in *Saint François d'Assise. Documents. Écrits et premières biographies*, rassemblés et présentés par les PP. TH. DESBONNETS, D. VORREUX, Paris 1981², pp. 1364-1407; un'indubitabile utilità conserva STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1979². Sulla canonizzazione di Francesco e sui riflessi di questa sulla *Vita sancti Francisci*, cfr. R. PACIOCCO, "Sublimia negotia". *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Frati Minori*, Padova 1996 (Centro Studi Antoniani, 22), pp. 63-127. È impresa impegnativa fornire una bibliografia orientativa sui miracoli; si veda, però, BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale* cit., pp. 285-89, cui si aggiungano almeno, per citare solo alcuni importanti volumi, *Histoire des miracles. Actes de la 6^{ème} rencontre d'histoire religieuse* (Fontevraud, 8-9 octobre 1982), Angers 1983; C. RENDTEL, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte sowie zur Geschichte des Wallfahrtswesens*, Düsseldorf 1985 (Phil. Diss. F.U. Berlin 1982); P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris 1985; B. WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*, Aldershot 1987.

¹³ Nessuno studio è stato dedicato alla diffusione del culto di Francesco in Italia meridionale, mentre scarse e soprattutto relative al Quattrocento risultano essere le notizie fornite da P. COCO, *Il culto di s. Antonio di Padova nell'Italia meridionale*, Firenze 1933 (estratto da *Studi francescani*, III s., 4, 1932). Quanto alla dedizione delle chiese francescane, è ben risaputo che molte di esse, giunte all'Ordine tramite cessioni di altre già preesistenti, non erano intitolate a Francesco d'Assisi. Una delle prime dedicate al santo fondatore dovette essere quella sorta grazie all'abate di Montecassino Landenolfo Sinibaldo (1227-1236), che donò a un tal frate Leonardo una chiesa fatta erigere presso il fiume Rapido, «in territorio S. Germani» dallo stesso abate «in honorem beati Francisci gloriosi confessoris, in qua Ordo Fratrum Minorum praesentium et futurorum qui ibidem commorabuntur, digna Deo laudum et orationum persolvant» (E. GATTULA, *Historia abbatiae Cassinensis*, Venezia 1733, p. 495). Per quanto concerne

insediamenti dei Frati Minori si rivelano preziose anche a questo proposito, qui in relazione ai territori del Regno¹⁴. L'espansione dell'Ordine nel Meridione dovette misurarsi con le difficoltà – le quali hanno costituito già più volte oggetto di riflessione – insorte in periodo federiciano per le ricorrenti tensioni tra la Curia papale e l'imperatore, difficoltà che indussero quantomeno un rallentamento e un ritardo anche nella diffusione dei culti suddetti rispetto a quanto avvenne nell'Italia centro-settentrionale e in altre zone d'Europa, soprattutto la Germania, la Francia e l'Inghilterra¹⁵. A questo proposito potrebbe tra l'altro essere sintomatica la lettura minimizzante la santità di Francesco scritta

Antonio, era forse intitolata al santo di Padova la chiesa dei Frati Minori di Corneto già nel 1236 (AASS *Iunii* V, p. 327), località cui in seguito si accennerà in relazione a Benvenuto di Gubbio (cfr. oltre, p. 142). La ricorrenza della dedizione di una chiesa, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo XIII, costituirà spesso ragione della concessione di indulgenze, ciò che rimanda a una nuova occasione per la diffusione di culti, in aggiunta alle celebrazioni annuali proprie dei santi francescani canonizzati (cfr. PACIOCCO, *Il papato e i santi canonizzati*, cit.).

¹⁴ LUIGI PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984 (Laurentianum. Studi e ricerche, N.S.), *passim*, soprattutto le pp. 83-121, 155-86, 223-94 (Puglia Dauna, Molise, Abruzzo). Si veda anche ID., *Impianto insediativo e organizzazione territoriale dei francescani nella Sicilia dei secoli XIII-XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XIV)*. Atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi (Palermo 7-12 marzo 1982), in *Schede medievali*, nn. 12-13 (1987), pp. 303-10; ID., *Territorio e città nell'organizzazione insediativa degli Ordini mendicanti in Campania*, in *Rassegna storica salernitana*, 5 (1986), pp. 9-41; ID., *Gli Ordini mendicanti in Capitanata*, in *Capitanata medievale*, a cura di M.S. CALÒ MARIANI, Foggia 1998, pp. 110-22.

¹⁵ Per un quadro d'insieme cfr. ID., *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo* cit., pp. 165-201. Cospicuo il numero dei lavori che si sono occupati degli Ordini mendicanti in rapporto all'imperatore Federico II. Menziono i principali: G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli Ordini Mendicanti*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age - Temps Modernes*, 90 (1978), pp. 609-26; A.M. VOCI, *Federico II e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda antiimperiale*, in *Critica storica*, 22 (1985), pp. 3-28; C.D. FONSECA, *Federico II e le istituzioni francescane della Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia* cit., pp. 1-9, nonché ID., *Federico II e gli Ordini mendicanti*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, hg. v. A. ESCH, N. KAMP, Tübingen 1996 (Bibliothek

dal cronista filo-federiciano Riccardo di San Germano, il quale ritenne che il santo di Assisi, da lui definito «inventor» dell'Ordine dei Frati Minori, sarebbe stato canonizzato dal papa per due soli miracoli, la restituzione della vista a un cieco e il risanamento di uno zoppo¹⁶.

Il culto del santo di Assisi, quello d'impronta più tradizionalmente miracolistica, si propagò ugualmente nel Mezzogiorno – come mostra il cosiddetto *Tractatus de miraculis s. Francisci* di Tommaso da Celano, un'importante sintesi dei miracoli attribuiti a s. Francesco, scritta per i frati dell'Ordine verso la metà del secolo XIII – alla vigilia di un'intensa campagna in favore della santità mendicante promossa dal Papato su scala davvero europea, mentre la polemica tra clero secolare e Ordini mendicanti si andava spostando dalla questione universitaria parigina alla legittimità stessa del loro ministero pastorale¹⁷. Rispetto ai miracoli registrati per il processo di canonizzazione, si avverte in quest'opera un notevole ampliamento geografico delle zone interessate dalla reputazione del santo di Assisi quale taumaturgo e, perciò, un approfondimento del già accennato processo di allineamento della sua immagine a quella dei santi taumaturghi che caratterizzarono così profondamente il Medioevo occidentale¹⁸. Tale raccolta di miracoli rivela inoltre l'esistenza, [136] anche nel Mezzogiorno, di alcuni insediamenti dell'Ordine,

des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 85), pp. 163-81: D. BERG, *Staufische Herrschaftsideologie und Mendikanten-spiritualität. Studien zum Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zu den Bettelorden*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 51 (1988), pp. 26-51, 185-209. LUIGI PELLEGRINI, *Minori e Predicatori nell'Italia meridionale*, in *Mezzogiorno - Federico II - Mezzogiorno*. Atti del convegno organizzato dall'Istituto internazionale di Studi federiciani e dall'Università degli Studi della Basilicata (Potenza, Castel Lagopesole, Melfi, 19-23 ottobre 1994), pp. 555-93. Si veda anche E. PAOLI, *L'agiografia di fronte a Federico II: il "caso" di Bartolomeo da Trento*, in ID., *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*, Spoleto 1997 (Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria", 19), pp. 125-53, ove, tra l'altro (pp. 126 s. nota 5), si troveranno ulteriori indicazioni bibliografiche.

¹⁶ RICCARDO DI S. GERMANO, *Chronica*, ed. C.A. GARUFI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, VII/2, Bologna 1938, pp. 1006, 1013.

¹⁷ TOMMASO DA CELANO, *Tractatus de miraculis beati Francisci*, Ff, pp. 641-754 (cfr. anche AF X, pp. 269-331).

¹⁸ Rimarco ancora che la fama di Francesco in quanto operatore di miracoli, come è stato annotato anche da J. Paul in relazione al *Tractatus*, non si identifica

nei quali l'attività pastorale e di predicazione dei frati tendeva ad incoraggiare un'interpretazione in questo senso della figura di Francesco.

Le zone in cui si nota più massicciamente questo fenomeno sono la Puglia, la Sicilia, e, soprattutto, la zona compresa tra Roma e Napoli, nella quale è ubicato ben un terzo dei luoghi favoriti da una o più interventi miracolosi del santo di Assisi. In un saggio dedicato al *Tractatus de miraculis*, Jacques Paul aveva notato di sfuggita questa singolarità della ripartizione geografica dei miracoli, ma si limitò ad affermare che essa poneva un problema di cui non risultava agevole rendere ragione¹⁹.

tout-court con la fama di santità dell'Assisiato: J. PAUL, *L'image de saint François dans le Traité "de miraculis" de Thomas de Celano*, in *Francesco d'Assisi nella storia (secoli XIII-XIV)*. Atti del primo convegno di studi per l'VIII centenario della nascita di s. Francesco (1182-1982), a cura di S. GIEBEN, Roma 1983, pp. 251-274: p. 260: «Il y a une discordance géographique entre la sainteté et la réputation de thaumaturge. Il est bien évident que cette dernière est plus récente et qu'elle conquiert moins vite le monde que l'exemple de ses vertus». Sul *Tractatus* si può vedere anche M.A. ROMANO, *Tractatus de miraculis b. Francisci*, in *Hagiographica*, 2 (1995), pp. 187-250. Istruttive anche le vicende di altre santità francescane: F. CARDINI, *Il segno della contraddizione e la contraddizione dei segni. Benvenuto da Gubbio, da imitatore di san Francesco a grande taumaturgo*, in *Studi Francescani*, 77 (1980), pp. 253-62; L. DE KERVAL, *L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de saint Antoine de Padoue*, in *Opuscules de critique historique*, II, Paris 1903-1914, pp. 221-88; I. FELDER, *Die Antoniuswunder nach den älteren Quellen untersucht*, Paderborn 1933; PH. JANSEN, *Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Age. Les miracles de S. Bernardin de Sienne*, in *Mélanges de L'École française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 96 (1984), pp. 129-51; J. DALLARUN, *Miracolo e miracoli nell'agiografia antoniana*, in "Vite" e vita di Antonio da Padova. Atti del Convegno organizzato dal Centro di Studi antoniani e dal Dipartimento di Storia dell'Università di Padova, 29 maggio-1° giugno 1995, in *Il Santo*, 36 (1996), pp. 203-39 (con ulteriori indicazioni bibliografiche).

¹⁹ PAUL, *L'image de saint François* cit., p. 260: «Rien n'égale pourtant l'extraordinaire concentration de miracles de la Campagne romaine et de la Campanie. De Rome à Naples il y a un tiers des lieux favorisés d'une ou plusieurs interventions du saint. Cette répartition géographique pose un problème dont il n'est pas certain que l'on puisse rendre raison totalement» (cfr. anche *ibid.*, p. 273). Lo studioso aggiungeva che questa particolarità poteva essere attribuita alle stesse fonti utilizzate da Tommaso (non in tutte le province religiose era attri-

Vorrei rimarcare che in questione è proprio la zona di confine fra il Regno e il Patrimonio, la *Campania*, dove anche i frati degli insediamenti di piccole località mostrano di essere stati particolarmente attivi dal punto di vista della diffusione del tipo di santità più “tradizionale” di Francesco: quasi a costituire una serie di “santuari”, quasi un “baluardo” incentrato su una santità fortemente connotata in senso cattolico-romano-francescano, in una zona, appunto, di confine, identificabile, dal [137] punto di vista delle circoscrizioni ecclesiastiche, con la diocesi di Sora²⁰. Non mi pare che in ciò possa essere intravista – al di là del problema della completezza delle fonti di Tommaso da Celano, il

buito lo stesso valore a un’immagine di Francesco così piegata in senso taumaturgico). ROMANO, *Tractatus de miraculis* cit., pp. 224 s., ritiene invece che la difformità nella geografia dei miracoli sia dovuta a una disomogeneità nella documentazione utilizzata da Tommaso da Celano, «legata alle circostanze e non alla diversa disposizione delle province francescane rispetto al miracolo». Ma si veda il saggio di PELLEGRINI, *Minori e Predicatori* cit., p. 19 (del dattiloscritto): «Non v’è dubbio che la definizione ultimativa dell’impianto mendicante nell’Italia meridionale subì un ritardo di qualche decennio rispetto alle regioni dell’Italia centro-settentrionale. La battuta d’arresto del già ben avviato processo di diffusione degli Ordini mendicanti appare evidente anche a un elementare confronto dei dati statistici che emergono dalle fonti ufficiali o ufficiose dei due Ordini».

²⁰ Per le zone stesse di origine e di primo reclutamento della *fraternitas* francescana, Tommaso da Celano ritenne opportuno riprodurre nel *Tractatus* un certo numero di miracoli, la cui localizzazione era soprattutto umbra, tutti quanti tratti dalla *Vita sancti Francisci*. Si vedano le due cartine geografiche illustranti la diffusione dei miracoli che nel *Tractatus* risultano ripresi dalla *Vita sancti Francisci* in PAUL, *L’image de saint François* cit., p. 257, nonché quella raffigurante la distribuzione degli altri, *ibid.*, p. 259; cfr. pure la cartina, più sintetica, sulla distribuzione complessiva dei miracoli *post mortem* di Francesco sul territorio italiano in ROMANO, *Tractatus de miraculis* cit., p. 248. Comunque, interessante il confronto della ripartizione geografica dei miracoli nella *Vita sancti Francisci* con la tabella presente in VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 523 («Tableau XXX. Répartition des miracles *post mortem* attestés dans les procès de canonisation [1201-1417], en fonction du lieu où ils se sont produits», ove però il caso del processo per il santo di Assisi non viene considerato): i miracoli del santo di Assisi, forse anche per la provvisorietà della sua tumulazione nella chiesa di S. Giorgio, sono solo per il 14% attestati in relazione al suo sepolcro.

quale, comunque fu ben informato, forse ancora non a caso, su quanto avveniva in *quella* zona – una pura e semplice casualità: tra i culti dei santi canonizzati da Gregorio IX, quello di Francesco fu promosso con particolare cura, mentre, d'altra parte, nelle canonizzazioni di questi anni si annidava una particolarmente accentuata identità cattolico-romana, cui si aggiungeva lo stretto e peculiare legame di questo Ordine mendicante con la curia romana²¹. Tramite la stessa attività miracolosa di Francesco – i cui prodigi erano stati sminuiti da Riccardo di San Germano – e nel suo culto di santo della Chiesa di Roma, i fedeli di quelle zone di confine rinsaldavano la loro identità cattolico-romana. Tra tali “santuari”, il più attivo fu quello di Vicalvi²².

Come avveniva anche per gli altri santi, ci si preoccupò di aggiornare i prodigi che Francesco avrebbe continuato ad operare, non solo però presso il suo sepolcro, bensì per mezzo del suo Ordine e negli insediamenti di quest'ultimo. Nel Capitolo dei Minori tenuto a Padova nel 1276 il ministro generale decise che quanti erano a conoscenza di nuovi eventi miracolosi, relativi sia al fondatore sia ad altri frati di degna memoria, avrebbero dovuto comunicarglieli per iscritto e in forma autenticata, «sub certis verbis et testimoniis». A questa attività di aggiornamento tramite documenti dotati di «publica fides» parteciparono certamente anche le zone del Regno. Un esempio ci è stato conservato in relazione a Potenza, dove nel 1279 venne rogato un atto che registrava la memoria di un miracolo legato alla costruzione della chiesa dei Frati Minori, e che, nel contempo, ci indica una delle critiche cui allora potevano essere sottoposti i Francescani anche nel Mezzogiorno. La gente del luogo, dopo che un [138] crollo aveva sepolto due operai nel cantiere e prima che si palesasse il miracolo che questi stessi avrebbe salvati, urlò: «Nonne sufficiebat eis – ai frati – tanta domorum constructio quam habent et tenent in terra ista?». Infatti, proprio in questi anni, l'Ordine dei Frati Minori fece sentire ancor più vigorosamente la forza

²¹ Cfr. PACIOCCO, *Sublimia negotia* cit., *passim*, ma particolarmente le pp. 151-70.

²² I miracoli registrati per Arpino (Ff, pp. 694 s., nn. 72-73: p. 728, n. 143) riconducono alla chiesa dei Frati Minori di Vicalvi (Ff, pp. 740, n. 171; pp. 748 s., n. 187), per la quale il totale è di cinque miracoli, senza tenere conto degli altri due annotati per la diocesi di Sora (Ff, pp. 716 s., n. 114; pp. 729 s., n. 148).

del suo inserimento nella realtà meridionale dopo il passaggio del potere ai successori degli Svevi²³.

Con la nuova dinastia angioina si assiste a un corposo infittirsi della presenza francescana – ma anche di quella domenicana – nel Regno: per il ventennio successivo al tracollo degli Svevi, ossia per gli anni Ottanta del XIII secolo, si è potuto parlare di «una vera esplosione del fenomeno della presenza stabilmente organizzata dei Francescani, a sottolineare il rinnovato impulso alla penetrazione dei Minori nel Regno, grazie anche alla notevole diversità della politica nei confronti delle istituzioni religiose messa in atto dalla dinastia angioina – affermata fin dall'inizio nell'ambito di un preciso disegno del Papato – rispetto a quella Sveva»²⁴. Di conseguenza, si intensificò proporzionalmente la pressione culturale a vantaggio dei santi francescani. A quest'ultima poterono collaborare pure – su una linea generale da verificare sempre, quando possibile, come vedremo, a livello locale – sia la riorganizzazione liturgica dell'Ordine sia la generale campagna di promozione del culto dei santi canonizzati appartenenti agli Ordini mendicanti, inaugurata dal Papato a partire dal 1254, sia, anche, probabilmente, la diffusione delle nuove “abbreviature” agiografiche nel Mezzogiorno d'Italia, tramite i quali la santità, pure quella francescana, divenne materia di predicazione.

Per quanto concerne la riorganizzazione liturgica dell'Ordine fu messo in circolazione, dopo il Capitolo generale di Narbona (1260), un nuovo calendario, allegato al testo di breviari e messali corretti sulla base di un «exemplar verius»²⁵, che contemplava ufficialmente per il santo di Assisi, in aggiunta alla festività del 4 ottobre, quella dell'ottava della sua natività, per l'11 ottobre, e della sua traslazione, per il 25 maggio; anche

²³ Per quanto detto in questo paragrafo, cfr. M. BIHL, *De miraculo s. Francisci Potentiae perpetrato an. 1274*, AFH 21 (1928), pp. 55-61; L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi*, Ad Claras Aquas 1926 (Collectanea philosophico-theologica, 3), pp. 89-91, nonché DaFr, pp. 83-6.

²⁴ PELLEGRINI, *Minori e Predicatori* cit., pp. 19 s. (del dattiloscritto). Sul periodo angioino si veda la limpida sintesi di G. VITOLO, *Il Regno angioino*, in *Storia del Mezzogiorno*, IV, Roma 1986, pp. 11-86.

²⁵ J.S.P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinal by Haymo of Faversham and related Documents (1243-1307)*, Leiden 1963 (Studia et documenta Franciscana, 1-2), I, p. 128.

per Antonio di Padova fece ingresso la celebrazione dell'ottava della sua natività (13 giugno), per il 20 giugno²⁶. La campagna di promozione del culto dei santi mendicanti, iniziata da Innocenzo IV con la pubblicazione di indulgenze per i fedeli che avessero visitato le chiese dei Predicatori e dei Minori nei giorni delle festività per Domenico e Pietro di Verona, [139] nonché per Francesco e Antonio, fu correlata agli attriti tra clero secolare e Mendicanti, ed è anche certo che essa si dilatò a livello europeo, compresi i territori del Regno. Si ricordi, tra l'altro, che la revoca dei privilegi degli Ordini mendicanti da parte di Innocenzo IV, con la *Etsi animarum* (1254), fu pubblicata da Napoli, dove il papa sarebbe stato sobillato – secondo il racconto che ne fa il domenicano Gerardo di Frachet nelle *Vitae fratrum* – dai prelati²⁷. Non è però possibile riscontrare capillarmente, oggi, sulla base della documentazione edita e censita nei repertori disponibili, quali siano stati effettivamente i conventi interessati²⁸. Dopo gli anni Sessanta del XIII secolo, è possibile che il culto di Francesco sia stato incoraggiato anche da quei Predicatori che si avvalsero della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, che, pur escludendo Antonio di Padova, dedicava invece spazio, oltre che ovviamente a Domenico e a Pietro di Verona, anche a Francesco d'Assisi²⁹. Sono infatti stati rintracciati tre frammenti

²⁶ Si veda l'edizione del calendario, *ibid.*, pp. 365-76.

²⁷ Cfr. CANETTI, *L'invenzione della memoria* cit., pp. 448 s.

²⁸ Per la campagna di promozione del culto dei santi mendicanti, iniziata con un'indulgenza pubblicata da Innocenzo IV per i frati Predicatori di Trani (5 marzo 1254; cfr. *Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di bolle e brevi originali da Innocenzo III a Pio IX*, Città del Vaticano 1965-1986, n. 2192), rimando al mio *Il papato e i santi canonizzati* cit. (per le indulgenze caratterizzate dall'inizio *Cum ad promerenda*, v. nota 110).

²⁹ Tra i santi canonizzati contenuti nel «nucleo primitivo» della *Legenda aurea* vi sono, oltre a Francesco, che qui interessa in modo particolare, anche Domenico, Pietro da Verona ed Elisabetta di Turingia: cfr. le osservazioni di A. VAUCHEZ, *Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans la "Legende doree"*, in *"Legenda Aurea": sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la "Legenda Aurea": texte latin et branches vernaculaires* (Montréal, 11-12 mai 1983), cur. B. DUNN-LARDEAU, Montréal-Paris 1986 (Cahiers d'études médiévales. Cahier special, 2), pp. 27-56; tr. it. anche in ID., *Ordini mendicanti e società italiana* cit., pp. 92-115; ma si veda G.P. MAGGIONI, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della "Legenda aurea"*, Spoleto 1995 (Biblioteca di "Medioevo Latino", 8), pp. 135 s. Numerosi i lavori che sarebbero da menzionare sulle finalità della

in beneventana nell'archivio di S. Pietro apostolo di Sala Consilina (SA), i quali potrebbero rimandare a «uno dei primi esemplari dell'opera di Jacopo circolanti in ambito meridionale»³⁰.^[140]

L'inclusione di Ludovico di Tolosa (†1297) nel novero dei santi canonizzati dalla Chiesa nel 1317, grazie all'impegno e alle pressioni della dinastia angioina già durante Carlo II e poi con Roberto, l'universo cultuale francescano conobbe un tanto singolare quanto significativo arricchimento³¹. Negli atti del processo di canonizzazione alcuni testimoni accennarono a una diffusione della fama di santità di Ludovico anche nel Regno – il santo aveva trascorso un solo anno a Napoli, e sparuti

Legenda aurea: cfr. B. FLEITH, “*Legenda aurea*”: destination, propagation, utilisateurs. *L’histoire de la diffusion du légendier au XIII^e et au début du XIV^e siècle*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo: strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Fasano di Brindisi 1990 (Univ. degli Studi “La Sapienza”. Collana del Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all’Età contemporanea, 5), pp. 41-48: p. 43, dove i destinatari della *Legenda* sono individuati, per gli inizi della sua diffusione, nei frati dell’Ordine domenicano, in accordo con l’ipotesi avanzata da A. Boureau; cfr. anche EAD., *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea*, Bruxelles 1991 (Subsidia hagiographica, 72), pp. 404-30. Si legga pure, sul *Liber epilogorum* di Bartolomeo da Trento, in cui pure era inserita una *legenda* di Francesco, A. BOUREAU, *Barthélémy de Trente et l’invention de la “Legenda nova”*, in *Raccolte di vite di santi*, cit. pp. 23-39.

³⁰ In generale, si veda il saggio di C. DELCORNO, *Agiografia e predicazione*, in *Agiografia nell’Occidente cristiano* cit. (con il titolo *Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV*), ora in ID., “*Exemplum*” e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento, Bologna 1989, pp. 25-77. Sui frammenti meridionali della *Legenda*, databili alla seconda metà del XIII secolo, cfr. E. SPINELLI, *Frammenti agiografici in Beneventana. Note a margine della “Legenda aurea” e della sua diffusione nell’Italia meridionale*, in *Analecta Bollandiana*, 106 (1988), pp. 143-151, nonché ID., *Nuovi frammenti in Beneventana dall’archivio parrocchiale di S. Pietro di Sala Consilina*, in *Studi medievali*, s. III, 28 (1987), pp. 825-37. Cfr. inoltre B. FLEITH, *Studien zur Überlieferungsgeschichte* cit., pp. 198-201.

³¹ Cfr. E. PÁSZTOR, *Per la storia di san Ludovico d’Angiò (1274-1297)*, Roma 1955 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici, 10), pp. 25 s., nonché i documenti editi in AF VII, pp. 455 s. Per una introduzione generale e per la bibliografia fondamentale si veda A. VAUCHEZ, *L[udwig] v. Anjou, Bf. v. Toulouse*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München u. Zürich 1991, coll. 2202 s.

erano stati i contatti con Roma, Firenze e Siena – nel contesto dell'ultimo articolo interrogatorio, il 55°, che su tale fama verteva: fra tutte le testimonianze, esplicite in questo senso sono quelle di tre vescovi francescani del Regno, Pietro vescovo di Troia, Pietro Scarrier di Rapolla e Francesco Brun di Gaeta, che insistono soprattutto sulla Puglia come regione in cui essa sarebbe stata diffusa³². Al di là di questi accenni, è però un dato di fatto che il culto del santo angioino negli anni del processo fosse ben stabile in Provenza, in particolare nei dintorni di Marsiglia, dove, nella chiesa dei Frati Minori, si trovava il sepolcro di Ludovico, e ad Aix-en-Provence³³. |141|

³² Rispettivamente, per i tre personaggi citati, cfr. ProcLud, pp. 87 («non solum in Provincia set eciam in Francia et Apulia»), 106 («Neapoli et in Apulia [...] de hoc est fama in regno et in pluribus aliis regionibus»), 116 («in Apulia et in Provincia et in pluribus aliis locis»): cfr. però anche *ibid*, p. 32 («et in Sicilia»). Indizi soprattutto iconografici del culto di Ludovico in Italia ha raccolto E. BERTAUX, AFH 2 (1909), pp. 197-215. Sui vescovi degli Ordini mendicanti e per ulteriore bibliografia in merito, si veda LUIGI PELLEGRINI, *Vescovi e Ordini mendicanti*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà dei XVI secolo*. Atti del VII Convegno di storia della Chiesa (Brescia, 21-25 settembre 1987), Roma 1990 (Italia Sacra, 43-44), pp. 183-258.

³³ Si possono consultare, in particolare per il culto di Ludovico in questa zona, i saggi di J. PAUL ricordati da VAUCHEZ, *L[udwig] v. Anjou* cit. (ma anche la *Bibliographia franciscana*, 14, 1974-1980, nn. 6332-6635); importanti le precisazioni di Paul nel saggio *Le "Liber miraculorum" de saint Louis d'Anjou*, AFH 69 (1976), pp. 209-19, dove si mostra che il *Liber miraculorum* (ed. AF VII, pp. 275-331), contrariamente a quanto affermato dagli editori di Quaracchi (secondo i quali fu aggiornato fino alla sottrazione del corpo da parte degli Aragonesi nel 1423), fu composto lo stesso anno della sepoltura del santo (1307) e per buona parte nei giorni e nelle settimane che seguirono la cerimonia dei funerali, ed è in rapporto con l'inchiesta del 1307 per il processo di canonizzazione. Si tratta perciò di un testo omogeneo e ben datato, e da considerare «comme une source historique de premier ordre» (p. 218). Si veda pure M.H. LAURENT, *Le culte de s. Louis d'Anjou à Marseille au XIV^e siècle. Les documents de Louis Antoine de Ruffi suivis d'une choix de lettres de cet érudit*, Roma 1954 (Temi e testi, 2). Pietro Scarrier e Francesco Brun convissero con i figli di Carlo II durante la prigionia. Scarrier rimase a lungo al fianco di Ludovico di Tolosa; nel 1308 divenne vescovo di Rapolla; fu inoltre confessore, elemosiniere, consigliere e familiare di re Roberto, nonché confessore della regina Sancia (BF V, n. 162, pp. 68 s.); cfr. PÁSZTOR, *Per la storia* cit., pp. 44 s.; R.G.

Dopo la cerimonia di traslazione del corpo del santo (1319) «in precioso sepulcro», alla quale parteciparono anche il re e la regina di Napoli, Roberto trasportò nella chiesa del regio monastero della Clarisse di S. Chiara in Napoli un prezioso reliquiario, contenente il cervello del fratello santificato³⁴. In questo monastero, nel quale dimoravano numerosi Francescani – contraddistinti da una pluralità di indirizzi, tali da riflettere quello che altrove ho definito un «francescanesimo di corte» che accoglieva al suo interno religiosi «diversarum sectarum» ben lungi dall'avere una medesima concezione della povertà e complessivamente liberi da molestie e persecuzioni³⁵ – si svolgeva ogni anno la celebrazione della ricorrenza della traslazione, come attesta pure l'«itinerario

MUSTO, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John R. Mundy*, ed. by J. KIRSHNER, S.F. WEMPLE, London 1985, pp. 179-214: p. 191. Francesco Brun divenne vescovo di Gaeta nel 1306, e fu confessore del duca di Calabria Roberto (BF V, n. 53, p. 26); ricevette benefici da Carlo II per la madre, per il fratello e per il nipote; dal re è chiamato «intimus et domesticus cappellanus et familiaris noster», e si ricordano i «servitia» che «nobis et filiis nostris devotus exhibuit cum eisdem nostris liberis dum eos in partibus Cathalonie manus tenebat hostium laudabiliter immorando, nec minua que continuacione laudabili incessanter exhibet» (Arch. des B. du Rhône, 1371, f. 78 v, cit. in PÁSZTOR, *Per la storia cit.*, p. 43). Su questo personaggio si veda pure C. CIAMMARUCONI, *Francesco Brun da Apt, un francescano alla corte angioina fra XIII e XIV secolo*, in AFH 89 (1996), pp. 585-614.

³⁴ *In translacione sancti Ludovici episcopi et confessoris Ordinis fratrum Minorum*, ed. in AF VII, pp. 258-62: p. 262: «inventum est in eius capite cerebrum ita intemeratum et recens, ac si sanctus ipse adhuc in corpore viveret (...). Quod dictus dominus rex Robertus reverenter accipiens et secum Neapolim deferens, in quadam ymagine de argento et auro, quam ad honorem eius fecit opere mirifico fabricari, cum gemmis et lapidibus preciosis ornari, illud honorifice collocavit». Un'altra reliquia di Ludovico, una parte di un braccio, fu tenuta per la cappella reale di Castel Nuovo. Un excursus sul culto del vescovo di Tolosa è in M.R. TOYNBEE, *Saint Louis of Toulouse and the Process of Canonization in the Fourteenth Century*, Manchester 1929 (rist. an. Farnborough 1966), pp. 212-32.

³⁵ Nel corso del processo di Andrea da Gagliano, fra' Gregorio da Napoli sostenne «quod frater Andrea de Galiano nimis frequentat monasterium S. Clarae propter singularitates, quas introducit in conventu, propter quas conventus non habet concordem modum vivendi in communitate, sed magis vivunt sicut homines diversarum sectarum, eo quod alicui reputant licitum habere vinum

sacro» [142] seguito da re Roberto nel 1335³⁶. S. Chiara fu, quindi, un centro di propagazione del culto del santo angioino, cui si aggiunsero anche il convento e la chiesa di S. Maria Donna Regina³⁷.

Parrebbe che la promozione del culto del santo da parte della corte angioina si sia concretizzata particolarmente tramite l'iconografia, la quale, però – come ha rilevato J. Gardner – non è esente da ambiguità, dal momento che dalle raffigurazioni iconografiche non è sempre propriamente corretto indurre l'esistenza di un culto, in ragione degli intenti celebrativi, più che culturali, che talora le riguardano. Un'ambiguità che, d'altra parte, riflette la pluralità di significati e di valenze della santità stessa di Ludovico³⁸. La celeberrima pala dipinta da Simone

in cellariis et licitum tenere communem vivendi modum fratrum et alii ad oppositum laborant, ut patet in facto» (BF VI, p. 610). Si legga il calibrato giudizio di D.L. DOUIE, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester 1932, p. 211. Per altri particolari mi sia consentito rimandare al mio *Angioini e "Spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII et XIV siècle*. Actes du Colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" (Roma-Naples, 7-11 novembre 1995), Roma 1998 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 45), pp. 253-87, alla cui bibliografia deve essere aggiunto il saggio, recentemente apparso, di R.G. MUSTO, *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A New Appraisal*, in *AFH* 90 (1997), pp. 419-86. Ricordo pure che nel ProvVet, p. 48, S. Chiara in Napoli è ufficialmente registrato anche quale sede di insediamento francescano maschile.

³⁶ C. MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II d'Angiò re di Napoli*, in *Archivio storico per le province napoletane*, 8 (1883), pp. 25 s.; cfr. AMBRASI, *La vita religiosa* cit., p. 554.

³⁷ Cfr. anche TOYNBEE, *Saint Louis* cit., p. 223 ss. Non sono riuscito a vedere G. DI MARIA, *S. Ludovico d'Angiò, vescovo di Tolosa. Storia-culto-iconografia*, Marano di Napoli 1979 (ma 1980).

³⁸ J. GARDNER, *The Cult of a Fourteenth-century Saint: The Iconography of Louis of Toulouse*, in *I Francescani nel Trecento*. Atti del XIV convegno internazionale (della S.I.S.F.) (Assisi 16-17-18 ottobre 1986), Perugia 1988. pp. 167-93, ora in Id., *Patrons, Painters and Saints. Studies in Medieval Italian Painting*, Aldershot 1993 (Variorum collected studies series, CS 414), n. 9, p. 169 nota 1: «The ambiguity may however more accurately reflect historical realities».

Martini, le cui fonti iconografiche derivano dal repertorio dell'immaginario dell'incoronazione e del cerimoniale di corte, reca in sé un messaggio trasparente e inequivocabile: il passaggio del diritto di successione dall'erede di diritto, Ludovico, al suo giovane fratello, dopo la morte del primogenito di Carlo II, Carlo Martello (†1295)³⁹.

Nel contempo, la celebrazione di motivi che attingevano la loro ragion d'essere da temi di propaganda – sacrale oltre che politica⁴⁰ – si fondeva con la volontà d'istituire centri di culto del nuovo santo presso istituzioni ecclesiastiche non sempre collocabili in ambito francescano, e ciò con il sostegno di papa Giovanni XXII, già cancelliere di Carlo II, in stretti rapporti con Ludovico e al fianco di Roberto in Provenza tra il [143] tra il 1309 e il 1310. Il ruolo, rivestito in tal senso da questo papa, non si limitò alla pubblicazione del decreto di canonizzazione – i cui intestatari figurano essere “tutti i fedeli” nell'esemplare del 7 aprile 1317, e gli arcivescovi e vescovi «per universum orbem constitutis» in quello del 10 aprile –, in occasione della quale veniva prescritta, come di consueto, la festività del santificato, fissata al 19 agosto per Ludovico⁴¹. Nel

³⁹ *Ibid.*, p. 172. Cfr. anche TOYNBEE, *Saint Louis* cit., pp. 216, 220, nonché VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., p. 268. Si trattava anche di un vero e proprio simbolo di legittimità dinastica, tanto che nel corso della guerra per la successione a Giovanna II gli Aragonesi nel 1423 si impadronirono di Marsiglia e trasferirono a Valenza le reliquie di s. Ludovico. Inevitabile, al riguardo, il rinvio a F. BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli (1266-1414) e un riesame dell'arte nell'età fridericiana*, Roma 1969 (Saggi e studi di storia dell'arte, 2), pp. 157-70; cfr. anche ID., *Povertà e umiltà: il “san Ludovico” di Simone Martini*, in *Studi storici*, 10 (1969), pp. 231-59.

⁴⁰ La canonizzazione di Ludovico era anche l'esempio di una santità sempre fiorente e rinnovantesi all'interno della stirpe angioina, le cui radici potevano risalire a ritroso nel tempo fino a Bianca di Castiglia – «sancta radix» – a conferma del fondamento sacro e religioso del potere del casato di Francia. Cfr. P. Riant, *La déposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de s. Louis*, in *Notices et documents publiés par la Société de l'Histoire de France pour son 50^e anniversaire*, Paris 1884, pp. 155-76, 155-80, e VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 212-15; R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles 1984 (Subsidia hagiographica, 68), p. 144.

⁴¹ *Sol oriens mundo*, ed. in AF VII, pp. 395-99; cfr. *ibid.*, p. 399 e nota 4. Anche nel caso di Ludovico, pur nel secondo decennio del Trecento, sarebbe opportuno non dare per scontato che il culto del santo sia stato praticato in tutte le chiese

1326, infatti, Giovanni XXII concesse indulgenze a quanti avessero visitato la cappella eretta da Filippo di Taranto e intitolata al santo nella cattedrale della capitale del Regno⁴². Questo non avvenne solo in Napoli e dietro esclusivo impegno della famiglia regnante. Nel 1324 il papa diede facoltà al «dominus de Camerota» Marino di Diano di edificare una cappella dedicata a Ludovico nella parrocchia ricettizia di S. Maria Maggiore, dipendente dall'abbazia di Cava, e di dotarla in perpetuo di un cappellano⁴³. Inoltre, all'arcivescovo di Brindisi, Guglielmo, è legata la fondazione di una cappella «de Civitella Aprutinae diocesis», pure dedicata al santo angioino, «in qua divina officia continue celebrantur», cui Giovanni XXII collegò un'indulgenza nel 1334⁴⁴. La documentazione appena citata non è ampia, e altre indagini condotte nel Mezzogiorno a livello locale potranno forse offrire ulteriori notizie, ma essa è per lo meno sufficiente a far notare che lo zelo per il culto e la celebrazione della memoria del santo angioino partì sempre dall'alto e coinvolse la famiglia regnante, il papa, alti esponenti del clero meridionale, nonché rappresentanti del potere laico nel Regno.

A questo zelo deve essere sommato quello dell'Ordine francescano, che contribuì in modo determinante alla diffusione del culto di Ludovico, sia con la liturgia sia per altre vie, una delle quali è esemplifi-

non francescane del Mezzogiorno. Ancora una volta sarebbero opportune verifiche locali di un assunto così “universale”, studiando il percorso degli invii delle lettere di canonizzazione, o, per lo meno, considerando la difficoltà intrinseca a una siffatta indagine, la presenza della festività nei calendari liturgici delle chiese locali vergati dopo il 1317. Si vedano anche le considerazioni svolte nel 4° paragrafo di questo saggio.

⁴² BF V, n. 599, p. 296: l'indulgenza viene concessa «in festo translationis» nella misura di un anno e quaranta giorni, e di quaranta giorni nell'arco di otto giorni da tale festività.

⁴³ BF V, n. 523, p. 260; il diritto di patronato sulla cappella fu concesso a Marino di Diano ed eredi. Sulla parrocchia ricettizia di S. Maria Maggiore, cfr. G. VITOLO, *Dalla pieve rurale alla chiesa ricettizia. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dall'Alto Medioevo al Cinquecento pretridentino*, in *Storia del Vallo di Diano*, II, a cura di N. CILENTO, Salerno 1982, pp. 127-73: 134-43.

⁴⁴ BF V, n. 1053, p. 564; l'indulgenza è concessa a quanti visitino la cappella nelle festività del santo, in una misura di cento giorni.

cata, per la Sicilia aragonese, dall'esperienza religiosa di Gerardo da Valenza, che incontreremo trattando della santità locale francescana⁴⁵. Per le chiese francescane e per la preghiera quotidiana delle comunità conventuali, nel capitolo generale di Marsiglia del 1319 si ingiunse la celebrazione della [144] festività di Ludovico «per totum Ordinem» ma, in seguito, questa disposizione venne reputata insufficiente e si sommò una commemorazione quotidiana del santo «in matutino et vespris sicut de beato Francisco et beato Antonio»⁴⁶. Un riscontro della festività per Ludovico offrono i calendari dell'Ordine. Così, ad esempio, la festa del principe angioino è registrata sia nelle aggiunte posteriori al calendario di Aimone di Faversham del 1260⁴⁷ sia – più specificamente per il Mezzogiorno – in due calendari francescani della Provincia di Terra di Lavoro. Uno, di Teano, forse databile tra il 1317 e il 1323, riporta al 19 agosto, ma senza una particolare sottolineatura liturgica, in inchiostro nero, «Sanctus Loysius (!) confessor de Ordine Minorum»⁴⁸. In un altro, probabilmente del 1332 e «ad usum provinciae Neapolitanae», oltre a questa festività ne troviamo un'altra, per l'8 novembre, quella della traslazione di Ludovico, entrambe però rimarcate liturgicamente⁴⁹.

Le relazioni di Roberto e Sancia con l'Ordine francescano furono indubbiamente molto strette, ancora più di quanto sia dato di rilevare per altri Ordini mendicanti⁵⁰. Lo provano anche le posizioni assunte dal re e dalla regina nel corso delle polemiche occasionate dalla disputa, accesi fortemente dopo gli interventi di Giovanni XXII negli anni 1322-1323, sui pilastri giuridici e ideali dell'Ordine, scossi dalla contesa

⁴⁵ Si veda oltre, p. 157.

⁴⁶ Un riassunto delle disposizioni sul culto di Ludovico si trova in AF VII, pp. LXV s. Per il capitolo generale di Marsiglia cfr. ChrXXIVgen, p. 473, ove sono però condensate tre definizioni liturgiche del 1319: si veda M. BIHL, *Formulae et documenta e cancellaria fr. Michaelis de Cesena, O.F.M. ministri generalis 1316-1328*, in AFH 23 (1930), pp. 106-71: p. 121. Per la commemorazione giornaliera cfr. L. OLIGER, in MF 45 (1945), p. 130. Si veda pure quanto fu deciso nel capitolo generale del 1322: BIHL, *Formulae* cit., p. 125, n. 10.

⁴⁷ VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy* cit., II, p. 381, nota al 19 agosto.

⁴⁸ Cfr. sotto, note 110 e 114.

⁴⁹ Cfr. sotto, note 110 e 113. Di questo calendario ho visto solo l'edizione – che evidenzia le festività rilevanti in carattere maiuscoletto – di cui alla nota 104, e perciò non parlo del colore della scrittura come per il calendario di Teano.

⁵⁰ Mi limito a rinviare ad AMBRASI, *La vita religiosa* cit., pp. 487-512.

sulla povertà francescana⁵¹. Il culto di Ludovico rappresentò un'ulteriore saldatura tra i regnanti e i Minori, e anche, tra le molteplici e poliedriche sfaccettature che lo connotarono, una riaffermazione, tramite l'Ordine francescano, dell'identità angioina del Regno di Napoli. Non credo, infatti, che sia stato per pura casualità che si volle rinverdire e intensificare il culto del fratello di Roberto proprio all'indomani della morte del re (20 gennaio del 1343), in un momento di transizione che s'annunciava difficile e problematico. Il 26 febbraio del 1343 il culto fu stimolato, collegando le indulgenze per le festività di Ludovico non più solo alla visita del sepolcro a Marsiglia, bensì alla frequentazione di tutti i conventi dell'Ordine che avessero goduto di tale privilegio per le festività di Francesco e di Antonio⁵². Inoltre, nel corso del Capitolo [145] generale del 1343, si decise che per la liturgia del 19 agosto fosse recitato l'«officium compositum per dominum Robertum eius germanum»⁵³.

2. La santità “locale” dei Francescani

Lo stesso Francesco aveva indicato, non solo per via esemplare ma anche nei suoi scritti, che la “perfezione”, la *sequela Christi*, doveva incarnarsi direttamente nell'azione, nel servizio costante, esercitato nello spirito della *minoritas*, verso il prossimo. Nella prima fase della storia dei Francescani, quella della *fraternitas* penitenziale, la celebrazione, il racconto e la proposta di perfezioni esperite da altri dovevano essere intese come una *recitatio* vana, la cui finalità era giudicata vergognosa e connessa all'intenzione di ricavare *gloria* e *honor* dall'altrui impegno di perfezione. Su un piano più concreto, questa era una precisa incitazione

⁵¹ Cfr. il mio saggio sopra citato (nota 36), *Angioini e “Spirituali”*.

⁵² 26 febbraio 1343, *Ante Thronum divinae* (BF VI, n. 182, p. 105).

⁵³ Cfr. L. OLIGER, in AFH 5 (1912), p. 593 [recensione a W. GOETZ, *König Robert von Neapel (1305-1343), seine Persönlichkeit und seine Verhältnis zum Humanismus*, Tübingen 1910] e MF 45 (1945), p. 128 nota 6. In questione è l'ufficio ritmico *Tecum fuit principium*, edito da CL. BLUME-G. DREVES, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXVI, Leipzig 1897, pp. 270-74, composto per il breviario francescano e recepito, appunto, nel Capitolo generale di Marsiglia del 1343. Su questo ufficio liturgico di Roberto tacciono, oltre a GOETZ, *König Robert von Neapel* cit., G.B. SIRAGUSA, *L'ingegno, il sapere e gli intendimenti di Roberto d'Angiò*, Palermo 1891, e R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922-1931.

per i frati, affinché mettessero in pratica in prima persona un cammino di perfezione, il quale, alle origini, doveva essere velato dall'ombra dell'anonimato⁵⁴.

Queste indicazioni del fondatore, anche quando l'Ordine si andò consolidando istituzionalmente, continuarono a permeare, sia pur recepite in misura assai varia, la *religio* francescana, come mostrano le linee di evoluzione della stessa memoria agiografica e storica dell'Ordine, e, soprattutto, come addita la stessa esistenza, documentata dalle fonti, di una pluralità di culti, affermati e talora ben vigorosi nel catalizzare la devozione, nelle località interessate dalla capillare diffusione dei Minori⁵⁵. Ne deriva che, qualora si considerassero unicamente i santi [146] francescani riconosciuti ufficialmente come tali dalla Chiesa di Roma, ossia i culti ufficiali di Francesco, Antonio e poi di Ludovico, la prospettiva risulterebbe assai limitata: nell'Ordine francescano, più di quanto non sia avvenuto, credo, per i Domenicani, fiorì un gran numero di santi locali, anche nel Mezzogiorno. Dobbiamo perciò spostare la nostra attenzione su altri livelli di gestione della santità e del sacro, per lo più esenti da interventi diretti da parte del papato: l'Ordine agiva a livello locale, talora con interferenze delle stesse autorità ecclesiastiche del luogo.

⁵⁴ Per questo tema rimando al mio *Una coscienza tra scelta di vita e fama di santità. Francesco d'Assisi frater e sanctus*, in *Hagiographica*, 1 (1994), pp. 207-26; cfr. anche il mio *Sublimia negotia* cit., pp. 65-71, 122-7.

⁵⁵ Per le linee di evoluzione dell'agiografia dell'Ordine, si veda DaFr. Per evitare equivoci – sempre possibili, come mostrano, per altri aspetti, due letture che di quest'ultimo mio lavoro sono state fatte (ROMANO, *Tractatus de miraculis* cit., e, in altro senso, J. DÖRRIG, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 72, 1992, pp. 667 s.) – sono necessarie alcune precisazioni. Innanzitutto, va da sé che permane centrale, al di là dello svincolamento di un ramo della memoria agiografica dal fondatore, la riflessione su Francesco: quanto viene detto in questa sede tende a mettere in rilievo la santità locale dell'Ordine, ma non a sminuire la suddetta centralità, fortissima e catalizzante. Inoltre, non si vuole affatto affermare che la santità locale e la registrazione di essa nelle varie fonti dell'Ordine sia, nella storia della Chiesa, una peculiarità dei Francescani, i quali, però, pur elaborarono esperienze religiose, immagini agiografiche e modi di memoria che caratterizzano la loro identità rispetto agli altri Ordini mendicanti e alle precedenti forme organizzative della vita religiosa, incluse quelle di impronta monastica.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Già nel *Tractatus de miraculis* di Tommaso da Celano, proprio in relazione ai territori del Regno, si può notare l'affermarsi di una "territorializzazione" della santità dell'Ordine, che fin dall'inizio, comunque, si cercò di collegare quanto più strettamente possibile al fondatore. Nella narrazione di un miracolo di guarigione, occorso a un tal frate Roberto del convento di S. Lorenzo in Napoli, al beneficiato compare Francesco «cum tribus fratribus omni sanctitate perfectis, videlicet sancto Antonio, fratre Augustino et fratre Jacobo de Assisio»⁵⁶. Nonostante l'accortezza che si può notare nella scelta dei termini usati per connotare ciascuno dei santi menzionati – *sanctus*, fra i tre «omni sanctitate perfecti», è solo il canonizzato Antonio di Padova –, è indubbiamente interessante il quadro disegnato nel racconto della visione correlata al miracolo. Oltre a Francesco e ad Antonio, al frate napoletano sono noti e si rivelano, significativamente accomunati ai due canonizzati, altri due santi francescani locali.

Si tratta di due personaggi della prima generazione francescana, tumulati nel Regno, di cui restano tracce stabili, in stretta relazione con il fondatore, oltre che nel *Tractatus*, anche in altri prodotti della memoria agiografica francescana dei secoli XIII e XIV: il Ministro provinciale della Terra di Lavoro Agostino di Assisi, sepolto a Napoli, il cui ricordo era legato alla sincronia del suo decesso con quello del fondatore⁵⁷, e Giacomo di Assisi, un discepolo di Francesco di cui ci parla anche la *Vita sancti Francisci* di Tommaso da Celano, tumulato a Foggia⁵⁸. Se per fra Agostino si può ritenere attestato soprattutto un ricordo conventuale – misurando l'esistenza di un culto sulla base dell'attestazione

⁵⁶ Ff, pp. 718 s., n. 116.

⁵⁷ Ff, p. 634, n. 218 (*Memoriale in desiderio animae*); p. 903 s., n. XIV, 6 (*Legenda maior* di Bonaventura). Elenco qui di seguito le altre fonti agiografiche che ricordano Agostino, di cui si parlerà più oltre: Cat. 1335, p. 21; ProvVet., p. 49 n. 177; ChrXXIVgen. p. 497; DeConf., pp. 290, 528; Cat1385-93, p. 138; altre indicazioni nella voce, però piuttosto vaga, di R. PRATESI, in BS I, col. 425; cfr. inoltre BP, pp. 388 s.

⁵⁸ Cfr. Ff, p. 388 s., n. 110 (*Vita sancti Francisci*); p. 633 s., n. 217a (*Memoriale in desiderio animae*); p. 942 s., VII n. 1 (*Legenda maior*); p. 1255 (*Liber de laudibus* di Bernardo da Bessa); Cat. 1335, p. 21; ChrXXIV gen., p. 498; DeConf., pp. 295, 531; Cat1385-93, p. 140. Per ulteriori notizie bibliografiche si veda ISIDORO DA VILLAPADIerna, in BS VI, col. 348; cfr. anche BP, p. 229, e la nota seguente.

di miracoli, i quali non risultano dalle fonti per il Ministro provinciale – , attorno a Giacomo di Assisi si era sviluppato un culto vero e proprio, registrato [147] come tale nella prima compilazione agiografica dell’Ordine, il *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*: dal santo sarebbero stati miracolati tre abitanti di Foggia e uno di Troia⁵⁹.

Proprio il *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*, attribuito dal suo editore a Tommaso di Pavia e scritto intorno alla metà del XIII secolo dietro ingiunzione del ministro generale Crescenzo da Iesi al fine di realizzare una «prima sistematizzazione della santità minoritica al di fuori del personaggio maggiore»⁶⁰, ci consente di effettuare una prima ricognizione, che non è dato di sapere quanto completa, dei culti sviluppatisi nel Regno attorno ai corpi di Frati Minori. Altri casi di santità “locale” rappresentati nel Mezzogiorno sono, al pari di quello appena menzionato di Giacomo di Assisi, allogeni, e rimandano, per questo primo periodo preso in esame, a personaggi formati al di fuori dei territori del Regno e poi giunti per assolvere compiti pastorali e di predicazione. Si deve pure tenere presente che le notizie agiografiche prese in esame coinvolgono, in questa fase, la penetrazione iniziale dell’Ordine nel Mezzogiorno, e che si tratta di un Ordine i cui membri praticavano l’itineranza, non essendo la loro vita religiosa contraddistinta dalla *stabilitas loci*. Perciò, a questo carattere allogeno – pur significativo in riferimento ai tempi delle “origini” e, per altro verso, al culto di Francesco d’Assisi e di Antonio di Padova – delle santità locali non credo sia il caso di tributare un rilievo eccessivo, onde evitare di considerare la stessa affermazione dell’Ordine francescano come il risultato di sole istanze centralistiche guidate dal papato, ciò che solo parzialmente potrebbe spiegare le ragioni della sua capillare diffusione, con in più il rischio di sminuire il significato della profonda integrazione a più livelli con i territori interessati che la accompagnò⁶¹.

⁵⁹ DdG, pp. 235 s.

⁶⁰ GALLETTI, *I francescani e il culto dei santi* cit., p. 343; DaFr, pp. 61s. Per un raffronto con un’opera di questo stesso genere di ambito domenicano, ma di circa un decennio successiva, le *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet, cfr. CANETTI, *L’invenzione della memoria* cit., pp. 438 ss., 468 s., 477, 479, 487.

⁶¹ Tra l’altro, a questo carattere allogeno si potrebbe pensare anche in relazione a santi francescani venerati altrove. Nemmeno si deve dimenticare l’attività di

Tale carattere allogeno si attenuò presto, a riprova della pronta recezione dell'ideale francescano nel Meridione, pur in anni di rallentato proselitismo, in epoca sveva, per le intermittenti difficoltà di rapporto tra papato e impero⁶². Già nello stesso *Dialogus de gestis* – ove il numero dei frati santi tumulati nel Regno ammonta a sei⁶³ – il compilatore si |148| sofferma sul culto di frate Pietro, certamente proveniente da Trani, città in cui la presenza dei Francescani dovette essere alquanto precoce, come mostra il testamento di Andrea Corpulato da Trani del 1227⁶⁴. Il culto è documentato per Cagnano Varano (FG), località sede di insediamento dei Minori almeno dal 1241, dove si attesta la maggioranza dei miracoli attribuiti al francescano⁶⁵.

Tra gli altri culti, uno riguarda Adamo Rufo, un personaggio formatosi in un centro di studio di risonanza “internazionale” come Oxford, nonché compagno del teologo e filosofo Adamo di Marsh, il primo francescano che qui insegnò⁶⁶. Egli avrebbe da tempo avuto l'intenzione di predicare ai Saraceni e, anche per realizzare questo suo proposito, entrò nell'Ordine dei Minori, recandosi poi subito da papa Gregorio IX; non è possibile però sapere se il frate fosse giunto in Puglia per partire,

personaggi di origine meridionale, come quella di un Gregorio da Napoli, di un Luca da Bitonto o, anche, di un Tommaso da Celano.

⁶² Cfr. anche le osservazioni di PELLEGRINI, *Minori e Predicatori nell'Italia meridionale* cit., pp. 9-11 del dattiloscritto.

⁶³ Oltre al già menzionato Giacomo di Assisi, nonché a Pietro da Trani, Benvenuto da Gubbio e Adamo Rufo di Oxford, sui quali ci si soffermerà fra breve, il DdG ricorda pure un tal Andrea sepolto ad Atri (DdG, pp. 281 s.; cfr. pure ProvVet, p. 51, n. 187; Cat1335, p. 20; DeConf., pp. 289 s.; Cat1385-93, p. 140) e un tal Gismondo o Sigismondo, cui pure accenneremo più oltre, per i quali non è possibile però rilevare la provenienza.

⁶⁴ Cfr. M.G. DEL FUOCO, *Itinerari di testi domenicani pugliesi. Dai fondi documentari locali all'archivio romano di S. Sabina*, Altavilla Silentina (SA) 1992 (Studi e ricerche sul Mezzogiorno medievale, 7), pp. 73-6.

⁶⁵ Su Cagnano Varano cfr. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani* cit., p. 235. Nel DdG, pp. 236-38, si parla di Pietro *de Trano*: che si tratti di luogo di provenienza e non di tumulazione lo mostrano, appunto, i miracoli qui menzionati. Cfr. anche ProvVet., p. 53, n. 198; DeConf., AF IV, pp. 294, 531.

⁶⁶ Rinvio al bel saggio, corredato (pp. 335 s.) di indicazioni bibliografiche, di G.L. POTESTÀ, *Uomini e dottrine nel XIII secolo*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo* cit., pp. 307-36: 314, 317, 327.

a tale scopo, alla volta dell'Oriente assieme ad altri frati inviati dal papa nel 1233, o non piuttosto di ritorno da tale missione⁶⁷. Adamo Rufo fu comunque tumulato a Barletta, e i suoi miracoli registrati nel *Dialogus* ci mostrano pellegrini provenienti non solo dall'entroterra pugliese, ma pure dall'Abruzzo e perfino dall'Umbria⁶⁸.

In tale prima fase di radicamento della santità locale francescana non furono sempre chiese dell'Ordine a gestire il culto dei frati, quasi che l'iniziale provvisorietà intrinseca a buona parte delle fondazioni francescane ancora non consentisse loro di imporsi in senso culturale rispetto ad altre istituzioni ecclesiastiche già ben salde nei territori del Regno. Ciò è quanto parrebbe potersi riscontrare in Puglia, in collegamento con uno dei culti francescani più importanti degli anni Trenta del XIII secolo, quello di Benvenuto da Gubbio (†1232)⁶⁹. La santità di Benvenuto si [149] impose a tal punto a Corneto che le autorità civili e religiose della cittadina si attivarono per richiederne la canonizzazione a Gregorio IX, il quale ordinò l'apertura dell'inchiesta nel 1236⁷⁰. Due nunzi della cittadina, il diacono Balsamo e il giudice Giacomo, consegnarono al papa lettere testimoniali di vescovi e religiosi, a riprova dei miracoli operati dal frate, e il pontefice incaricò di condurre l'inchiesta sulla vita e sui miracoli i vescovi di Melfi, Molfetta e Canosa, i quali si recarono personalmente a Corneto, e qui convocarono i Frati

⁶⁷ FRATRIS THOMAE VULGO DICTI DE ECCLESTON *Tractatus de adventu fratrum Minorum in Angliam*, ed. A.G. LITTLE, Manchester 1951, pp. 17 s., e note al testo.

⁶⁸ DdG, pp. 246-50. Si vedano anche Cat1335, p. 23; DeConf., pp. 293, 531; Cat1385-93, p. 141.

⁶⁹ ISIDORO DA VILLAPADIerna, in BS II, col. 1251, ove si trova un elenco delle fonti, cui si aggiunga DaFr, pp. 72 s. In particolare, cfr. DdG, pp. 73-132; ProvVet, p. 52, n. 196; Cat1335, p. 21; ChrXXIVgen, p. 498; DeConf, pp. 295, 531; Cat1385-93, p. 140; VAUCHEZ, *La sainteté en Occident* cit., pp. 135, 250; E. MENESTÒ, *Vite di santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità*, in *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto 1992 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 1), pp. 173-201: p. 179.

⁷⁰ *Mirabilis Deus*, 25 marzo 1236 (A. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum*, Berlin 1874-1875, n. 10129; BF I, n. 193, p. 189s; cfr. anche DdG, pp. 77-9).

Minori «cum quibus idem», ossia Benvenuto, «exstitit conversatus», e altri testimoni fededegni⁷¹.

La canonizzazione non fu perfezionata, ma il caso addita ugualmente una santità francescana che divenne un fulcro culturale attorno al quale si rinserò – al pari di quanto avvenne, seppure con i dovuti distinguo, in quegli stessi anni nell'Italia centro-settentrionale con Ambrogio da Massa a Orvieto, Simone di Collazzone a Spoleto e Ruggero a Todi⁷² – un'intera comunità cittadina al fine di conseguire l'obiettivo della canonizzazione⁷³. Tale fulcro, però, nel nostro caso, non s'identificò con la chiesa dei Minori di Corneto, allora forse dedicata ad Antonio di Padova⁷⁴. A questa fu impedito di assurgere a polo culturale, per evitare che s'imponesse sulla chiesa principale della cittadina pugliese, l'arcipretale S. Pietro. Secondo quanto si apprende, infatti, dalla relazione agiografica contenuta nel *Dialogus*, gli abitanti di Corneto si recarono in processione nella chiesa dei frati, nella quale era da poco stata celebrata la messa per il defunto Benvenuto e ove era già stata guarita una donna affetta da epilessia, e, contro la volontà dei religiosi, prelevarono il suo corpo, per tumularlo «cum reverentia debita» nella chiesa principale di Corneto⁷⁵. |150|

⁷¹ DdG, p. 79.

⁷² Cfr. DaFr, pp. 71-80 per altre indicazioni, alle quali si aggiungano: Francesco d'Assisi. *Documenti e archivi, codici e biblioteche, miniature*, Milano 1982, n. 15, pp. 32-4; MENESTÒ, *Vite di santi cit.*, p. 179 e nota 1; LETIZIA PELLEGRINI, "Negotium imperfectum": il processo per la canonizzazione di Ambrogio da Massa (O. M., Orvieto 1240), in *Società e storia*, 17 (1994), pp. 253-78. Per una trattazione sommaria dei tre personaggi si possono vedere, rispettivamente, R. PRATESI, in BS I, col. 945; MARIANO D'ALATRI, *ibid.* XI, coll. 1177-79; A. CHIAPPINI, *ibid.*, col. 495. Il cenno all'autorizzazione al culto locale di Ruggero da Todi da parte di Gregorio IX, presente nella ChrXXIVgen, p. 225, già era nel *Liber de laudibus* di Bernardo da Bessa (Ff, p. 1256).

⁷³ Si leggano le riflessioni di LETIZIA PELLEGRINI, *Negotium imperfectum cit.*, pp. 276-78.

⁷⁴ Cfr. AASS *Iunii V*, p. 327.

⁷⁵ DdG, pp. 90 s.: «Quod [ossia la guarigione di Solimbria dall'epilessia] cum habitatores Corneti cognovissent, ad locum fratrum processione maxima concurrerunt et, sublato corpore dicti fratris reclamantibus fratribus, retulerunt ad ecclesiam santi Petri illud cum reverentia debita tumulandi». Dal DdG, dove il santo francescano trova posto subito dopo Antonio di Padova, si rileva che la provenienza dei miracolati non era limitata alla sola Corneto e che il santuario

Se non è possibile cogliere con maggior esattezza le ragioni di quest'appropriazione da parte di un'istituzione ecclesiastica secolare della santità del frate, è però un dato di fatto che, sempre in questa fase iniziale di radicamento della santità locale francescana, incontriamo, ancora nel *Dialogus de gestis sanctorum*, un ulteriore caso di un corpo santo, quello di un tal Gismondo o Sigismondo, che non trovò sepoltura e venerazione presso un convento francescano, bensì in un monastero, dopo il disseppellimento dall'iniziale e provvisorio luogo in cui i frati si erano insediati – «in silva de Melfia» – prima di trasferirsi nella città di Melfi⁷⁶.

costituitosi attorno al corpo del santo, l'arcipretale chiesa di S. Pietro, divenne centro di pellegrinaggio per le località circonvicine, quali ad esempio Foggia, Melfi e Pescopagano. Tra i miracolati si nota la presenza non solo di vari esponenti della nobiltà di Corneto (vari *milites*, e anche lo stesso conestabile di Corneto: DdG, p. 111), ma anche di sacerdoti (Clusano *de Baudela*) o di appartenenti ad istituzioni ecclesiastiche, come S. Spirito *de Salsola* (DdG, p. 99). Dopo la distruzione di Corneto, continuando il suo culto nelle diocesi circonvicine, le sue reliquie furono portate a Deliceto, in diocesi di Bovino (ISIDORO DA VILLAPADIERNA in BS colloca la distruzione di Corneto a prima della metà del sec. XIII, ma la cittadina continua a essere attestata nel ProvVet, oltre che in DeConf.). Gli AASS (cfr. nota precedente) accennano a un culto particolare tributato al santo dal clero e dal popolo di Melfi. Comunque, dagli scritti correlati al processo di canonizzazione furono tratte nove lezioni per la sua festività. Dal Cat1335 parrebbe che il culto del santo sia stato riconosciuto a livello diocesano.

⁷⁶ DdG, pp. 268-72; Cat1335, p. 23; ChrXXIVgen., p. 499; DeConf, pp. 293 s., 531. In un primo momento i frati rifiutarono di recuperare le reliquie di Gismondo, ma un monaco di S. Stefano confessò pubblicamente un suo peccato di spergiuo dietro ammonizione del francescano defunto, così che la traslazione delle reliquie divenne argomento di discussione in convento. La traslazione avvenne, ma non presso il luogo dei Minori, bensì, appunto, presso lo stesso monastero di S. Stefano. Anche due reliquie sottratte da un frate nel corso del trasferimento, un osso del dito e un dente, furono riconsegnate al monastero. Raccolti il corpo e le reliquie sottratte, il monaco «cum ingenti gaudio ad monasterium rediit et cum reliquo corpore, quod receperat, honorificentia debita sepelivit» (DdG, p. 272). Dall'episodio non si può certo indurre, comunque, un generale atteggiamento positivo dei monaci nei riguardi dei Francescani: ad esempio, per anni più tardi, si legga quanto riportato, in relazione alla provincia pugliese, nella ChrXXIVgen, pp. 326 s. In generale, si può vedere il saggio di LUIGI PELLEGRINI, *Monachesimo e Ordini mendicanti*, in *Monachesimo italiano nell'età*

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

Dalla metà del XIII secolo crebbe ancor di più nell'Ordine l'attenzione verso le santità locali, talché esse nel 1276, 1292 e 1295 divennero espressamente oggetto di una serie di ingiunzioni capitolari che prevedevano la diligente raccolta di informazioni relative agli atti virtuosi e alle vite edificanti ed esemplari di santi frati defunti nell'Ordine, nonché l'invio di tali informazioni al ministro generale o la loro consegna al successivo Capitolo generale⁷⁷. Si trattava di santità non ufficiali, per la stragrande maggioranza non riconosciute dalla Chiesa di Roma, ma che pur costituivano un fenomeno culturale piuttosto ampio e diffuso, come si è potuto constatare considerando il *Dialogus de gestis sanctorum*. Di tale fenomeno si occupò a livello ancora più ampio, non riguardante i soli 151 santi francescani, lo stesso Ministro generale Gonsalvo di Valboa, che in un suo memoriale al Capitolo del 1307 ingiunse ai frati di tutti i conventi l'abrasione dell'aureola da quei dipinti che raffiguravano i «defuncti non canonizati»⁷⁸.

Il rilievo tributato ai luoghi di sepoltura dei santi francescani è documentato, a livello agiografico, già dal *Dialogus*, e anche dal primo capitolo del *Liber de laudibus beati Francisci* (1278-1279 ca.) del segretario di Bonaventura da Bagnoregio, Bernardo da Bessa⁷⁹. Nel Trecento que-

comunale. Atti del IV Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida, Bergamo, 3-6 settembre 1995), a cura di F.B.G. TROLESE, Cesena 1998 (Italia benedettina, 16), pp. 665-94. Sulle frizioni e sulle dinamiche di opposizione innescatesi fra Ordini mendicanti e clero secolare mi limito a rinviare a ID., *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum"*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici* cit., pp. 129-67; si consulterà utilmente anche il saggio di R. RUSCONI, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, *ibid.*, pp. 251-309.

⁷⁷ DaFr, pp. 84-6.

⁷⁸ G. ABATE, *Memoriali, statuti ed atti dei capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV*, in MF 33 (1933), pp. 15-45, 320-336; 34 (1934), pp. 248-253; 35 (1935), pp. 101-106, 232-239: 33 (1933), p. 30: «Item memoriale eisdem, quod si defunctos non canonizatos habent in provinciis suis depictos cum diademate vel corona sanctorum, picturas huiusmodi quantum ad diademata et coronas faciant omnino deleri; nec ullo modo talia de cetero fieri patiantur. (...) Et hoc eis generalis minister iniungit omnino de assensu et consilio capituli generalis».

⁷⁹ Cfr. Ff. pp. 1254-57.

sto genere di informazioni fu utilizzato per compilare degli scritti – dotati di una fisionomia propria⁸⁰ – di carattere elencativo, contraddistinti da uno schema essenzialmente geografico (province e conventi dell'Ordine). Ogni località, ritenuta degna di menzione per l'esistenza di un culto o anche di un ricordo agiografico conventuale di particolare rilievo, vi veniva annotata, e a fianco a essa era aggiunto il nome del frate venerato o ricordato, accompagnato da un cenno, stringatissimo, che ne riassumeva i tratti salienti⁸¹. Si tratta dei cosiddetti *catalogi sanctorum*, affermatasi negli anni Trenta del XIV secolo e peculiari dell'Ordine francescano per questa strutturazione rigorosamente geografica, la quale, tra l'altro, è strettamente imparentata con il coevo *Provinciale Ordinis fratrum Minorum* di Paolino da Venezia (intorno al 1334), che pure registra per alcune località i tumuli dei frati santi⁸². Questi scritti non di indole liturgica, bensì a mezza via tra agiografia e tradizione [152] commemorativa – e perciò legati alla conservazione della memoria storico-

⁸⁰ DaFr, pp. 92 s., nota 4.

⁸¹ DaFr, pp. 91-107.

⁸² Non si può perciò escludere che, forse, proprio il *Provinciale* poté costituire il modello ispiratore dei *catalogi sanctorum*. La proposta di datazione per il *Provinciale* è stata avanzata da G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Ad Claras Aquas 1906-1927, I, pp. 83, 101 s., 252, secondo il quale fu stilato sulla base di un elenco ufficiale della curia romana (e non di un elenco ufficiale della curia generale dell'Ordine, come voleva l'Eubel), come si può cogliere dal titolo dell'elenco nei codici più antichi (Codice Vaticano lat. 1960; sec. XIV: Bamberg, Staatsbibliothek Msc. Hist. 4/2, f. 13v-15v; sec. XV: Dresden, Stadtbibliothek, L VII). Per tutto questo, cfr. LUIGI PELLEGRINI, *Insediamenti francescani* cit., pp. 158 s., ove si troverà bibliografia anche su Paolino da Venezia, che fu poi vescovo di Pozzuoli e scrisse una *vita* di Ludovico di Tolosa, deprivata di accenni pauperistici (BHLns n. 5056ae); cfr. anche PÁSZTOR, *Per la storia* cit., p. 54. Per ulteriore bibliografia su Paolino Minorita e sul Vat. lat. 1960, cfr. M. BUONOCORE, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, Città del Vaticano 1986 (Studi e testi, 318-319), II, p. 1055; si veda inoltre G. BARONE, *P. Minorita*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München u. Zürich 1993, coll. 1815 s.; si veda pure *Medioevo latino*, 14 (1993), n. 3666; 18 (1997), nn. 2773, 5331. Le ragioni della necessità di una nuova edizione del *Provinciale* si trovano espresse in DaFr, p. 104 nota 42.

agiografica dell'Ordine⁸³ –, sono testimoniati, con significativi aggiornamenti e modifiche, in varie compilazioni contenenti materiale agiografico francescano di primario rilievo, per lo più caratterizzate dalla presenza nel prologo della precisazione «fac secundum exemplar»⁸⁴.

Quanto più conta, è notare che proprio questi repertori geo-agiografici trecenteschi ci consentono di effettuare, anche nel Mezzogiorno, un'ulteriore ricognizione dei culti di santi francescani locali, una ricognizione che non è frutto dello spoglio di opere seriori, ma che risulta fondata direttamente su fonti coeve, le quali mostrano come la coscienza agiografica francescana fosse interessata quanto meno a ricordare e ad avere presente il panorama cultuale nelle varie zone in cui l'Ordine si era stabilizzato⁸⁵. Questi *catalogi*, incluso tra essi anche il *Provinciale* di Paolino da Venezia – che accolgono pure la maggior parte dei

⁸³ Risulta complesso inquadrare in un preciso genere letterario questi *catalogi sanctorum*. La loro contestualizzazione codicologica, come anche il tipo di schematizzazione territoriale che li contraddistingue, esclude la possibilità – di questo equivoco è vittima J. DÖRRIG nella sua recensione a DaFr citata sopra, in nota 56 – di un loro uso liturgico; perciò, il rinvio alla bibliografia contenuta in DUBOIS-LEMAITRE, *Sources et méthodes* cit., pp. 103-34 (*Les martyrologes*) solo molto parzialmente s'attaglia ai nostri testi. Non parlo nemmeno di “fonti commemorative”, perché così sono stati definiti i *Gedenkbücher* o *Memorialbücher* monastici, che invece hanno un indubbio legame con la liturgia: cfr. H. HOUBEN, *I cosiddetti “Libri Vitae” di Montecassino, di Subiaco e di Polirone: problemi terminologici e metodologici*, in ID., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987 (Nuovo Medioevo, 32), pp. 153-65: 156 ss. Materiali di riflessione contiene il saggio di E. FREISE, *Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria*, in *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), pp. 441-577.

⁸⁴ Oltre alle indicazioni in DaFr, pp. 96-99, 127-32, cfr. S. CLASEN, “*Legenda antiqua s. Francisci*”. *Untersuchung über die nachbonaventurischen Franziskusquellen. Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schrifttum*, Leiden 1967 (Studia et documenta franciscana, 5), pp. 14, 58-166 *passim*, 176, 341, 357, 1*. Per altri manoscritti recanti i *catalogi* la ricerca è ancora da fare. Sulle compilazioni «Fac secundum exemplar», cfr. *Petit dictionnaire* cit., pp. 1379 s.

⁸⁵ Lo schema dei *catalogi sanctorum* venne utilizzato, talora stemperandolo con l'inserimento di cenni agiografici più ampi, anche in compilazioni francescane

santi francescani di cui si trovano tracce nel *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum*, nel primo capitolo del *Liber de laudibus* di Bernardo da Bessa e nei *Memorabilia de sanctis Fratribus Minoribus*, un primo abbozzo di *catalogus sanctorum* degli anni 1317-1320⁸⁶ – non contengono sempre nomi e informazioni omogenee per ciascuna località francescana, in ragione delle revisioni cui furono continuamente sottoposti. Riportano, però, un gruppo comune di figure particolarmente rilevanti, una serie di santi locali, ossia, ben stabili nella memoria agiografica francescana. Non mi dilungo in elencazioni e paragoni minuziosi, ma mi limito ad |153| accennare, in relazione ai territori del Meridione, ad alcune figure particolarmente significative⁸⁷.

di più ampio respiro, quali la ChrXXIVgen e la compilazione, di impianto più teologico, di Bartolomeo da Pisa, il DeConf: cfr. DaFr, pp. 103-07.

⁸⁶ Ed. M. Faloci Pulignani, in MF 15 (1914), pp. 65-9: cfr. DaFr, pp. 92-4.

⁸⁷ Anche se rinuncio ad offrire in questa sede un elenco completo dei santi francescani presenti nelle fonti qui esaminate e venerati nell'Italia meridionale, indico qui di seguito, per tutti i frati non direttamente affrontati in questo saggio, i loro nomi, cui seguono la data del decesso, i luoghi di tumulazione, il rinvio all'appendice a DaFr, dove ho prodotto un repertorio provvisorio dei santi francescani del secolo XIV; segnalo comunque qualche nome mancante in DaFr. Andrea († prima del 1334?, Bisignano CS): ProvVet, p. 54 n. 201. – Benedetto († prima del 1335?, Bucchianico CH): Cat1335, p. 20; ProvVet, p. 50, n. 185; ChrXXIVgen., p. 267; DeConf, p. 290. – Donato († prima del 1334?, Gaeta? poi Napoli?): ProvVet, pp. 48 s., n. 176; ChrXXIVgen., p. 498; cfr. anche ODDI, II, pp. 59 s. – Eletto «filius domini Andreae» († prima del 1335?, Messina): Cat1335, p. 22; ChrXXIVgen, p. 497; DeConf, pp. 297, 532; ODDI, I, p. 208. – Francesco «de S. Homero» (†1305?, «in Aprutio»): DaFr, p. 162, cui si aggiunga ODDI, I, p. 201. – Francesco di Durazzo (†1305?, Oria BR): DaFr, p. 162. – Francesco «provincia Sancti Francisci» († prima del 1334?, «in provincia Pennensi», Abruzzo): ProvVet., p. 51, n. 190. – Giacomo († ca. 1274-1277, Arpino NA): ProvVet., p. 49 n. 178. – Giovanni († 1335-1369?, «in Campania»): ChrXXIVgen., p. 498 (ma forse frutto di una confusione con Giovanni da Napoli, martirizzato a Gaza). – Giovanni «de Butta» (†1335?, Palermo): DaFr, p. 164. – Giovanni di Siracusa († prima del 1335?, Siracusa): DaFr, p. 165. – Gregorio «de Baldico», con Meliorato e Mansueto (†1335-1369?, «in provincia Pennensi», Abruzzo): ChrXXIVgen, p. 268. – Lando di Taranto (†1305, Andria BA): DaFr, pp. 165 s. – Lorenzo (†1335-1369?, Napoli): ChrXXIV gen., p. 498 (il cronista fraintende l'intitolazione del convento napoletano con l'esistenza di un santo dell'Ordine?). – Luca, vescovo

3. Alcune figure particolarmente significative

I dati biografici di Pietro da Sant'Andrea (†1264) sono disegnati nelle fonti in modo contraddittorio, e la sua figura attende ancora di essere valutata anche in relazione al tema più generale – cui sopra si è accennato – dei rapporti tra gli Ordini mendicanti e la dinastia sveva in Italia meridionale, non solo negli anni di Federico II, ma anche durante il regno di Corrado IV e fino alla vigilia della conquista angioina. Ministro provinciale di Calabria, oppositore di Federico II e, dopo la sua morte, attivo per la restituzione del Regno alla Chiesa di Roma, morì in fama di santità a Castrovillari, probabilmente nel corso di una sua campagna d'evangelizzazione degli ebrei. Sepolto nella locale chiesa francescana, avrebbe operato numerosi miracoli e la venerazione nei suoi riguardi pare fosse diffusa in tutti i conventi della provincia dei Minori di Calabria. Nel 1304 il suo corpo fu traslato in una cappella a lui intitolata nella stessa chiesa e il suo culto si intensificò, fino a che, nel secolo XVI, fu proclamato patrono della cittadina calabrese⁸⁸. [154]

Se il beato Gandolfo da Binasco (†1260?) è personaggio dai contorni biografici sfuggenti, altrettanto non può essere detto del suo culto, riscoperto e pubblicizzato, probabilmente “ad arte”, a Polizzi, in Sicilia, ad opera del vescovo di Cefalù Giacomo da Narni, il quale compose una

di Acerno (†1274-1277?, Salerno?): ProvVet, p. 49 n. 178. – Riccardo di Caltagirone (†1300?, Caltagirone CT): DaFr, p. 168. – Salimbene († prima del 1334, Rodi Garganico FG): ProvVet., p. 53, n. 197. – Simone (1335-1369, Gaeta? LT): ChrXXIVgen, p. 498. – Simone Aimonis († prima del 1335?, Messina): DaFr, p. 169. – Tommaso Hibernicus (1365?, L'Aquila): DaFr, p. 170.

⁸⁸ È ancora utile F. RUSSO, *Il b. Pietro da S. Andrea primo ministro della Provincia francescana di Calabria. Appunti storico-critici sulle origini francescane in Calabria*, Roma 1942 (estratto da MF 38-42, 1938-1942): cfr. anche ID., in BS X, coll. 723 s: BP, pp. 141, 142 nota 5 (per altri riferimenti che, in quanto non relativi al medioevo, non sono qui indicati); AASS Oct. VIII, pp. 384 s. (tra i *praetermissi*). Per le fonti, si veda in particolare MGH SS XXIV, pp. 204-10: 205 (*Cont. Min. Erphord.*, a. 1266); TOMMASO DA PAVIA, *Chronicae imperatorum et pontificum* (1278), MGH SS XXII, pp. 490-528: p. 516. Inoltre, Ff, p. 1257 (BERNARDO DA BESSA, *Liber de laudibus*); Cat1335, p. 24: ProvVet, p. 53, n. 199; ChrXXIVgen, p. 498; DeConf, pp. 296, 532; ODDI, I, p. 484. AM IV, ad ann. 1264 n. X; IX, a. 1399, n. 46, p. 244.

legenda del santo predisponendola per la lettura in nove lezioni liturgiche – una festività solenne – e ordinò a un sacerdote di Polizzi di redigere un elenco dei miracoli verificatisi presso il suo tumulo⁸⁹.

Dagli scritti, che quasi costituiscono il dossier di una canonizzazione vescovile in epoca di piena affermazione della riserva papale del diritto di canonizzazione, e soprattutto dal racconto della traslazione del 1320, avvenuta nella chiesa maggiore di S. Maria a Polizzi, è possibile notare l'accortezza di fugare possibili fraintendimenti e interferenze con l'autorità papale in materia di canonizzazioni⁹⁰. Il vescovo di Cefalù procedette, nei fatti, a una canonizzazione-traslazione, e istituì due festività

⁸⁹ Per la bibliografia segnalo V. NOÈ, in BS VI, col. 33; A. RUSSO-ALESI, *Vita di S. Gandolfo da Binasco francescano. Protettore di Polizzi Generosa (Palermo)*, Napoli 1932 (alquanto celebrativo). Cfr. anche MF 33 (1932), 297; BP, pp. 125s.; AFH 2 (1909), p. 629 (Mariano da Firenze); AM IV, ad. a. 1260, nn. 42-51, pp. 165-170. Si veda pure R. PIRRO-A. MONGITORE, *Sicilia sacra*, Panormi [sed Venetiis] 1733³, II, pp. 828 s. Per quanto concerne più strettamente le fonti: Cat1335, p. 22; ProvVet., p. 69, n. 294; ChrXXIVgen, p. 497; DeConf., p. 297; un accenno in ODDI, I, p. 207; BHL n. 3261: *Dialogus de vita auct. JACOBO DE NARNIA*; ed. in *Processus auctoritate ordinaria (...) formatus (...) super sanctitate vitae, miraculis et veneratione piae memoriae B. Gandolphi de Binasco*, Politii 1632, pp. 44-60; estratti in AASS Sept. V, pp. 704-6 (viene tralasciata la forma dialogica e quanto non concerne strettamente Gandolfo) e in *Cephaludensis (...) confirmationis cultus (...) praestiti servo Dei Gandulpho a Binasco*, Romae 1877, pp. 10-17; BHL n. 3262: *Miracula ante corporis inventionem*, ed. in *Processus auctoritate ordinaria cit.*, pp. 61-9; AASS Sept. V, pp. 707-9; BHL n. 3263: *Inventio et translatio ano 1320*, ed. *Processus auctoritate ordinaria cit.*, pp. 70-2; AASS Sept. V, pp. 709 s.; *Ceph. confirmationis cultus*, summ., pp. 103-05; BHL n. 3264: *Miracula post inventionem*, ed. *Processus auctoritate ordinaria cit.*, pp. 73-103; AASS Sept. V, pp. 710-19 (quest'ultimo elenco di miracoli fu scritto, come sarà detto nel testo, da un sacerdote incaricato dallo stesso vescovo di Cefalù). Non è possibile evincere in alcun modo dalle fonti l'anno di decesso del santo, fissato dalla tradizione al 1260.

⁹⁰ *Inventio et translatio*, in AASS Sept. V, pp. 709 s.: p. 709: «Ipse vero episcopus his et aliis sollicitatus assidue, in ecclesia, in qua sancti viri reliquiae servabantur, existens, ad fidem sibi aliquam faciendam, non ut inquisitor, sed ut verum probaret esse, quod asserunt, cupiens experiri testimonia, non ut testes super vita eius et miraculis coepit audire». Una casistica di culti ben affermati a livello locale indipendentemente dalle canonizzazioni papali è analizzata da E.W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford-London 1948, pp. 116-40.

in memoria del santo: la ricorrenza del transito (già spostata dallo stesso clero di Polizzi al 17 settembre, perché il giorno della sua morte cadeva il Sabato Santo e la celebrazione avrebbe interferito con la liturgia pasquale) e quella della traslazione (probabilmente il 17 maggio). |155|

Inoltre, dalla *legenda* di Giacomo da Narni si evincono delle interessanti caratterizzazioni della santità di Gandolfo – in parte fraintese, credo, da Henri Bresc⁹¹ – che però la disegnano nel modo in cui la

⁹¹ H. BRESCH, *L'eremitisme franciscain en Sicile*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia* cit., pp. 37-44: p. 38: solo verso il 1260 si potrebbero percepire i primi segni dell'adozione entusiasta in Sicilia del nuovo eremitismo a colorazione francescana, rispetto a quello di impianto più "tradizionale" dell'isola; lo studioso ha collegato questo rinnovamento all'anno della morte di Gandolfo da Binasco, sulla base delle informazioni di O. CAIETANO, *Vitae sanctorum Siculorum (...) opus postumum (...) cui perficiendo operam contulit R.P.P. SALERNUS*, Panormi 1657 (su questa raccolta cfr. S. CABIBBO, *Le "Vitae sanctorum siculorum" di Ottavio Caietano*, in *Raccolte di vite di santi* cit., pp. 181-95), che costituisce la fonte principale del suo lavoro. Inoltre, BRESCH, *L'eremitisme* cit., p. 39: dal 1260 alla fine del XIV secolo si conterebbero, su dieci santi e sante siciliane (se non sempre per l'origine, almeno per la venerazione nell'isola), non meno di cinque francescani (Gandolfo, Lucia di Caltagirone, Corrado di Noto e Guglielmo di Noto, e il beato Gerardo), così che «l'hégémonie est évidente; mais la coloration générale de la sainteté sicilienne porte à la reconnaissance des valeurs érémitiques (...). Les franciscains siciliens se trouvent donc encadrés dans une commune spiritualité: l'hégémonie manifeste qu'ils exercent sur le monde religieux sicilien s'explique sans doute par leur adhésion profonde à la religiosité de leur temps et de ce lieu». Si tratta di affermazioni generali che pur hanno una loro validità parziale, ma che nello stesso tempo livellano le varie esperienze di santità, senza nemmeno considerare che per alcuni dei casi considerati non si trattava nemmeno di Francescani e neanche di personaggi collegabili al Terzo Ordine Franciscano, in particolare per quanto concerne Corrado Confalonieri di Noto e Guglielmo di Scicli: si veda G. ANDREOZZI, *Il movimento penitenziale francescano in Sicilia nei secoli XIII-XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia* cit., pp. 117-41: 138 s., nonché il volume *Corrado Confalonieri: la figura storica, l'immagine, il culto*. Atti delle giornate di studio nel VII centenario della nascita (Noto, 24-26 maggio 1990), Noto 1992. Altrettanto generica mi pare l'istituzione, sempre e comunque, di collegamenti imprecisati e imprecisabili con il mondo spirituale e fraticellesco francescano, anche quando i personaggi in questione, appartenenti all'Ordine francescano (Gandolfo da Binasco e Gerardo di Valenza, sul

si volle percepire, e proporre, al momento della traslazione del 1320. Il vescovo insistette sull'osservanza della Regola, sulla spoliatura di tutti i beni precedentemente all'ingresso nell'Ordine e sulla radicale scelta di povertà, additata, quest'ultima, in una castigata sobrietà nel cibo e negli abiti. La scelta di vita di Gandolfo si sarebbe inizialmente orientata su una *conversatio* di tipo eremitico, uno dei motivi che – assieme al desiderio di fuggire la sua stessa fama di santità – lo avrebbero indotto ad allontanarsi da Palermo e a stabilirsi fra le aspre montagne ai piedi delle quali sorgeva Polizzi. L'insistenza degli abitanti del luogo lo avrebbe spinto a rinunciare ai suoi propositi eremitici e a predicare, antepo- nendo così quanto era utile all'altrui salvezza a ciò che invece egli stesso avrebbe desiderato, vale a dire una vita appartata⁹².

Il presule di Cefalù sarebbe già stato a conoscenza del culto di Gandolfo, perché altre volte gli sarebbe stata inoltrata la richiesta di traslare in un luogo più degno le spoglie mortali del frate in odore di santità. Il racconto della traslazione tradisce, però, qualche incertezza che genera sospetti, se non sull'esistenza storica del santo, almeno sull'effettiva esistenza di un culto tributatogli in anni precedenti al 1320. Quando, [156] infatti, il vescovo decise, dopo aver istruito il processo informativo sulla santità di Gandolfo, di procedere alla traslazione, fu necessaria la provvidenziale e miracolosa collaborazione di una donna – presente nella chiesa, benché le porte fossero state chiuse per l'occasione – per individuare il luogo di sepoltura del santo, dimenticato «ex temporum longinquitate» dagli addetti al ritrovamento del corpo, un dato, quest'ultimo, che è, inoltre, in palese contraddizione con il resoconto dei miracoli «ante translationem», dove viene costantemente ricordato il tumulo di Gandolfo⁹³.

Fatta salva la forte connotazione eremitica che avrebbe segnato il «modello siciliano» di perfezione di cui parla Henri Bresc⁹⁴, si ricordi che ancora nel 1372 Gregorio XI dovette ordinare da Avignone ai Sici-

quale ultimo si veda oltre, p. 157), sono inseriti nei cataloghi ufficiali della santità minoritica.

⁹² AASS Sept. V, pp. 704-06: 704 s.

⁹³ *Ibid.*, p. 709; per i miracoli «ante translationem», cfr. *ibid.*, pp. 707-09.

⁹⁴ Cfr. sopra, nota 92.

liani di non onorare più le ossa e le ceneri dei «fraticellorum defunctorum de paupere vita»⁹⁵, ingiunzione che indica come presso i luoghi di sepoltura dei “Fratricelli” siciliani, qui giunti al seguito di Enrico di Ceva, fossero fioriti dei culti⁹⁶. Del resto, anche in territorio angioino, si era affermato un culto – non registrato nelle fonti francescane coeve fino a Bartolomeo da Pisa⁹⁷ – intorno alla tomba del famoso “spirituale” Angelo Clareno (†1337), sepolto nel *locus* dei Minori di S. Maria dell’Aspro in Basilicata, i cui miracoli, registrati da un tal frate Filippo – forse Filippo di Maiorca? – indicano che il suo culto attraeva devoti dai dintorni di S. Maria e, anche, da Napoli⁹⁸. |157|

⁹⁵ G. MOLLAT, *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) intéressant les pays autres que la France*, Paris 1962-1965, p. 138, n. 999.

⁹⁶ Mi limito a indicazioni generalissime. Su Enrico di Ceva rimando alla precisa voce, con ampio elenco delle fonti, redatta da R. ORIOLI per il *Dizionario biografico degli italiani*, XLII, Roma 1993, pp. 736-39. Sui Fratricelli, esaustiva la voce di CL. SCHMITT, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVIII, Paris 1977, coll. 1063-108, parzialmente ripresa dallo stesso autore per il *Dizionario degli Istituti di perfezione* cit. IV, 1977, coll. 807-21. Nulla di rilevante aggiunge F. RUSSO, *I Fratricelli in Sicilia nella prima metà del sec. XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia* cit., pp. 87-94.

⁹⁷ Non, però, per il luogo di S. Maria dell’Aspro, bensì per quello di Cingoli della *Provincia Marchiae* (cfr. DeConf, p. 513).

⁹⁸ Su Angelo Clareno e sugli Spirituali la bibliografia è molto ampia: mi limito perciò a rimandare alla voce di A. FRUGONI, *Angelo Clareno (Pietro da Fossombrone)*, in *Dizionario biografico degli Italiani* cit., III, 1961, pp. 223-26. La raccolta dei miracoli, già negli *AASS Iunii II* (1698), pp. 1100-02, è stata recentemente edita da F. ACCROCCA, *I “miracula beati Angeli” (ms. Magliabecchi XXXIX, 75) e gli ultimi anni del Clareno in Basilicata*, in *AFH* 89 (1996), pp. 615-27: 622-27, al quale rimando anche per la bibliografia fondamentale su Angelo. Per gli Spirituali mi limito a rinviare a G. BARONE, *Spirituali*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* cit., VIII, 1988, coll. 2034-40. L’eremo di S. Maria dell’Aspro è inserito nel ProvVet (cfr. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani* cit., p. 120; cfr. anche G. D’ANDREA, *I Frati Minori napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli, Laurenziana, 1967, p. 74): fatto che induce a ridimensionare le sempre molto sottolineate fratture tra l’esperienza religiosa del Clareno, almeno quella degli ultimi suoi anni di vita nel Regno, e i Francescani; si veda anche quanto ha osservato G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980 (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze religiose, 5), pp. 224-51, a proposito della

Per quanto più strettamente concerne la Sicilia e il culto dei “Fratricelli”, non escluderei del tutto che, all’indomani della condanna dei seguaci di Enrico di Ceva, avvenuta con la *Gloriosam ecclesiam* del 23 gennaio 1318 – la quale sunteggia anche le caratteristiche della *conversatio* dei Fratricelli siciliani, appoggiati da Federico III, che vivevano appartati e poveramente in luoghi lontani dai conventi⁹⁹ –, il vescovo di Cefalù abbia ritenuto opportuno offrire, forse opporre, un contraltare culturale agli esempi

discussione tra “Comunità” – come viene talora anche chiamato il raggruppamento di frati stretti attorno alla difesa delle linee lungo le quali l’Ordine si era andato evolvendo, in contrasto, per gli Spirituali, con la Regola, il Testamento ed i propositi del fondatore – e Spirituali in merito alla setta dello “Spirito di Libertà”, ed anche G. TABACCO, *Il Papato avignonese nella crisi del francescanesimo*, in *Rivista storica italiana*, 101 (1989), pp. 317-45: p. 323 (ora in ID., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli, Liguori, 1993 (Nuovo Medioevo, 44), pp. 119-49. Certamente i Francescani di S. Maria dell’Aspro lo accolsero e consentirono che frati dissidenti si recassero a visitarlo e, dopo la morte, a venerarlo. Non sempre le cesure indotte dalle discussioni ai vertici dell’Ordine si dovettero riflettere sulla vita religiosa vissuta nelle singole località francescane: anche in questo caso è opportuno evitare generalizzazioni e distinguere quelle zone in cui i contrasti ebbero pesanti riflessi sulla quotidianità conventuale (quali le Marche, la Toscana e il Lazio) da altre in cui questi paiono invece essere ben più ammortizzati e attutiti, o quantomeno tali da non impedire comunque una convivenza tra i rappresentanti dei vari orientamenti, come mi è parso di poter osservare anche nel mio *Angioini e «Spirituali»* cit. In relazione ai luoghi di provenienza dei miracolati è da notare che essi sono pure sedi di insediamenti francescani, come Marsico e Saponara (oggi Grumento Nova), nonché Boiano. AMBRASI, *La vita religiosa* cit., p. 510, ha ritenuto che Roberto di Mileto abbia introdotto la raccolta di miracoli nella corte angioina: cosa non da escludere, anche in considerazione del fatto che pure da Napoli provenivano visite per il santo spirituale, come attesta un episodio narrato tra i miracoli, relativo a un tal «frater Thomasius, pauper Christi fraticellus», che fu incaricato di riferire un qualcosa, che non viene precisato nella fonte, a Roberto, molto probabilmente Roberto di Mileto (ACCROCCA, *I “miracula beati Angeli”* cit., pp. 624 s.).

⁹⁹ BF V, n. 302, pp. 137-42. I documenti per la storia francescana della Sicilia aragonesa, compresi quelli inerenti i Fratricelli, sono stati raccolti da F. ROTOLO, *I Francescani e i re aragonesi in Sicilia*, in MF 61 (1961), pp. 54-91.

di “perfezione” fraticellesca. Un contraltare di derivazione indubbiamente francescano-ortodossa, nel quale gli elementi sottolineati della condannata dissidenza fossero sussunti e stemperati, e la sottolineatura eremitica risultasse ridimensionata a tutto vantaggio della predicazione, cui il santo, pur recalcitrante, non si volle sottrarre. Dopo che con l’ausilio dell’intervento vescovile si era affermata la venerazione per Gandolfo, nella stessa Polizzi sorse un convento francescano.

Gli ultimi due personaggi di cui ci occupiamo sono Gerardo da Valenza e Filippo da Aix-en-Provence, entrambi legati alle dinastie regnanti, il primo agli Aragonesi di Palermo, il secondo agli Angioini di Napoli. La santità di Gerardo da Valenza (†1342) costituisce, anzi, in un certo senso, un raccordo tra il Regno angioino e quello aragonese di Sicilia, perché questo frate laico, sepolto nella chiesa dei Minori di Palermo, fu grande devoto del canonizzato Ludovico di Tolosa e ne diffuse il culto nell’isola¹⁰⁰. Quello di Gerardo dovette essere un esempio [158] invero rimarchevole di santità, perché si tratta dell’unico santo registrato come tale ancor prima del suo decesso nel *Catalogus* del 1335¹⁰¹.

¹⁰⁰ Per le fonti. Cat1335, p. 22: «In Panormo frater Gerardus laicus, qui adhuc vivens spiritum prophetiae habet»: ProvVet., p. 69, n. 292; Cat1385-93, pp. 139, 144; BHLns n. 3434 b: *Vita* scritta da Bartolomeo Albizi di Pisa (da non confondersi con l’autore di DeConf, cfr. [s. autore], Albizi, Bartolomeo, in *Dizionario biografico degli Italiani* cit., II, 1960, pp. 16 s.); ed. F. ROTOLO, *La leggenda del b. Gerardo Cagnoli, O. Min. (1267-1342) di fra Bartolomeo Albizi, O. Min. (†1351)*, in MF 57 (1957), pp. 367-446, il testo pp. 397-446; BHLns n. 3435 b: *miracula*, ed. F. ROTOLO, *Il Trattato dei miracoli del b. Gerardo Cagnoli, O. Min. (1267-1342) di fra Bartolomeo Albizi, O. Min.*, in MF 66 (1966), pp. 128-90, il testo pp. 134-90 (terminato dall’Albizi non prima del 1347, in cui gli episodi miracolosi si riferiscono per la maggior parte a Pisa, davanti alla pittura del santo esistente allora nella chiesa di S. Francesco di questa città); BHLns n. 3435a: *Vita et miracula*, in ChrXXIVgen, pp. 489-97, la quale dipende quasi letteralmente dalla *Vita* dell’Albizi (cfr. ROTOLO, *La leggenda*, cit., p. 380); DeConf, pp. 297-301 (ove si riprende dall’Albizi, ma vengono aggiunte altre informazioni), pp. 532 s. (menzione del santo); ODDI, II, pp. 37-42. Per l’annalistica, le cronache francescane di periodo moderno e per ulteriori indicazioni, si veda RODOLFO TOSO D’ARENZANO, in BS III, coll. 641 s.; ben più articolata, però, la voce di C. GENNARO, *Cagnoli, Gerardo*, in *Dizionario biografico degli Italiani* cit., XVI, 1973, pp. 330 s.

¹⁰¹ Cat1335, p. 22: «In Panormo frater Gerardus laicus, qui adhuc vivens spiritum prophetiae habet».

Un dato interessante, per cogliere l'accortezza della gestione della santità francescana a livello locale, è costituito dal fatto che il frate minore – la cui perfezione era già nota e si era espressa nel convento di Randazzo, dove esercitava l'attività di assistente nell'infermeria, nella cucina, nel refettorio e in portineria – sia stato inviato dietro ingiunzione dei superiori dell'Ordine a Palermo in quanto capitale del Regno. Qui gli fu affidato l'ufficio di *portarius*, e il santo avrebbe dimorato e dormito stabilmente nella cappella dedicata a Ludovico di Tolosa, «quae est iuxta portam conventus Panormi», come precisò il suo agiografo, Bartolomeo Albizi di Pisa¹⁰².

Il caso è significativo, anche perché addita, tramite la mediazione “siciliana” di Gerardo, la trasversalità del culto e della santità di Ludovico, pur così fortemente imbevuta di significati dinastici: il frate divenne, nonostante la promozione del culto del santo angioino da lui attuata, un santo “ufficiale” degli Aragonesi di Sicilia, come mostra la molteplicità di contatti con il re Pietro II e con la regina Elisabetta, alla quale Gandolfo predisse la nascita di un figlio, cui fu dato, in onore del santo angioino, il nome di Ludovico e che divenne poi il successore al trono di Sicilia. Interpellato anche per questioni di guerra tra il re di Sicilia e Roberto d'Angiò, ebbe inoltre rapporti con alti [159] esponenti della curia regia, beneficiari di miracoli da lui operati, come ad esempio il Gran Cancelliere Pietro di

¹⁰² Ed. ROTOLO, *La leggenda* cit., p. 409: «Sanctus Gerardus philocattus amore, lectum alium non habebat nisi quod in capella ipsius sancti Ludovici, quae est iuxta portam conventus Panormi, se colligebat die et nocte, coram sancti pictura, genua flectens in terra super tabulam, longitudinis et latitudinis aequae tantum»; *ibid.*, p. 440: «Propter quod [ossia la diffusione della fama dei suoi miracoli] fratres de Panormo secum fratrem Gerardum locantes pro portario loci, cum praelatis Ordinis statuerunt, quod nunquam de conventu suo valeat absentari». Più incisivo il passo in DeConf, p. 298: «Et quia Panormi civitas caput est regni, et tunc multorum civium mercatorum et nobilium copiositate et generositate erat conferta, sanctus frater Gerardus ad morandum ibidem est a ministro directus; qui magno tempore ibidem portam custodiendo fratrum portarius fuit. Et notissimus fuit omnibus tam de civitate Panormi nativis quam forensibus ibidem degentibus».

Antiochia¹⁰³. Il culto del santo si diffuse dalla Sicilia fino in Italia settentrionale, e fu particolarmente intenso a Pisa, dove nel 1347 fu portata una sua reliquia, custodita nella chiesa di S. Francesco¹⁰⁴.

Filippo Alquier da Aix-en-Provence (†1369), tumulato nel monastero di S. Chiara di Napoli e annotato negli aggiornamenti del *catalogus* del 1335, nella *Chronica XXIV generalium Ordinis* e da Bartolomeo da Pisa nel suo *De conformitate*, è l'ultima figura significativa di santo francescano sulla quale ci soffermiamo¹⁰⁵. Dopo aver trascorso vari anni in Provenza, e aver abitato con i Minori degli eremi della Verna e delle Carceri ai piedi del Subasio, luoghi che poi sarebbero passati all'Osservanza francescana, la sua fama di santità giunse alla corte angioina, così che Roberto e Sancia richiesero per lui presso i superiori dell'Ordine una lettera d'obbedienza affinché il santo potesse recarsi a Napoli¹⁰⁶. Nella capitale fu confessore del re e della regina e, in seguito, dopo la loro morte, fu nuovamente ad Assisi, per poi ritornare a Napoli, dove concluse la sua vita, dopo essere stato consigliere della regina Giovanna¹⁰⁷. La sua attività si dispiegò particolarmente in qualità di padre spirituale delle monache del monastero del Corpo di Cristo, e nell'impegno di risollevare le sorti e la disciplina del monastero di S. Maria Maddalena, anche detto di S. Maria Egiziaca, eretto dalla regina Sancia nel 1342, dove erano raccolte prostitute napoletane convertite alla vita religiosa.

¹⁰³ Ed. ROTOLO, *La Leggenda* cit., pp. 415, 421 ss.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 388 s.; DeConf, p. 310.

¹⁰⁵ Cfr. Cat1385-93, p. 138; DeConf, p. 290. In BHL n. 6820, si segnala per i *vita et miracula* l'ed. di G.B. TONDINI, *Delle memorie storiche concernenti la vita del cardinale Tommaso da Frignano*, Macerata 1782, appendice di documenti, pp. V-X; in realtà, quest'ultima è esattamente quella presente in ChrXXIVgen, pp. 566-72. La *Vita* in De Conf., pp. 290-2 è invece considerata in BHL un'epitome di quella ed. in TONDINI, *Delle memorie* cit., ma contiene notizie di indole diversa. Nessuna ulteriore precisazione in BHLns. ODDI, I, pp. 202-7, parrebbe seguire la *vita* in ChrXXIVgen. Per altre indicazioni cfr. DaFr, p. 168, e A. BLASUCCI, in BS V, coll. 724 s. In AASS Maii IV, p. 135, tra i *praetermissi*. A questo santo viene ascritta, tra l'altro, la conversione di Elzeario e Delfina di Sabran: DeConf, p. 291; cfr. A. VAUCHEZ, *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine de Sabran (†1360)*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, a cura di M. MACCARRONE, A. VAUCHEZ, Genève 1987, pp. 89-100: 92 s.

¹⁰⁶ *Vita et miracula*, in ChrXXIVgen, p. 566.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 569.

In occasione della sua morte si verificò un gran concorso di fedeli napoletani che cercarono di appropriarsi in tutti i modi di sue reliquie, e furono registrati numerosi miracoli, i cui beneficiari provenivano da territori circonvicini a Napoli, e anche dall'Abruzzo e dalla Sicilia¹⁰⁸. |160|

4. Suggerimenti da alcuni calendari

Si è già detto che in occasione della riorganizzazione liturgica francescana fu messo in circolazione un nuovo calendario, recante le festività ufficialmente contemplate per l'Ordine nelle varie chiese conventuali, e si è anche accennato al calendario dei Minori di Teano (1317-1323 circa), nonché a quello in uso nella provincia "napoletana" (1332)¹⁰⁹. Proprio i calendari, e non solo ovviamente quelli dei Frati Mi-

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 570.

¹⁰⁹ Sui calendari e per una prima informazione bibliografica, cfr. DUBOIS-LEMAITRE, *Sources et méthodes* cit., pp. 135 ss., 154 ss. Il calendario dei Frati Minori di Teano si trova in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 2318, cc. VII-XII (ma non numerate); è descritto da A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxellis 1910, pp. 476-79. La datazione delle *legendae sanctorum abbreviatae* che seguono al calendario può essere stabilita al 1314 (cfr. *ibid.*, p. 476 = Barb. lat. 2318, c. 74r: «Expliciunt legendae sanctorum abbreviatae anno Domini M.C°.C°.XIII°.»), ma non pare che possa essere estesa al calendario, dal momento che la menzione in esso di Ludovico di Tolosa rimanda ad anni successivi al 1317, mentre l'assenza di Tommaso d'Aquino fa pensare che sia stato redatto prima del 1323, l'anno della sua canonizzazione; la presenza di Celestino V («XIII kal. iunii sancti Petri de Magella»), santificato nel 1313, in inchiostro rosso, è di mano diversa e non consente, perciò, di anticipare la scrittura del calendario. D'altra parte, la mancanza di Domenico proietta incertezza anche sulla vincolante necessità della presenza di Tommaso in questo calendario, anche se il ruolo dei regnanti angioini nella canonizzazione dell'intellettuale domenicano e la sua provenienza regnicola ne avrebbero potuto rendere congruo il ricordo liturgico. Sull'inseguimento francescano di Teano, nulla si trova in LUIGI PELLEGRINI, *Inseguimenti francescani* cit., né in ID., *Territorio e città* cit. D'ANDREA, *I Frati Minori napoletani* cit., p. 74, ricorda la menzione del convento di Teano («in loco Teani») nel corso del processo per Andrea da Gagliano del 1337 (BF VI, pp. 622 s.). Il Barb. Lat.

nori, offrono la possibilità di acquisire ulteriori e importanti informazioni sia sui culti dei santi canonizzati sia su quelli venerati localmente, pur in assenza di riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa. Tengo a precisare che le osservazioni qui condotte sono solo preliminari a uno studio ancora tutto da condurre, oltretutto indissociabile dai problemi di edizione che interessano tal genere di fonti. La maggior parte delle edizioni a nostra disposizione, infatti, è invecchiata, mentre altri calendari attendono ancora di essere pubblicati. Mi limiterò perciò a considerare alcuni calendari [161] d'area campana, inclusi quelli francescani suddetti, per gli anni di cui si occupa il presente saggio.

Per quanto concerne i santi canonizzati – Francesco, Antonio e Ludovico – è scontato che siano presenti nei calendari francescani, ma non altrettanto avviene per calendari che non costituiscono un'emanazione dell'Ordine. Già si può notare nel calendario dell'abbazia cavense del 1280 la presenza di Francesco d'Assisi al 4 ottobre, la cui festività è vergata in caratteri rubei – il che comportava una festa d'obbligo, un *festum fori*, implicante anche l'astinenza dalle opere servili quotidiane –

2318 è segnalato anche da G. PHILIPPART, *Martirologi e leggendari*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino*, a cura di G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, II: *La circolazione del testo*, Roma 1994, pp. 605-48: p. 646; su di esso si è soffermato anche E. PAOLI, *Il "Liber epilogorum" di Bartolomeo da Trento: edificazione e piacere della scrittura*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le "vitae" dei santi in età medievale* (Trento, 22-23 ottobre 1996), a cura di A. DEGL'INNOCENTI, F. FERRARI, Trento 1998, pp. 145-80 (pp. 20, 23-8, del dattiloscritto) per le *legendae sanctorum abbreviatae*, dalle quali ha pubblicato l'indice, il prologo, di grande interesse, e il primo capitolo («De sancto Andrea»). Ringrazio l'amico E. Paoli per la segnalazione del calendario di Teano e per avermi consentito di leggere il suo saggio quando era in corso di stampa. Il «kalendarium franciscanum ad usum provinciae Neapolitanae» (a. 1332) si trova edito nel *Florilegium Casinense, Bibliotheca Casinensis*, IV, Montecassino 1880, pp. 224-32: si tratta del cod. 193 N (ext. 193 et 335: *Breviarium Romanum fratrum Minorum*), ff. 1-12, dell'Archivio della Badia, descritto da M. INGUANEZ, *Catalogi codicum Casinensium antiqui*, Montecassino 1941 (Miscellanea Cassinese, 21), pp. 278-80; ringrazio Don Faustino Avagliano, che mi ha cortesemente inviato ciò di cui necessitavo. Avrei l'intenzione di preparare l'edizione, appena possibile, del calendario di Teano e di precisare in quella sede la datazione sopra avanzata, nonché di pubblicare nuovamente quello cassinese, per confrontarli con il calendario del 1260 (cfr. sopra, note 26 e 27).

al pari di quelle per Antonio Abate, Benedetto, Agostino, Martino, nonché di personaggi di primario rilievo in quel contesto, quali gli abati di Cluny Oddone, Maiolo, Odilone e Ugo¹¹⁰. Non risulta invece contemplata la festività di Antonio di Padova, e nemmeno, è bene annotarlo, quella del fondatore dei Frati Predicatori e di Pietro da Verona, sebbene il papato si fosse impegnato, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo XIII, per la diffusione del loro culto¹¹¹. Tra l'altro, ancora in relazione alla santità domenicana, se il calendario della provincia "napoletana" dei Minori registra le festività di Domenico e Pietro¹¹², quello più locale dei Francescani di Teano riporta l'inquisitore veronese, ma non Domenico di Caleruega, mentre vi figurano evidenziate le festività dei patroni della città, Amasio di Teano, Paride di Teano, Terenziano di Todi e Reparata di Cesarea!¹¹³

Un calendario liturgico della chiesa napoletana, il cosiddetto "Lotteriano", è stato ritenuto da Domenico Mallardo – il suo editore, che

¹¹⁰ G. VITOLO, *Cava e Cluny*, in S. LEONE - G. VITOLO, *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del "Codex diplomaticus Cavensis"*, Salerno 1983 (Iter Campanum, 1), pp. 19-44: 31 s.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 35-44 (ed. del calendario).

¹¹² Riproduco qui i santi mendicanti presenti nel calendario cassinese, come compaiono nell'ed. sopra citata, nota 110: «II nonas marciij Sancti Thomae de Aquino confessoris [una mano posteriore sposta la festività al giorno seguente] (...) In kalendas madii Sancti Petri martyris. de ordine predicatorum (...) VIII kalendas iunii Translatio beati Francisci (...) idibus iunii Sancti Antonii de ordine minorum (...) II nonas augusti Sancte Clare virginis (...) nonis augusti Festum nivis sancte Marie maioris. Et Sancti dominici confessoris (...) XIII kalendas septembris Sancti Ludovici pontificis. et confessoris de ordine minorum (...) XV kalendas octobris de inpressione sacrorum stigmatum beati Francisci. Sol in libra (...) IV nonas octobris Sancti Francisci confessoris de ordine minorum (...) VI idus novembris Translatio beati Ludovici episcopi et confessoris. Et sanctorum martyrum coronatorum».

¹¹³ Cfr. anche PONCELET, *Catalogus* cit., p. 476; PAOLI, *Il "Liber epilogorum"* cit., p. 23 nota 1. Anche per il calendario di Teano trascrivo qui i santi mendicanti quali appaiono dal codice barberiniano: «III kal. madii Sancti Petri martyris et confessoris [et confessoris *depennato*] ordinis predicatorum (...) idibus iunii Sancti Antonini (!) presbyteri et confexoris de ordine minorum (...) II idus augusti Sancte Clare virginis [*di mano posteriore*] (...) XIII kal. septembris sancti Loysii (!) confessoris de ordine minorum (...) IV nonas octobris Sancti Francisci confessoris».

lo ha datato tra gli anni 1294 e 1310¹¹⁴ – di «area francescana». Lo studioso non [162] ha esplicitato le ragioni di tale conclusione: probabilmente vi è stato indotto non solo da un parere espresso da Antonio Caracciolo (†1642), ma anche e soprattutto dal fatto che questo calendario contiene le festività, in caratteri rubei, di Francesco d'Assisi e anche di Antonio di Padova¹¹⁵. Ma, come abbiamo visto, anche il calendario cavense registrò solennemente l'Assisiense, mentre il Lotteriano dimenticò Chiara d'Assisi, la cui presenza nei calendari francescani proprio in quegli anni è stabile¹¹⁶. D'altra parte, non sembrano mancare esempi di calendari non francescani meridionali che contemplano la festa di Antonio di Padova¹¹⁷. Di nuovo, risulta ignorato Domenico, perché l'aggiunta che lo riporta, e che fu abrasa, è di mano di molto posteriore¹¹⁸, ma non Pietro, anche se per l'inquisitore veronese non viene prevista la stessa solennità tributata alla festività del fondatore dei Minori¹¹⁹.

Già da queste annotazioni cursorie risulta chiara una preminenza del culto di Francesco a tutti i livelli, che è in linea con quanto emerge da un altro piano di analisi, quello della diversa “pubblicizzazione” da parte del papato delle canonizzazioni effettuate nel secolo XIII¹²⁰: un culto che riluce rispetto a quello del fondatore dei Domenicani, di intensità relativa anche rispetto a quello tributato a Pietro di

¹¹⁴ D. MALLARDO, *Il Calendario Lotteriano del sec. XIII*, Napoli 1940, pp. 200-6. Parlo di fraintesa origine francescana per ragioni che appariranno chiaramente da quanto dirò fra breve.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 61, 176.

¹¹⁶ Cfr. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy* cit., p. 123; ID., *Il culto di Santa Chiara nel Medioevo*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario (1253-1953)*, Perugia 1954, pp. 155-205, 165 ss.

¹¹⁷ Cfr. V. BROWN, *A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost “Kalendarium Tutinianum” Rediscovered*, in *Medieval Studies*, 46 (1984), pp. 385-449: p. 429 (nota al 13 giugno con elenco dei calendari considerati nell'edizione comparativa della studiosa).

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 51, 61.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 204. Per il Mallardo l'inserimento della festività di Pietro sarebbe dovuto alla fondazione in Napoli nel 1294 della chiesa intitolata al santo inquisitore (cfr. anche A. VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, in *Storia di Napoli*, III, Napoli 1969, pp. 665-888: p. 694). Tale anno, il 1294, e l'inserimento della festività di Pietro martire, costituiscono il termine *post quem* del calendario.

¹²⁰ PACIOCCO, *Il papato e le canonizzazioni* cit.

Verona. Anche analizzando un altro calendario – non liturgico, bensì “storico”, un «martyrologium breviatum» lo ha definito Virginia Brown, che lo ha pubblicato¹²¹ – risalta questa stessa preminenza: si tratta con altissima probabilità del cosiddetto calendario «Tutiniano», che mirava a fissare il ricordo dell’identità storico-agiografica, non la liturgia, dell’istituzione che lo produsse, molto probabilmente la cattedrale di Napoli negli anni Trenta del XIV secolo, quando fu varata la revisione liturgica dell’arcivescovo Giovanni Caetani Orsini (1327-1357)¹²². Nessun santo appartenente agli Ordini mendicanti vi trova posto, a parte, ancora una volta, Francesco d’Assisi, il cui nome fu scritto in rosso, a sottolinearne la rilevanza, [163] anche se poi – non è possibile essere più esatti cronologicamente – fu sottoposto a rasura¹²³.

Sarei incline a ritenere che, per raggiungere conclusioni più precise, e di rilevanza su un piano più concretamente storico, sulla diffusione dei culti dei santi, e non solo di quelli degli Ordini mendicanti, sia necessario un arricchimento di prospettiva per integrare pur fertilissimi approcci, fino ad ora esercitatisi soprattutto sulle forme – agiografia, predicazione, iconografia, per nulla la liturgia – di diffusione dei culti. Il culto dei santi, o se si vuole, delle santità, inoltre, mi parrebbe essere stato oggetto di analisi volte soprattutto a rimarcare le funzioni e i significati di cui era investito, sia in generale sia in relazione a singoli casi assunti come rilevanti. Forse con impegno meno incisivo ci si è rivolti alla dimensione geografica di questi e alle loro valenze e variazioni locali, da considerare sulla base dei calendari liturgici e storici delle varie chiese.

Concludo con una domanda, che è anche una proposta. Non sarebbe opportuno varare un progetto di ricerca complessivo – magari interuniversitario e al cui interno siano individuabili competenze ben definite, con una serrata collaborazione fra studiosi delle diverse aree di-

¹²¹ BROWN, *A New Beneventan Calendar* cit., pp. 390 s., 444 s., sulle caratteristiche «storiche» del calendario.

¹²² Cfr. anche AMBRASI, *La vita religiosa* cit., p. 544 e nota 18, p. 572.

¹²³ BROWN, *A New Beneventan Calendar* cit., pp. 416, 434. Al 13 giugno si ha un «sancti Apollonii confessoris», in relazione al quale la studiosa non esclude del tutto che si possa trattare di un errore materiale per «sancti Antonii confessoris» (*ibid.*, pp. 408, 429).

sciplinari interessate, inclusi gli storici della liturgia medievale – consistente nel censimento, nell’edizione e nello studio dei calendari liturgici e storici delle chiese del Regno?

5. Bibliografia

Con questi suggerimenti bibliografici, che in alcuni casi ripetono titoli già presenti nelle note, mi limito a consigliare la lettura di alcuni contributi che consentono di inquadrare in più ampi contesti i temi affrontati nel corso del mio saggio.

Sugli Ordini mendicanti, si vedano prima di tutto le voci a essi dedicate nei dizionari specialistici, soprattutto K. ELM, *Bettelorden*, in *Lexikon des Mittelalters*, I, München und Zürich 1980, coll. 2088-93, e il *Dizionario degli istituti di perfezione* cit. Cfr. inoltre K. ELM, *Gli Ordini mendicanti: un ceto di vita religiosa*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti* cit., pp. 3-22. Il lettore può muovere anche dalla sintesi tratteggiata per l’Italia da G. BARONE, *Gli Ordini mendicanti*, in *Storia dell’Italia religiosa*, I: *L’Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 1993, pp. 346-73, 575 s. Importante è la raccolta di saggi di ID., *Ordini mendicanti e società italiana* cit. Per il meridione d’Italia, ma sempre con l’occhio fermo alle più vaste problematiche generali, rinvio al volume di LUIGI PELLEGRINI, “*Che sono queste novità?*”. *Le “religiones novae” in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)* — di imminente pubblicazione per i tipi di Liguori, nella nuova collana “Mezzogiorno medievale e moderno” — la cui prima parte è interamente dedicata all’inserimento degli Ordini mendicanti nelle realtà meridionali del Regno, con ulteriori rinvii bibliografici. Considerato lo stretto rapporto tra papato e Ordini mendicanti, si veda A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996 (Studi superiori NIS, 299), in particolare pp. 119-40, cui è da aggiungere il recente *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti* cit.

In relazione ai Frati Minori, specificamente coinvolti in questo studio, una sintesi che raccoglie i frutti di decenni di studi relativi all’Ordine francescano (ma anche a Francesco d’Assisi), è offerta dal volume *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana* cit.; alla fine di ciascun saggio si troverà una “nota critica” contenente una bibliografia ragionata. In questo volume, particolarmente significativo per quello che

ora ci riguarda più da vicino — ma si ricordi anche L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento* cit. — il lavoro di A. RIGON, *Frati Minori e società locali* cit.

Per lo studio della santità e del culto dei santi negli ultimi secoli del medioevo, un punto di riferimento ineludibile e fondamentale è il lavoro di A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Age* cit.; di questo stesso autore si vedano anche *Ordini mendicanti e società italiana* cit., nonché ID., *I laici nel Medioevo* cit. Inoltre, ID., *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso*, in *Storia dell'Italia religiosa* cit., pp. 455-83, 580 s. Per quanto concerne i Frati Minori e il culto dei santi francescani, cfr. anche R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"* cit., e ID., *Il papato e le canonizzazioni dei santi* cit.

Ancora in relazione allo studio del culto dei santi, è opportuno menzionare l'attività dell'AISSCA e citare, almeno, gli atti del suo primo convegno: *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996), a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma 1997. Suggerimenti bibliografici ad ampio spettro si potranno trarre da S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedioevale* cit., pp. 269-73; sta per essere pubblicato un aggiornamento dell'appendice bibliografica a questo volume (pp. 261-304): *Santità, culto dei santi, agiografia. Bibliografia italiana (1976-1996)*, a cura di P. GOLINELLI. Si può vedere anche S. WILSON, *Annotated bibliography*, in *Saints and their Cults* cit., pp. 309-417; varie indicazioni anche in J. DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale* cit., *passim*.

Memorialia de sanctis Fratribus Minoribus.

Per una contestualizzazione

Non tratterò subito dei *Memorialia* né mi occuperò esclusivamente di tale testo o dei vari santi ai quali in esso si accenna. Per questa ragione ho ritenuto opportuno aggiungere al titolo assegnatomi, «*Memorialia de sanctis Fratribus Minoribus*», il sottotitolo «Per una contestualizzazione». Ritengo che per riflettere sui *Memorialia* – un testo sul quale ha proficuamente lavorato Isabelle Heullant-Donat, correggendone il titolo, precisandone la datazione e offrendo osservazioni di vario genere, la più rilevante delle quali è l'attribuzione a fra' Elemosina¹ – ci si debba innanzitutto soffermare sul genere testuale al quale essi più si approssimano, i cosiddetti *catalogi sanctorum* dei Frati Minori, ai quali è perciò inevitabile dedicare un'ampia premessa². Non prenderò in considerazione [78] la complessiva questione del corpus dei manoscritti di Gualdo

¹ *Memorabilia de sanctis fratribus minoribus*, ed. M. FALOCI PULIGNANI, in *Miscellanea francescana*, 15 (1914), pp. 65-9; I. HEULLANT-DONAT, *Livres et écrits de mémoire du premier XIV^e siècle: le cas des autographes de fra Elemosina*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*. Atti del Convegno dell'Associazione italiana dei paleografi e dei diplomatisti (Fermo, 17-19 settembre 1997), a cura di G. AVARUCCI, R.M. BORRACCINI VERDUCCI, G. BORRI, Spoleto 1999 (Studi e ricerche, 1), pp. 239-62; EAD., *À propos de la mémoire hagiographique franciscaine aux XIII^e et XIV^e siècles. L'auteur retrouvé des "Memorialia de sanctis fratribus minoribus"*, in *Religion et société urbaine au Moyen âge: études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, réunies par P. BOUCHERON, J. CHIFFOLEAU, Paris 2000 (Histoire ancienne et médiévale, 60), pp. 511-29.

² *Catalogus sanctorum fratrum minorum, quem scriptum circa 1335 edidit notisque illustravit* fr. L. LEMMENS, Romae 1903 (Fragmenta franciscana); R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII- XIV)*, Assisi 1990 (Collectio Assisiensis, 20); ulteriori

Tadino, in passato legati a un tal fra' Paolo da Gualdo, al quale Michele Faloci Pulignani attribuì gli stessi *Memorialia*³.

1. I *catalogi sanctorum* dei Frati Minori

I *catalogi sanctorum* sono scritti con una loro propria fisionomia elencativa e, per quanto al momento mi risulta, peculiari dei Frati Minori. Erano contraddistinti da uno schema essenzialmente geografico – sul quale sarà necessario indugiare più avanti⁴ – la cui intelaiatura era costituita dalle province religiose dell'Ordine. Queste, a loro volta, erano suddivise in custodie, nel contesto delle quali venivano annotati gli insediamenti minoritici nei quali erano tumulati uno o più frati ritenuti santi. Questi ultimi erano rammemorati mediante cenni più o meno lunghi, che talora contenevano, oltre ai miracoli salienti, pure scarni tratti biografici.

L'obiettivo di tali scritti era con ogni probabilità la conservazione di una globale memoria storico-agiografica dell'Ordine, finalizzata alla conoscenza nei vari luoghi di informazioni almeno sommarie riguardanti i vari esempi di santità. La loro indole non era affatto di genere liturgico, come mi parve opportuno rimarcare con nettezza già quasi trent'anni fa, anche se i santi menzionati potevano in qualche caso rinviare a culti ben affermati e liturgicamente celebrati⁵. Sono testi di cui fino a questo momento non molti si sono occupati e che andrebbero

precisazioni e suggerimenti saranno offerti nelle note seguenti. Per un'introduzione all'agiografia francescana, cfr. F. URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara (secc. XIII-XIV)*, Assisi 2002 (Medioevo francescano. Saggi, 7); indispensabile a mio avviso contestualizzarla, ad esempio avvalendosi almeno di R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources – ses méthodes – son histoire*. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953, Bruxelles 2000 (Subsidia hagiographica, 80), con aggiornamento bibliografico.

³ In sintesi, si veda HEULLANT-DONAT, *À propos de la mémoire hagiographique* cit., pp. 512-513; FALOCI PULIGNANI in *Memorabilia de sanctis fratribus minoribus* cit., p. 67.

⁴ Cfr. pp. 83-7.

⁵ PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"* cit., pp. 91-92; ID., *Ordini mendicanti e culto dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 129-63: p. 152 con nota 83. Esempi di culti affermati pure liturgicamente più avanti, pp. 87 s.

riconsiderati nel loro complesso⁶. Meritevoli [79] o meno che li si reputi di essere analizzati più a fondo, lo stato attuale degli studi al riguardo è comunque un dato di fatto da tenere ben presente, perché le conclusioni cui in questo momento si può giungere – come pure le edizioni a nostra disposizione – devono essere considerate provvisorie. E neppure l'intitolazione di tali testi può essere data per scontata, visto che essa mi pare essere solo una consuetudine – in questo intervento la denominazione “*catalogus sanctorum*” sarà conservata per mera comodità – inauguratasi in età moderna e poi consolidatasi grazie alla sua adozione da parte di colui che, agli inizi del Novecento, dedicò ad essi specifica attenzione, Leonhard Lemmens⁷.

Un ruolo di primo piano fra coloro che dei cosiddetti «catalogi sanctorum» si sono occupati spetta perciò allo studioso appena menzionato, anche perché egli nel 1903 restituì un testo da lui considerato il

⁶ A parte i lavori già menzionati nelle note precedenti, uno dei primi utilizzi dei *catalogi* in sede storiografica è stato quello di Stanislao da Campagnola, *Santi francescani e culti popolari*, in *Il francescanesimo nell'Umbria meridionale nei secoli XIII-XIV*. Atti del V Convegno di studio (Narni-Amelia-Alviano, 23-25 maggio 1982), Narni, 1985, pp. 67-89; cfr. poi R. PACIOCCO, *Coscienza agiografica e organizzazione territoriale. I “catalogi sanctorum Fratrum Minorum” del '300*, in *Laurentianum*, 31 (1990), pp. 504-533; ID., *Un'agiografia “senza tempo”. Rieti e la custodia francescana reatina nei secoli XIII e XIV*, in *Il francescanesimo nella Valle Reatina*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 209-23; ID., *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona*, in *I Francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI*, a cura di LUIGI PELLEGRINI, R. PACIOCCO, Cinisello Balsamo 2000, pp. 84-103. Vari anni fa Stefano Brufani mi sollecitò affinché rivedessi la questione di tali *catalogi*, ma senza risultati, perché già allora avevo da tempo abbandonato questo argomento per altri temi di ricerca.

⁷ In ambito agiografico mi pare che per un'opera intitolata “*catalogus*” si debbano attendere gli anni 1369-1372, allorché Pietro de' Natali compose il suo *Catalogus sanctorum et gestorum eorum*, ammesso che questo fosse il titolo da lui pensato; cfr. E. PAOLI, *Il “Catalogus sanctorum” di Pietro Nadal. Alcune “istruzioni per l'uso”*, in PETRUS DE NATALIBUS, *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*, a cura di ID., ristampa anastatica dell'edizione principe del 1493, Spoleto 2013, pp. VII-LIV, in part. XX-LIV. Qualche altra seppur provvisoria osservazione in PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* cit., p. 91 nota 1, ove però viene dato per scontato il titolo di tali componimenti, benché il testo qui editato rechi il titolo *De sacris beatorum fratrum tumulis*; cfr. più avanti, p. 82 con nota 21.

capostipite⁸. Lo datò intorno al 1335, adducendo varie ragioni. Le rammento brevemente: nel prologo si afferma che l'Ordine minoritico sarebbe stato fondato «a CXXVIII anni citra»⁹; nel testo si menziona il martirio – databile al 1334 – di Stefano d'Ungheria, «noviter in Saray ab infidelibus percussus»¹⁰; si ricorda inoltre un tal «frater Joannes lector Assisii» che nell'anno del |80| Signore 1335 offrì testimonianza dei miracoli di Audemar del convento di Figeac, della Provincia di Aquitania¹¹.

Siccome oltre a tale *lector* assisiano si accenna pure a un altro frate che, garante dei miracoli di Paolo sepolto ad Acquasparta, «nunc moratur Assisii», egli avanzò l'ipotesi che tale *catalogus* fosse stato scritto nella Provincia di S. Francesco, un'idea a suo avviso confermata pure dall'attenzione che nel testo è rivolta agli esempi di santità riconducibili ai luoghi di questa provincia religiosa, a fronte dell'incompletezza invece rilevabile al riguardo di altre circoscrizioni pur limitrofe, quali la Provincia della Marca d'Ancona¹².

In relazione all'autore, pensò che non fosse il caso – a mio avviso opportunamente – di avanzare ipotesi¹³. Sarei incline a ritenere che l'autore dell'ipotizzata prima versione testuale non sia individuabile. Alcuni eruditi e studiosi hanno fatto qualche nome, riuscendo nel migliore dei casi a individuare chi, in tempi e luoghi diversi, di volta in volta ritoccò un *catalogus* che aveva sottomano per aggiornarlo e adattarlo alla comunità religiosa locale alla quale apparteneva. Giacinto Sbaraglia, ad esempio, nel suo *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci* menzionò un tal fra' Fabiano Ungaro, poiché in questo catalogo «per provincias et loca distributo» si trattava ampiamente della provincia religiosa dell'Ungheria: era in questione, però, un testo rinvenuto nello Spe-

⁸ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit.

⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰ *Ibid.*, pp. VIII, 41.

¹¹ *Ibid.*, pp. VIII, 30.

¹² *Ibid.*, p. VIII.

¹³ *Ibid.*, pp. VIII-IX.

culum vitae b. Francisci et sociorum eius, contenente aggiunte – che il Lemmens definì “interpolazioni” – non riscontrabili in altri codici a lui noti¹⁴. Luke Wadding utilizzò in più luoghi degli *Annales* alcuni *catalogi sanctorum*, affermando che uno di essi sarebbe stato composto da un marchigiano frate Giacomo, precisamente un tal *Jacobus Gavarrini* di Montefalcone¹⁵. Jacques Cambell attribuì il catalogo allo stesso compilatore della raccolta avignonese, da lui identificato in Tommaso da Ceprano. Tommaso da Ceprano (o Ceperano) [81] a parte, un nome di per sé foriero di problemi e confusioni nella storiografia francescana, che il *catalogus* sia stato scritto dal compilatore della raccolta avignonese è da escludere¹⁶.

Riguardo ai manoscritti – questo ritengo sia un aspetto di rilievo¹⁷ – il Lemmens menzionò per primo il codice 1/89 della Biblioteca del Collegio di S. Isidoro di Roma, del XV secolo. Scelse però quale “Leithandschrift” il cod. XI.148 dell’abbazia dei canonici regolari di S. Floriano in Austria, risalente alla metà del XIV secolo e riconducibile alla penna di un frate minore della Provincia di Sassonia che studiò nel Sacro Convento di Assisi e si schierò al fianco di Michele da Cesena¹⁸. Mette conto di notare, e si tratta di un dato non secondario, che quest’ultimo codice fa parte della famiglia dei manoscritti il cui prologo

¹⁴ J.H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum s. Francisci a Waddingo, aliisve descriptos*, Romae 1908-1936 (Bibliotheca historico-bibliographica, 2-4) (rist. anast. Bologna 1978), I, p. 247; cfr. anche *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., p. VIII.

¹⁵ Cfr. L. WADDING, *Annales minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum*, Ad Claras Aquas 1931-1935, VI, p. 73 (a. 1305, n. IV); un ulteriore utilizzo *ibid.*, p. 95 (a. 1306, n. XXIII). Cfr. anche *Catalogus sanctorum fratrum minorum* cit., p. IX.

¹⁶ J. CAMBELL, *Due compilatori minoriti ancora poco conosciuti*, in *Fratre Francesco*, 43 (1976), pp. 204-212: p. 204; cfr. E. MENESTÒ, “*Compilatio Avenionensis*”: una raccolta di testi francescani della prima metà del XIV secolo, in *Studi medievali*, 44 (2003), III fasc., pp. 1423-541: p. 1444; si veda anche più avanti.

¹⁷ Per un quadro generale si veda, anche se sarebbero necessari aggiornamenti e correzioni, S. CLASEN, “*Legenda antiqua S. Francisci*”. *Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schrifttum*, Leiden 1967 (*Studia et documenta franciscana*, 5).

¹⁸ *Documenta antiqua franciscana*, III: *Extractiones de Legenda antiqua*, ed. L. LEMMENS, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1902, p. 12 nota 1; CLASEN, *Legenda antiqua* cit., pp. 144 s., n. 123.

inizia con le parole *Fac secundum exemplar* (Ex. 25.40), che rinvia alla Compilazione d'Avignone, la quale, insieme alla *Compilatio Assisiensis*, è ritenuta una delle più importanti compilazioni francescane¹⁹. È indispensabile sottolineare che una delle caratteristiche di questa famiglia di codici è data proprio dalla presenza di alcuni *catalogi*, tra i quali figura – insieme a un catalogo dei cardinali protettori dell'Ordine e a un catalogo dei ministri generali – un *catalogus sanctorum*.

Il Lemmens si avvale pure di altri manoscritti *Fac secundum exemplar*: il Vaticano lat. 4354 (metà del XIV secolo) – che, insieme al suddetto austriaco XI.148, è tra i più antichi testimoni di questa famiglia – nonché il Cod. theol. berlinese qu. 196 ora conservato a Cracovia (prima del 1342) e, infine, il cod. 12 della Petro-Paulinische Kirchenbibliothek di Legnica (1481-1483). Complessivamente quattro, perciò, i codici appartenenti a tale gruppo da lui presi in considerazione, fermo restando, si badi bene, che varianti testuali [82] fanno comunque solo molto sporadicamente capolino nell'apparato del testo da lui edito, temo per lo scarso rilievo ad esse tributato. Altri codici di questa famiglia di provenienza varia e databili tra la metà del XIV secolo e la fine del XV, non furono presi in considerazione²⁰.

Ulteriori manoscritti da lui pur visionati offrono differenti versioni testuali. Innanzitutto, il Canon. Miscell. 525 della Bodleian Library di Oxford, nel quale un catalogo dei santi intitolato *De sacris beatorum fratrum tumulis* reca aggiunte in parte pubblicate dallo stesso Lemmens in appendice alla sua edizione; è stato edito integralmente nel 1990 e

¹⁹ Cfr. anche URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche* cit., pp. 295-300, in part. p. 300; MENESTÒ, *Compilatio Avenionensis* cit., p. 1448.

²⁰ Esemplificativamente, menziono solo i codici elencati *ibid.*, pp. 1424-1425, e tralascio, per le ragioni esposte *ibid.*, p. 1425 nota 17, gli altri ricordati da CLASEN, *Legenda antiqua* cit. – WROCLAW, Bibliotheka Uniwersytecka, Rehdiger 271 (1468 ca.). – BUDAPEST, Országos Széchény Könyvtár, med. aev. lat. 77 (fine sec. XIV). – LVIV, Nauchnaja Biblioteka L'vovskogo Gosudarstvennogo universiteta im. Ivana Franka, 131 (I G 17) (fine sec. XIV). – MAGDEBURG, Stadtbibliothek, XII.2.154 (12) (prima metà sec. XV). – MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 9068 (1523). A questi sono da aggiungere: – KÓRNIK, Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii Nauk, I.F. 97 (fine sec. XV); – SANKT-PETERSBURG, Publichnaja Biblioteka im. M.E. Saltykova Shchedrina, lat. Q.I. 231 (sec. XV). Di questi ultimi due codici il Lemmens non poté avere notizia.

datato al 1385-1393²¹. Inoltre, il Cod. 23.I.60 della Biblioteca dei Conventuali di Friburgo, in Svizzera, poi studiato e pubblicato dal Delorme nel 1911²². Il testo più tardo da lui ricordato fu quello riportato nel codice latino 3702 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera, di poco successivo alla canonizzazione di Bernardino da Siena (1450)²³. Si tratta di redazioni posteriori, significative perché confermano che nell'Ordine i *catalogi sanctorum* continuarono a essere aggiornati. Che si diffusero fino al punto di divenire testi per così dire “canonici” lo mostra il fatto che furono incorporati, ovviamente adattati agli scopi dei compilatori, nella *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, nel *fructus VIII* del *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu* di Bartolomeo da Pisa, come pure nelle edizioni a stampa dello *Speculum Vitae*²⁴. [83]

2. L'impostazione geo-agiografica dei *catalogi sanctorum*

La struttura geografica dei *catalogi sanctorum* è strettamente imparentata con il *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum*, la cui prima versione testuale conosciuta è stata attribuita a Paolino da Venezia (†1344), un frate minore attivo presso la Repubblica di Venezia, la curia papale avignonese durante il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334) e a Napoli, nonché vescovo di Pozzuoli (1324)²⁵. Anche il *Provinciale* registra

²¹ PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* cit., pp. 127-58; *ibid.*, pp. 113-58 il testo, ove in corpo minore sono segnalate le parti comuni al catalogo pubblicato dal Lemmens.

²² *Catalogus Friburgensis sanctorum Fratrum Minorum*, ed. F. DELORME, in *Archivum franciscanum historicum*, 4 (1911), pp. 544-58.

²³ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., p. XIII con nota 3, ove si annota che nel codice il testo reca il titolo *Historia brevis Ordinis Fratrum Minorum*.

²⁴ Cfr. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas, 1897 (Analecta franciscana, 3), pp. 1-575: pp. 235-43, 251-4, 265, 267 s.; BARTHOLOMAEUS DE PISIS, *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, Ad Claras Aquas 1906-1912 (Analecta franciscana, 4-5), IV, pp. 177-336; per lo *Speculum vitae* mi limito a rinviare a CLASEN, *Legenda antiqua* cit., p. 149.

²⁵ Cfr. ora E. FONTANA, *Paolino da Venezia, vescovo di Pozzuoli*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 81, Roma 2014, pp. 84-87, con ampia bibliografia. Per l'edizione – comunque da rifare – cfr. *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem Vaticanum n. 1960*, ed. C. EUBEL, Ad Claras Aquas 1892.

per quasi tutti gli insediamenti minoritici i nomi dei santi frati tumulati nelle varie località²⁶. Pure Bartolomeo da Pisa, dopo essersi avvalso della struttura dei *catalogi sanctorum* nel *fructus VIII* del *De conformitate*, altrettanto fece nel successivo *fructus XI*, nel quale inserì un *Provinciale* anch'esso corredato da vari esempi di santità²⁷.

Non credo si possa escludere che proprio un *Provinciale* abbia potuto costituire il modello ispiratore dei *catalogi sanctorum*. E credo sia piuttosto palese che il modello del *Provinciale* dei Frati Minori e – in modo mediato o immediato, perciò, quello dei *catalogi sanctorum* – possa essere stato il *Provinciale* della curia romana, il cui testo, tra l'altro, precede immediatamente il *Provinciale secundum Ordinem Fratrum Minorum* contenuto nel codice Vaticano Latino 1960 della Biblioteca Apostolica Vaticana, scritto e illustrato sotto la diretta supervisione dello stesso Paolino²⁸. |84|

Il *Provinciale* della curia romana iniziò a essere stilato già negli anni di Callisto II (1119-1124), per includere, però, solo gli episcopati direttamente soggetti alla sede apostolica. Esso non è giunto fino a noi, come non ci sono giunti altri *Provincialia* della sede apostolica menzionati nelle fonti per anni successivi, come quelli cui fanno ad esempio riferimento tra la seconda metà e la fine del secolo XII Gervasio di Tilbury nei suoi *Otia imperialia* o Geraldo di Cambria nel suo *De jure et statu Menevensis ecclesie*. A parte i Provinciali contenuti nelle scritture amministrative della curia romana, altri è possibile visionarli, analogamente a quanto avviene con Paolino da Venezia, solo perché furono

²⁶ PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"* cit., pp. 104 s.; ID., *Ordini mendicanti e culto dei santi* cit., pp. 151 s.

²⁷ BARTHOLOMAEUS DE PISIS, *De conformitate* cit., pp. 503-58.

²⁸ Come ha notato I. HEULLANT-DONAT, *L'encyclopédisme sous le pontificat de Jean XXII, entre savoir et propagande. L'exemple de Paolino da Venezia*, in *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon*, éd. par J. HAMESSE, Turnhout 2006 (F.I.D.E.M. Textes et Études du Moyen Âge, 28), pp. 255-276, p. 262, la presenza del *Provinciale* minoritico in questo codice rappresenta una novità rispetto ai precedenti manoscritti recanti opere di Paolino; Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1960, f. 23r; nel codice di BAMBERG, Staatsbibliothek, Msc. Hist. 4/2, che pure riporta il *Provinciale* di Paolino, al f. 13v si legge: «Incipit visitatum romanam curiam secundum Ordinem Fratrum Minorum».

copiati nelle loro opere da altri autori, come ad esempio fece Matteo Paris nella sua *Cronaca*²⁹.

È così ragionevole pensare che non a caso le prime redazioni pervenuteci sia del *Provinciale* minoritico sia dei *catalogi sanctorum* risalgano ai primi decenni del Trecento: per gli esemplari di anni precedenti, scarse o nulle poterono essere le possibilità di essere tramandati, perché obsoleti. Questa supposizione diviene meno astratta qualora si tenga presente che gli elenchi di santi minoritici, prima di essere copiati in codici furono vergati su *cedulae*, la cui obliterazione risultava ovviamente semplificata. Nel prologo appartenente al gruppo dei “cataloghi” presi in considerazione dal Lem-mens possiamo infatti leggere:

sed absit, ut tantam multitudinem fratrum a CXXVIII annis citra in triginta sex provinciis totius ordinis, qui fuerunt et sunt professi regulam et evangelicam vitam et ex hac vita assumpti, et adhuc multa milia degunt in terris, ad tam exiguum numerum redigam (...) qui in hac cedula sunt conscripti³⁰.

In questo stesso senso possono essere lette le conclusioni di Enrico Menestò raggiunte nell’indagine da lui condotta – «entro i limiti (...) della disposizione e della relativa sopravvivenza-assenza delle varie strutture narrative» – delle parentele e dei rapporti testuali tra i vari codici appartenenti alla Compilazione di Avignone: la presenza di un catalogo dei santi non avrebbe caratterizzato la «stesura primitiva» (1327-1328), bensì solo la seconda fase di |85| redazione (1335-1343), anche se entrambe sarebbero comunque da ricondurre ad uno stesso compilatore³¹. Come a dire che, prima della seconda fase di redazione, esemplari di cataloghi dei santi francescani poterono circolare non tanto in codici, bensì anche su altri tipi di supporto scrittorio.

²⁹ Per i necessari riferimenti, cfr. H.-J. SCHMIDT, *Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa*, Weimar 1999 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 37), pp. 234-45.

³⁰ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., p. 2.

³¹ MENESTÒ, *Compilatio Avenionensis* cit., pp. 1438-1439. Per datare la seconda fase di redazione sono state tenute in considerazione la presenza del *catalogus sanctorum* datato dal Lemmens al 1335 e un racconto di un pellegrinaggio alla Verna, nel quale è riportato l’anno 1343.

Inoltre, è nel Trecento che l'organizzazione territoriale francescana – riflessa sia nei provinciali minoritici sia nei cosiddetti *catalogi sanctorum* – può dirsi grosso modo assestata, perché «verso la fine del secolo XIII si conclude il processo di progressiva trasformazione, espansione e adattamento del fenomeno insediativo mendicante»³². Il pontificato bonifaziano rappresentò una battuta d'arresto per l'attività di fondazione e di trasferimento dei conventi; fin dal 1298 fu accolta nel *Liber Sextus* la *Cum ex eo* (VI 5.6.un.), che imponeva pesanti limitazioni all'ulteriore diffusione dei Frati Minori, e in genere degli Ordini Mendicanti, senza considerare che destabilizzazioni furono indotte pure dalle contese legate alla pubblicazione della *Super cathedram* (1300), le quali dovettero svolgere un ruolo certo non propizio. L'impatto fu rilevante sia sull'"economia" dei frati sia sui loro insediamenti, anche se forse non si trattò di un periodo poi così "catastrofico" come ritenne Karl Leopold Hitzfeld³³.

D'altra parte, fu a partire dalla metà del XIII secolo che al vertice dei Frati Minori aumentò l'attenzione verso la santità locale francescana. Si tratta di cose note per quanti hanno familiarità con gli studi francescani, ma è opportuno ricordarle ugualmente. Anche se un primo risultato di tale attenzione può essere individuato nel *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum* attribuito a Tommaso di Pavia (1245), fu nel 1276, nel 1292 e 1295 che le santità locali minoritiche divennero esplicitamente oggetto di ingiunzioni capitolari. [86] Fu prevista sia la raccolta di informazioni sugli atti virtuosi e sulle vite edificanti ed esemplari di santi frati sia l'invio di tali informazioni al ministro generale o la loro consegna al successivo capitolo generale³⁴.

Tutto questo consente di ipotizzare che i primi abbozzi di un *catalogus* o comunque di un censimento in forma abbreviata delle santità

³² LUIGI PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984 (Studi e ricerche. Nuova serie), p. 155.

³³ Per tutto ciò, cfr. R. PACIOCCO, *Frati Minori e privilegi papali tra Due e Trecento. Con l'edizione del "Liber privilegiorum" della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49)*, Padova 2013 (Centro Studi Antoniani. Fonti e studi francescani, 16), pp. 65-77, con ulteriori riferimenti bibliografici; K.L. HITZFELD, *Krise in den Bettelorden im Pontifikat Bonifaz VIII.?*, in *Historisches Jahrbuch*, 48 (1928), pp. 1-30.

³⁴ THOMA DE PAPIA, *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum*, ed. F.M. DELORME, Ad Claras Aquas 1923 (Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi, 5); cfr. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"* cit., pp. 84-6.

minoritiche abbia potuto essere realizzato, inizialmente a livello centrale, soprattutto dopo il 1276. Significativo, a tal proposito, è il *Liber de laudibus beati Francisci*, datato al 1278-1279, scritto dal segretario di Bonaventura da Bagnoregio, Bernardo da Bessa³⁵. Nel primo capitolo di questa sua opera egli elencò i santi dell'Ordine avvalendosi di una gerarchizzazione che muoveva in prima battuta dai frati che avevano intrattenuto un rapporto di personale conoscenza con il fondatore. Passò poi ad altri esempi di santità, inclusi quei religiosi che erano venuti in qualche modo a contatto con le canonizzazioni papali e, dopo aver ricordato Antonio di Padova, accennò a Ruggero da Todi, Ambrogio da Massa e Simone di Collazzone. Si dedicò poi – questo è ciò che più ci interessa – in un modo elencativo che ricorda quello utilizzato nei *catalogi sanctorum*, ai santi di luoghi prossimi a quelli della circoscrizione religiosa alla quale apparteneva, la Provincia di Aquitania³⁶.

Che all'interno dell'Ordine a livello locale non solo la santità minoritica ufficiale e canonizzata fosse tenuta in alta considerazione è possibile riscontrarlo in più modi. Il ministro generale Gonsalvo di Valboa in un suo memoriale al capitolo generale del 1307 ingiunse ai frati di tutti i conventi l'abrasione dell'aureola da quei dipinti che raffiguravano i «defuncti non canonizati»³⁷, ciò che, tra [87] l'altro, potrebbe spiegare la ragione per cui nei *Memorialia*, di cui tra breve ci occuperemo, proprio con i santi canonizzati si volle cominciare, ossia con Francesco, Antonio e Ludovico: «Isti sunt canonizati a sancta Ecclesia»³⁸.

³⁵ BERNARDO DA BESSA, *Liber de laudibus beati Francisci*, in *Fontes franciscani*, a cura di E. MENESTÒ e S. BRUFANI, Assisi 1995 (Medioevo francescano. Testi, 2), pp. 1242-96, pp. 1253-96 il testo. Sul *Liber*, cfr. anche M. ESPOSITI, *Dalla "sequela Christi" alla "Christo conformitas": Il "Liber de laudibus beati Francisci" di Bernardo da Bessa*, in *Franciscana*, XII (2010), pp. 175-92.

³⁶ BERNARDO DA BESSA, *Liber de laudibus* cit., pp. 1254-7.

³⁷ G. ABATE, *Memoriali, statuti ed atti dei capitoli generali dei Frati Minori dei secoli XIII e XIV*, in *Miscellanea francescana*, 33 (1933), pp. 15-45, 320-36; 34 (1934), pp. 248-253; 35 (1935), pp. 101-6, 232-9, in particolare 33 (1933), p. 30: «Item memoriale eisdem, quod si defunctos non canonizatos habent in provinciis suis depictos cum diademate vel corona sanctorum, picturas huiusmodi quantum ad diademata et coronas faciant omnino deleri; nec ullo modo talia de cetero fieri patiantur. (...) Et hoc eis generalis minister iniungit omnino de assensu et consilio capituli generalis».

³⁸ *Memorabilia de sanctis Fratibus Minoribus* cit., p. 67.

Questa decisione attesta comunque che, nei conventi, frati non canonizzati erano raffigurati con l'aureola, ossia ritenuti santi.

Numerosi dovettero essere i santi registrati nel catalogo datato al 1335 da Leonard Lemmens celebrati a livello locale anche liturgicamente, e non solo nei conventi minoritici. Lo addita, ad esempio, e in modo alquanto incisivo, il caso di Gandolfo da Binasco a Polizzi, in Sicilia, tumulato nella chiesa di S. Maria Maggiore, il cui cenno recita così: «Policii frater Gandolfus qui fecit plura miracula»³⁹. Fu lo stesso vescovo di Cefalù Giacomo di Narni a comporre una *legenda* del santo in nove lezioni, cioè concepita per una festività solenne, e ordinò a un sacerdote di Polizzi di redigere un elenco dei suoi miracoli⁴⁰. Il santo fu oggetto di una canonizzazione episcopale pur in tempi di affermazione della riserva papale del diritto di canonizzazione, tanto che il vescovo, nel racconto della traslazione (1320), si premurò di evitare fraintendimenti in tal senso⁴¹.

Un altro esempio d'ambito siciliano ci consente di notare come nei *catalogi* potessero essere accolti frati in odore di santità celebrati |88| a livello conventuale perfino *in vita*. Gerardo da Valenza, morto nel 1342, venne infatti fu annotato come santo prima del suo decesso nel catalogo datato dal Lemmens al 1335: «In Panormo frater Gerardus laicus, qui

³⁹ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., p. 22. Cfr. anche *Provinciale* cit., p. 69, n. 294; *Chronica XXIV Generalium* cit., p. 497; BARTHOLOMAEUS DE PISIS, *De conformitate* cit., IV, p. 297; più diffusamente, cfr. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi* cit., pp. 154-6.

⁴⁰ Cfr. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1898-1911 (Subsidia hagiographica, 6, 12), nn. 3261, 3262, 3263, 3264; dalle fonti non è possibile evincere l'anno di decesso del santo, fissato dalla tradizione al 1260.

⁴¹ *Ibid.*, n. 3263; *Inventio et translatio*, in AASS Sept. V, pp. 709-10: p. 709: «Ipse vero episcopus his et aliis sollicitatus assidue, in ecclesia, in qua sancti viri reliquiae servantur, existens, ad fidem sibi aliquam faciendam, non ut inquisitor, sed ut verum probaret esse, quod asserunt, cupiens experiri testimonia, non ut testes super vita eius et miraculis coepit audire». Il vescovo di Cefalù procedette, nei fatti, ad una canonizzazione-traslazione, e istituì due festività in memoria del santo: la ricorrenza del transito (già spostata dallo stesso clero di Polizzi, al 17 settembre, perché il giorno della morte del santo cadeva il Sabato Santo e la celebrazione avrebbe interferito con la liturgia pasquale) e quella della traslazione (probabilmente il 17 maggio).

adhuc vivens spiritum prophetiae habet»⁴². Fu un frate laico, sepolto nella chiesa dei Minori di Palermo e devoto di Ludovico di Tolosa, il cui culto si diffuse in tutta l'isola. La sua perfezione era già nota nel convento di Randazzo, dove era stato attivo come assistente in infermeria, in cucina, in refettorio e in portineria. Venne poi inviato dietro ingiunzione dei superiori dell'Ordine a Palermo, e qui fu *portarius* con stabile dimora nella cappella dedicata a Ludovico di Tolosa, ubicata «iuxta portam conventus»⁴³.

3. I *Memorialia* di fra' Elemosina

Ben può essere colta a questo punto, ritengo, la funzione dei cosiddetti *catalogi sanctorum*: erano per così dire un “collante agiografico” destinato ai frati nel loro complesso e forse ideato, o comunque accolto, ai vertici dell'Ordine. Miravano a consentire ai frati di avere ovunque a disposizione notizie seppur minimali sulle santità manifestatesi tra i Minori indipendentemente dall'approvazione papale. Un aggiornamento continuo di essi avveniva, come si è accennato, in ambito locale, perfino a livello conventuale. Si tratta di una logica complessiva che, inoltre, era in un certo qual modo coerente con la tendenza alla “provincializzazione” dei Francescani. Ravvisabile con nettezza a partire dalle costituzioni narbonesi (1260), questa tendenza indusse una progressiva attribuzione d'una più ampia *potestas* ai responsabili locali dell'Ordine – ai custodi e poi perfino ai guardiani – per il fattuale controllo dei frati i cui riflessi, [89] per quanto ci riguarda, possono essere colti nella gestione del patrimonio agiografico locale⁴⁴.

⁴² *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., p. 22. Inoltre, *Provinciale* cit., p. 69, n. 292; *Chronica XXIV Generalium* cit., pp. 489-497; BARTHOLOMAEUS DE PISIS, *De conformitate* cit., IV, p. 297; *Catalogus* del 1385-1393, ed. PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* cit., pp. 139, 144.

⁴³ F. ROTOLO, *La Leggenda del b. Gerardo Cagnoli, O. Min. (1267-1342) di fra Bartolomeo Albizi, O. Min. (†1351)*, in *Miscellanea francescana*, 1957, pp. 367-446, il testo pp. 397-446, in part. pp. 409, 440; cfr. anche BARTHOLOMAEUS DE PISIS, *De conformitate* cit., IV, p. 298. Ulteriori indicazioni in PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi* cit., pp. 157-9.

⁴⁴ PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali* cit., p. 47; J. BALLWEG, *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert*,

Michele Faloci Pulignani ritenne che dai *Memorialia* presero l'abbrivo i *catalogi sanctorum* e altrettanto pensai io stesso in passato, allorché affermai che i *Memorialia* dovevano essere considerati un «primo abbozzo» d'un catalogo dei santi⁴⁵. Ora, però, in ragione di quanto detto fino ad ora, non penso che così stiano le cose.

I *Memorialia* hanno numerosi punti di contatto con il *catalogus* pubblicato dal Lemmens. Coinidenze testuali sono però ravvisabili solo tra il primo insieme testuale dei *Memorialia*, scritto sui fogli 125r e 125v, e il suddetto “catalogo”. Per primo insieme testuale intendo quanto Elemosina stesso vergò tra il 1317 e il 1320, ad esclusione di un altro insieme testuale, datato da Isabelle Heullant-Donat al 1320-1322, il quale inizia al f. 126r con la menzione di Monaldo e di altri frati martirizzati e termina con una «réflexion plus générale» sulla quale si tornerà tra breve. Per quanto concerne questo secondo insieme testuale, nel quale sono incorporati tutti i cenni successivi relativi ai santi aggiunti sia da un'altra mano nel 1322 sia forse dallo stesso fra' Elemosina dal 1322 fino a poco dopo il 1334, i *Memorialia* e il *catalogus* presero strade diverse⁴⁶.

Si osservino a titolo esemplificativo i seguenti brani inerenti il primo insieme testuale, nei quali le parti comuni ai *Memorialia* (prima colonna) e al *catalogus* pubblicato dal Lemmens (seconda colonna) sono resi in corsivo. |90|

Tübingen 2000 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 17), pp. 86-90; K. ELM, *Sacrum commercium. L'arrivo e l'attività dei primi francescani in Germania*, ora in ID., *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, Assisi, 2004 (Medioevo Francescano. Saggi, 9) pp. 95-119; J. SARNOWSKI, *Mendicants, Military Orders and Regionalism in Medieval Europe*, Aldershot 1999, pp. 1-15.

⁴⁵ *Memorabilia de sanctis* cit., p. 65; PACIOCCO, *Da Francesco ai “catalogi sanctorum”* cit., pp. 92-4.

⁴⁶ HEULLANT-DONAT, *Livres et écrits* cit., pp. 249-50; EAD., *À propos de la mémoire hagiographique* cit., pp. 515-7. *Ibidem* si afferma che un'altra mano annotò il cenno riguardante Francesco da Fabriano e poi Elemosina avrebbe ripreso la penna per scrivere i passi riguardanti Giovanni da Fermo tumultato alla Verna, i martiri di Tana, Odorico di Pordenone e Stefano di Ungheria. Diverse le conclusioni, connesse a un'indagine indubbiamente meno accurata, cui pervenne Michele Faloci Pulignani; cfr. *Memorabilia de sanctis* cit., pp. 66 s.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

*In Brabantia frater Petrus qui celebrans missam corpus Christi in specie pueri apparuit*⁴⁷.

*In Prussia frater Conradus et frater Vizclaus qui fuerunt pro predicatione sancte fidei martirizati*⁴⁹.

*In Narbona quidam frater laicus qui una die VII fratres a diversis languoribus curavit*⁵¹.

In Magdeburth Saxoniae frater Symon primus lector Theotoniae et frater Iacobus primus custos Saxoniae et frater Lucolfus et frater Yordanus. (...)

*In Magdeburgk frater Evenfridus qui vidit angelum cum turibulo aureo thurificantem fratres cantantes in choro cui etiam beata virgo Maria multas consolationes exhibuit*⁵³.

Parisius frater Venantius laicus cum quo multe anime in suo obitu evolaverunt a Purgatorio in celum sicut eadem die in Colonia extitit revelatum.

*Item Parisius frater Yulianus qui fecit historiam sancti Francisci et sancti Antonii*⁵⁵.

*In Brabantia frater Petrus qui celebrans missam comedit corpus Domini in specie pueri parvuli sicut vidit et prodidit puer vix sciens loqui*⁴⁸.

*In Prussia frater Conradus martyr et frater Woysclaus martyr qui fuerunt pro praedicatione fidei martyrizati*⁵⁰.

*Narbonae frater Electus laicus, qui una die curavit septem fratres a diversis languoribus*⁵².

In Maydeburch frater Symon primus lector in Teutonia. Frater Iacobus primus custos Saxoniae. Frater Lutolfus. Frater Jordanus de Italia. (...)

*In Maydeburch frater Erenfridus qui vidit angelum cum thuribulo aureo thurificantem fratres in choro cantantes cui etiam beata virgo multas consolationes tam coelestes quam spirituales exhibuit*⁵⁴.

Parisius frater Julianus Theotonicus vir mire sanctitatis qui fecit historias beatorum Francisci et Antonii quae cantantur in ecclesia.

*Fr. Venantius laicus, cum quo multae animae in suo abitu evolaverunt de purgatorio eadem die sicut in Colonia extitit revelatum*⁵⁶.

⁴⁷ *Memorabilia de sanctis cit.*, p. 68.

⁴⁸ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum cit.*, p. 34.

⁴⁹ *Memorabilia de sanctis cit.*, p. 68.

⁵⁰ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum cit.*, p. 38.

⁵¹ *Memorabilia de sanctis cit.*, p. 68.

⁵² *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum cit.*, p. 32.

⁵³ *Memorabilia de sanctis cit.*, p. 68.

⁵⁴ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum cit.*, pp. 37, 38.

⁵⁵ *Memorabilia de sanctis cit.*, p. 68.

⁵⁶ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum cit.*, p. 31.

In Kilone frater Adolfus comes quondam Alsacie cui ante mortem beata virgo Maria cum multis Sanctis apparuit dicens: Filii (!), quare invite moreris? quid trepidas? Secure morere [91] quoniam filius meus bene te remunerabit. Item ille frater cui beata virgo Maria cum beata Agnete et beata Catherina apparuit et mortem predixit. Item frater ille cuius animam alius frater vidit in palfredo nimio decore fulgentem, a duobus angelis in coelum deduct⁵⁷.

In Kilone frater Adolfus quondam comes Hol-satie cui ante mortem suam apparuit B. Virgo cum immenso lumine et cum multis Sanctis dicens: Fili, quare invite [91] moreris? quid trepidas? Secure morere quia filius meus bene te remunerabit. Frater Electus cui virgo Maria cum beata Agnete et Catharina apparuit in morte. Frater Electus cuius animam alius frater vidit in palafredo nimio decore fulgentem a duobus angelis in coelum deduct⁵⁸.

È probabile che i *Memorialia* e il *catalogus* ripresero o da uno stesso testo, o comunque da scritti che, seppur differenti, contenevano questi passi comuni. Altrettanto si potrebbe affermare per il *Provinciale* minoritico attribuito a Paolino da Venezia, ma non è di questo che ora mi devo occupare e perciò mi esimo da qualsiasi pur sommario raffronto testuale. Uno stesso testo, o comunque scritti con passi in comune, si diceva. Qual genere di testi? Penso proprio a precedenti “cataloghi” o a primi abbozzi di essi scritti dopo il 1276, ossia a censimenti delle santità minoritiche in forma abbreviata e organizzati per località, che ora non ci è consentito di leggere perché obliterati dalla tradizione manoscritta per le ragioni sopra esposte.

In questa stessa direzione, tra l’altro, ci conducono coincidenze testuali riguardanti Ruggero da Todi riscontrabili confrontando il *Liber de laudibus* di Bernardo da Bessa (in prima colonna) e il *catalogus* pubblicato dal Lemmens (in seconda colonna).

⁵⁷ *Memorabilia de sanctis* cit., p. 68.

⁵⁸ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., pp. 34 s.

II. CULTI UFFICIALI, CULTI LOCALI

<i>Frater Rogerius tam evidenti micuit sanctitate ut eum dominus Gregorius Papa nonus approbaverit et astruxe- rit vere sanctum et eius memoriam apud Tudertum (...) concesserit celebrari</i> ⁵⁹ .	<i>Frater Rogerius qui tam evidenti emicuit sanctitate ut eum dominus papa Grego- rius nonus appellaverit vere sanctum et ejus memoriam apud Tudertum concessit celebrari</i> ⁶⁰ .

I *Memorialia* furono annotati alla fine di un manoscritto, l'attuale Vaticano Latino 5417 della Biblioteca Apostolica Vaticana, già appartenente ai Frati Minori di Gualdo Tadino, recante il martirologio di Usuardo, opera – come è stato detto – di un «copiste [92] professionnel»⁶¹. È in questione un ben noto martirologio che, seppur molto diffuso in età medievale, può essere considerato desueto in ambito conventuale francescano, almeno da un punto di vista per così dire pragmatico, poiché i frati di Gualdo non avevano alcun obbligo di avvalersene. L'Ordine, infatti, disponeva di calendari propri, basati non su un qualsivoglia martirologio, altomedievale o meno che fosse, bensì sul calendario della corte papale, e ciò già fin dagli esordi, come risulta dai calendari originariamente annessi alla Regola minoritica, quelli della cosiddetta “Regula Edition”. Tale situazione ovviamente si ripropose con la riforma liturgica di Aimone di Faversham (1260), in occasione della quale ancora una volta il modello impostosi fu ovviamente quello curiale romano. È a partire da questo modello che venivano poi integrati, con le aggiunte del caso, i calendari minoritici locali⁶².

È la stessa collocazione codicologica dei *Memorialia* a confinarli in un ambito *extra-vagans* e a rinviare ad una situazione di trasmissione che rimanda a un periodo precedente l'inserimento e la compiuta integrazione dei cosiddetti *catalogi sanctorum* in manoscritti francescani, allorché tali cataloghi erano ancora scritti su *cedulae* o su altri tipi di supporto, nel nostro caso annotati in un codice di matrice non minoritica. I *Memorialia* offrono perciò materia di riflessione in quanto confermano

⁵⁹ BERNARDO DA BESSA, *Liber de laudibus* cit., pp. 1256.

⁶⁰ *Catalogus sanctorum Fratrum Minorum* cit., p. 9.

⁶¹ HEULLANT-DONAT, *À propos de la mémoire hagiographique* cit., p. 518.

⁶² Esempi d'ambito meridionale (un calendario dei Frati Minori di Teano degli anni 1317-1323, e un altro in uso nella provincia napoletana del 1332), in PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi* cit., pp. 160-3.

l'esistenza di testi, ufficiali o quanto meno ufficiosi, contenenti un censimento della santità minoritica che circolavano in ambito francescano prima degli anni 1317-1320. Elemosina intese opportuno copiare uno di essi, adattandolo alle esigenze sue – e a quelle del convento di Gualdo Tadino – alla fine di un martirologio altomedievale, che lui stesso corredò di altre annotazioni, oltre che di un nuovo prologo⁶³.

Muovendo dalla «réflexion plus générale» sulla santità minoritica riportata nei *Memorialia* sono stati colti i riflessi di un “ideale [93] minacciato”⁶⁴. Questa “riflessione” rivelerebbe una visione particolare della santità francescana, nella quale i miracoli erano minimizzati e sia al modello evangelico sia al martirio era attribuito un posto di rilievo, senza che però fossero ricordati – a differenza di quanto si verifica nei *catalogi* e nel *Provinciale* – i quadri amministrativi dell'Ordine, ossia le province e le custodie. Tale assenza indicherebbe una contestazione, benché non “veemente”, dell'addomesticazione della memoria agiografica francescana⁶⁵.

Questa omissione, però, non è forse così inequivocabilmente indicativa delle intenzioni del compilatore. Che i miracoli possano essere considerati solo una delle possibili manifestazioni, non necessariamente la più pregnante, della perfetta osservanza dell'ideale minoritico – inteso come povertà, obbedienza, castità, imitazione del fondatore e

⁶³ HEULLANT-DONAT, *À propos de la mémoire hagiographique* cit., p. 519; *ibid.*, pp. 519 s., si intravedono «préoccupations d'ordre pédagogique» nell'aggiunta di tale prologo e nelle altre annotazioni; tale attività avrebbe avuto il fine di colmare «les lacunes que pouvaient démontrer les franciscains du petit couvent de Gualdo Tadino dans les domaines de la chronologie et de la liturgie».

⁶⁴ Così recita il testo: «Item in diversis mundi partibus multi sancti fratres migraverunt ad Deum in sancta perfectione, confessores Christi effecti et plures martirio coronati. Et multi alii fratres qui in sancta paupertate et perfecta obedientia et sincera castitate seminaverunt in lacrimis compunctionis et compassionis, beatum Franciscum ferventer imitando, messuerunt in gaudio ad Christum migrando. Qui euntes per frigora et nivesi (*sic*) et calores acutos ad obedientiam prelatorum venerunt postea ad Christum portantens manipulos suos eternorum premiorum. Qui etsi signa et miracula non fecerint, signa tamen facientibus dispare non sunt»; cfr. HEULLANT-DONAT, *À propos de la mémoire hagiographique* cit. (nota 1), p. 527; cfr. anche *Memorabilia de sanctis* cit., p. 69.

⁶⁵ HEULLANT-DONAT, *À propos de la mémoire hagiographique* cit., pp. 528 s.

obbedienza ai prelati – è un motivo riscontrabile già a partire da Tommaso da Celano, e poi in numerosi altri componimenti agiografici e parenetico-didattici dei Frati Minori, inclusi i successivi testi dei cosiddetti *catalogi sanctorum*. Altrettanto è possibile affermare dell’alta considerazione della santità martiriale. Di quest’ultima, tra l’altro, pure Bernardo da Bessa sottolineò la valenza⁶⁶.

Nell’Ordine ai *Memorialia* non fu attribuito alcun rilievo e, ammesso che un’attitudine critica essi abbiano avuto, una siffatta e alquanto dissimulata presa di posizione potrebbe essere intesa solo come del tutto “personale”, in quanto priva di qualsiasi impatto istituzionale. Del resto, Elemosina fu un frate con esigue responsabilità di governo, come indica l’unico dato certo della sua per altro [94] scarnissima biografia: a Gualdo Tadino fu vicario del guardiano del convento⁶⁷. Considerate pure le sue modestissime qualità di autore – oltre che di mero

⁶⁶ BERNARDO DA BESSA, *Liber de laudibus* cit., p. 1257: «Longum esset prosequi de Confessoris singulis et Martyribus gloriosis, qui tam sub Saracenis quam haereticorum fautoribus, dum super eorum pravitate de Sedis apostolicae mandato inquirerent, pro fide Christi et Ecclesiae defensione sunt passi».

⁶⁷ Lo attesta la sua presenza alla pubblicazione della condanna di Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo d’Ockham (28 agosto 1328) nel convento di Gualdo Tadino; cfr. C. EUBEL, *Bullarium franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones, epistolae, diplomata tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium ... concessa*, V, Romae 1898, p. 351 n. 718 con nota 1: «9) in loco capricornii fr. Min. Eugubin. per fr. Franciscum Bonaepatriae custodem Eugubinum praesentibus fratribus Donatucio (...), Ciuffulo Aighinae; 10) in loco Gualdi dioc. Nucerin. per eundem fr. Franciscum Bonaepatriae [cfr. sopra] praesentibus fratribus Lemosina magistri Leonardi vicario, Petro Bartolucii, Galgano Avolcroni, Ciccolo Mathiae, Angelucio Acti». Che fosse vicario del guardiano, e non guardiano, lo mostra la ricorrenza delle cariche nelle notizie riguardanti la pubblicazione di questa stessa condanna negli altri conventi centro-italici. Alle vicende dell’insediamento minoritico di Gualdo Tadino accenna A. VAUCHEZ, *Frères Mineurs, érémitisme et sainteté laïque: les Vies des saints Maio († v. 1270) et Marzio († 1301) de Gualdo Tadino*, in *Studi medievali*, 27 (1986), pp. 353-81, in part. pp. 360-2.

scrittore, almeno a giudicare dalla sua traballante autografia⁶⁸ – sarei incline a ritenere alquanto improbabile che Elemosina sia stato l’“inventore” di questa forma catalogica di scritti⁶⁹.

Tutto ciò non sminuisce l’importanza agiografica del testo, soprattutto per alcuni cenni. Penso soprattutto a quello riguardante il fratello laico Domenico, sepolto nel *locus antiquus* dei Francescani di Gualdo, durante il cui trapasso fra Morico avrebbe visto una colonna di fuoco che, dal luogo in cui giaceva il santo, giungeva fino in cielo, e all’altro relativo a Pietro *de Gualdo*, già conte e *miles*, sepolto a Gubbio⁷⁰. Entrambi rinviano alle origini minoritiche e paiono voler collegare a loro modo Gualdo Tadino agli esordi del francescanesimo anche mediante la stessa santità locale.

⁶⁸ Cfr. ad esempio la tavola I in HEULLANT-DONAT, *Livres et écrits* cit., dopo la p. 262; la studiosa ha utilizzato per fra’ Elemosina la definizione di «“auteur” copiste de ses propres textes» avvalendosi delle riflessioni di Armando Petrucci: cfr. *ibid.*, p. 243 con nota 11.

⁶⁹ EAD., *À propos de la mémoire hagiographique* cit., p. 524: Elemosina «l’“inventeur”» di «cette forme de catalogue franciscain»; EAD., *Livres et écrits* cit., pp. 250-251: «L’identification d’Elemosina comme copiste et comme auteur d’une partie des *Memorialia* ne serait qu’une concession à l’érudition si elle n’aboutissait à considérer d’un autre oeil le terrain et des conditions dans lesquelles le premier catalogue connu de saint franciscains, officiel ou officieux, vit le jour». Sugli scritti complessivamente attribuiti a fra’ Elemosina, cfr. *ibid.*, pp. 256 s. Il rilievo dei *Memorialia* forse aumenterebbe qualora essi fossero davvero inquadrabili nel più ampio progetto di scrittura di una complessiva cronaca universale (*ibid.*, pp. 258-61), ma al riguardo non sono in grado di pronunciarmi.

⁷⁰ Cfr., rispettivamente, *Memorabilia de sanctis* cit., pp. 68 e 69.

III

DIMENSIONI DEL PERDONO

Indulgenze, culto dei santi, liturgia nei secoli XIII e XIV
(con un esempio assisano)

Le indulgenze individuano un oggetto di studio e di riflessione molto ampio, così che per ben intendere il titolo del presente saggio è opportuno precisare subito che sarà necessario, per svolgerlo, estrapolare dall'altrimenti ampia, variegata e importante casistica delle occasioni d'indulgenza – per crociate, predicazioni, elemosine di vario genere, costruzioni di chiese e di opere di pubblica utilità, consacrazioni e dediche di chiese e altari – un tipo particolare di concessioni: quelle specificamente legate, e in vari modi, al culto dei santi. Per motivi che esporremo nel corso della trattazione, l'attenzione sarà concentrata, da un punto di vista cronologico, sui secoli XIII e XIV, mentre il modo di procedere si avvarrà di esemplificazioni soprattutto relative ai Frati Minori e ad Assisi, città-santuario dell'Ordine minoritico. Tali esemplificazioni possono, a mio avviso, essere ritenute sufficientemente indicative per illustrare il nesso tra le indulgenze e il culto dei santi, un nesso che si andò rinsaldando nel corso del Duecento e che ebbe importanti ripercussioni sulla storia religiosa e, più latamente, su quella della società medievale¹. |222|

¹ Un tal modo di procedere è motivato anche dal fatto che, in tema d'indulgenze, il panorama degli studi recenti è molto rado, a parte, ovviamente, la bibliografia scaturita dall'attuale ricorrenza giubilare, sulla quale non mi soffermo per esigenze di brevità e perché non pare che, almeno in relazione ai temi che si affronteranno in questo saggio, siano stati superati gli orizzonti già raggiunti da A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 62 (1950), pp. 1-121 (cfr. anche ID., *Incontri nel Medioevo*, Bologna 1979, pp. 73-177, e ID., *Il giubileo di Bonifacio VIII*, a cura di A. De VINCENTIIS, Roma-Bari 1999). La più importante storiografia consultabile sulle indulgenze è spesso datata ed attardata su po-

Dopo aver osservato lo svolgersi e gli sviluppi di tale nesso muovendo da alcuni esiti significativi del Concilio di Costanza, ed evidenziato qualche tratto caratterizzante e le funzioni salienti del nesso tra indulgenze e culto dei santi, si tratterà di “liturgia”, intesa però in senso stretto, solo per indicare la Messa e l’Ufficio divino. Una scelta, questa, che pur comportando l’esclusione di fenomeni che possono essere definiti, in questa prospettiva, come paraliturgici (quali ad esempio le processioni, in relazione alle quali pur sono documentabili indulgenze), non consente comunque di affrontare come scontato il rapporto tra liturgia e indulgenze: ciò, in ragione del fatto che, propriamente, non è dato di constatare l’esistenza di una “liturgia delle indulgenze”, nonostante che in alcuni casi particolari ed eclatanti qualche indulgenza abbia potuto permeare la liturgia, fino a guadagnare un’ufficiatura propria, come avvenne per l’indulgenza della Porziuncola, sulla quale ci si soffermerà nel prosieguo.

sizioni talora ancora segnate da sotterranee volontà apologetiche, o, al contrario, critiche. Due, comunque, sono le opere più impegnate e informate: innanzitutto N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Paderborn 1922-1923, e H.C. LEA, *A History of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, III: *Indulgences*, Philadelphia 1896 (Reprint, New York 1968). Per quanto mi risulta, non sono molti i lavori metodologicamente impegnati ad aprire nuove prospettive di riflessione; fra questi sono da ricordare: O. CAPITANI, *L’indulgenza come espressione teologica della “communio sanctorum” e nella formazione della dottrina canonistica*, in *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino*. Atti del II convegno storico internazionale (L’Aquila, 5-6 ottobre 1984), a cura di A. CLEMENTI, L’Aquila 1987 (Convegni celestiniani, 1), pp. 17-32, e F. NEISKE, *Gebets-gedenken und päpstlicher Ablass. Zur liturgischen Memoria französischer Könige und Grafen im Spätmittelalter*, in *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von D. GEUENICH, O.G. OEXLE, Göttingen 1994 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), pp. 178-206. Quantomeno singolare è il volume di A. MAYER, *Fegefeuer und Bettelorden: päpstliches Marketing im 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Analyse des Unternehmensgeschichte der katholischen Kirche unter Einsatz der Franchisetheorie*, Marburg 1996 (Hochschulschriften, 29). Ulteriori suggerimenti bibliografici potranno essere rintracciati in R. PACIOCCO, *Indulgenze papali, visita di chiese e santità (1159-1261)*, in “*Misericorditer relaxamus*”. *Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, a cura di L. PELLEGRINI e R. PACIOCCO, in *Studi medievali e moderni*, 1999, n. 1, pp. 149-213.

1. Indulgenze, culto dei santi

Nella 40^a sessione del Concilio di Costanza (1414-1418), fra le *reformationes* imposte al papa come necessarie, ve n'era una riguardante le indulgenze, richieste in gran copia dalle chiese locali d'Occidente: per esprimersi nei modi del testo conciliare, la concessione delle indulgenze durante gli anni dello Scisma d'Occidente pareva essere stata dettata più dal desiderio di lucro che non dall'impegno per la *salus animarum*². La riforma avrebbe dovuto arginare quello svilimento e quel logoramento che, agli inizi del XV secolo, caratterizzava fortemente la diffusissima pratica indulgenziale. Così, per correggere gli abusi del passato più recente, furono revocate e annullate tutte le indulgenze pubblicate dai papi d'obbedienza sia romana sia avignonese, poi le indulgenze «quae dicuntur de poena et culpa, sive de plena remissione» e quelle che erano state concesse «ad instar» di altre indulgenze³. Inoltre, si cercò di delimitare più esattamente le occasioni [223] di concessione per evitare un'eccessiva prodigalità e per coadiuvare quella discrezione che, da allora in poi, il papa avrebbe dovuto applicare in materia⁴. È necessario precisare meglio quest'ultimo aspetto della disposizione conciliare, in quanto esso consente di osservare come tali intenzioni si siano concretizzate nelle regole pubblicate dalla cancelleria papale subito dopo l'elezione di Martino V (1417-1431). Vi si legge che le concessioni indulgenziali avrebbero dovuto riferirsi alle seguenti festività:

videlicet septem Domini nostri et quatuor beatae Mariae virginis, Ioannis Baptistae, ss. apostolorum Petri et Pauli, celebritas omnium sanctorum, necnon sanctarum, sub quorum vocabulo ec-

² *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1996, p. 444; cfr. E. AMORT, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, Venetiis 1738, p. 220.

³ Già Bonifacio IX, con la *Intenta salutis operibus* (1402), aveva cassato le indulgenze *a poena et a culpa* e quelle concesse *ad instar*; cfr. cfr. F. UGHELLI, N. COLETI, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, Venetiis 1717-1722², coll. 846-50, in part. col. 847.

⁴ C.-J. HEFELE, H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907 e segg., VII/1, p. 503.

clesiae seu loca huiusmodi sunt fundata, in dedicatione earundem ecclesiarum, et locorum, ac etiam octavis dictarum festivitatum octavas habentium⁵.

La limitazione, che non era di poco conto, è solo in apparenza difficile da valutare. Risulta chiara, assieme ai motivi che l'avevano imposta come necessaria, se si richiamano alla memoria i documenti d'indulgenza del Tre e Quattrocento con i loro lunghi elenchi di festività contemplate quali occasioni di remissione. Tra queste, troppo numerose erano anche le *celebritates* dei santi, in particolare nei documenti episcopali d'indulgenza, soprattutto in quelli collettivi⁶. In tali elenchi si constata non solo la presenza dei santi titolari della chiesa privilegiata, come previsto dalla regolamentazione, ma anche d'innomerevoli altri santi, i cui nessi con l'edificio del culto erano rinsaldati dal possesso di loro reliquie da parte della chiesa⁷. Una lettera d'indulgenza legata

⁵ AMORT, *De origine* cit., p. 220. Nel formulario della cancelleria papale in periodo avignonese (cfr. *infra*, nota 9), le sette festività «Domini nostri» sono il Natale, la Circoncisione, l'Epifania, la Pasqua, l'Ascensione, il Corpus Domini, la Pentecoste; le quattro della Vergine Maria sono la Natività, l'Annunciazione, la Purificazione e l'Assunzione.

⁶ Per le lettere d'indulgenza vescovili non resta che rinviare a PAULUS, *Geschichte des Ablasses* cit., II, pp. 61-72. Per i documenti collettivi d'indulgenza, cfr. innanzitutto H. DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles 1928, e ora A. SEIBOLD, *Sammelindulgenzen. Ablassurkunden des Spätmittelalters und der Frühneuzeit*, Köln-Weimar-Wien 2001 (Archiv für Diplomatik. Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, 8).

⁷ Sulle reliquie, per quanto più direttamente ci riguarda, cfr. L. SANTIFALLER, *Quellen zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablass- und Reliquienwesens aus schlesischen Archiven*, in *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchiv*, 1 (1948), pp. 20-136, in part. 124-131 (un importante panorama di indulgenze sia papali sia episcopali in relazione alla fondazione premonstratense di S. Vincenzo a Breslavia per gli anni 1243-1508). Più in generale, N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975 (Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6); M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultus*, Turnhout 1979 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 33); aggiornamenti in J. DUBOIS - J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Préface de J. VAN DER STRAETEN, Paris 1993, pp. 247-319.

alla dedizione della chiesa dei Frati Minori di Mondaino (PS) è un esempio significativo. Si tratta di un falso, il quale pretende d'esser stato scritto mentre era papa Clemente V – durante [224] il cui pontificato la chiesa francescana di Mondaino era stata dedicata e consacrata con il concorso di più vescovi marchigiani e romagnoli (1310) – e mira a giustificare quel grande accumulo di remissioni penitenziali e salvifiche legate alla santità che, nel Quattrocento, quando in realtà fu vergato il documento, caratterizzava buona parte delle chiese non solo della penisola italiana, ma anche d'Olttralpe. A Mondaino, un'indulgenza poteva essere lucrata dai fedeli, oltre che nella ricorrenza del giorno della dedizione, «in festivitibus omnium sanctorum sanctarumque quorum quarumque reliquie ibidem custodite requiescunt». Le reliquie menzionate nel documento sono più di cinquanta:

Iste sunt reliquie altaris conventus. In primis de clavis Christi, de veste in qua virgo Maria mortua fuit, de sudario Christi, de presepe ubi bos et asinus comedebant, de binda beate Marie, de palma qua aportata fuit quando virgo Maria fuit mortua, de velo beate Marie virginis, de lapide ubi sedit Dominus ante portam Marie et Marthe, de capillis beate Marie, de veste qua virgo filio fecit cum manibus propriis, de panno ubi fuit involutus dominus quando fuit depositus de cruce, de thure et mirra Domini, sancte Constantie filie Constantini, sancte Catherine, sancte Reparate, sancte Anastasie, sancti Iacobi, sancti Pauli, sancti Marchi evangeliste, sancti Barnabe, sanctorum Petri et Pauli, sancti Bartolomei, sancti Andree, sancti Stephani, sancti Larentii (!), sancti Iacobi maioris, sancti Thome apostoli, sancti Mathie apostoli, sanctorum Simonis et Iude, sancti Blasii, sancti Francisci, sancte Clare. Iste sunt reliquie ex parte cimiterii. In primis sancte Lucie, sancte Agnetis, sancte Eliçabet, sancti Blasii martiris, sancti Gaudentii martiris, sancti Clementis martiris, sancti Donati martiris, sancti Vitalis martiris, sancti Martini confessoris, sancte Margarithae virginis. Iste sunt altaris ex parte claustrum. Primo de lacte beate Virginis, de capillis eiusdem, sancte Marie Magdalene, sancte Cecilie virginis, sancte Eliçabet, sancte Iustine, sanctarum Perpetue et Felicitatis, sanctarum undecim milium virginum,

sancte Agnetis virginis, sancti Georgii martiris, sanctorum innocentum, sancte Margarite virginis⁸.

Si tratta di esiti eclatanti, che riguardano le indulgenze nel loro rapporto con il culto dei santi. Al di là delle reliquie, le cui relazioni con le indulgenze attendono ancora di essere meglio investigate, il progressivo e ridondante aumento dei santi intercessori e, più in generale, delle occasioni di lucro remissoriale nelle lettere d'indulgenza non parrebbe interessare tanto le concessioni papali, anche qualora queste ultime – pur cumulabili in relazione a singole occasioni d'indulgenza, come avremo modo di osservare per le indulgenze assisane – si trovassero ad avallare circostanze [225] indulgenziali particolarmente solenni e importanti dietro richiesta dei petenti⁹. Parrebbero essere in questione soprattutto le indulgenze episcopali, sia pubblicate da singoli vescovi sia collettive. Un esempio, fra i molti che potrebbero essere ricordati, è la lettera d'indulgenza collettiva per la chiesa parrocchiale di Nova Ponente (Deutschnofen, BZ), dove, nel 1343 erano ben novantasei i giorni in cui i fedeli potevano lucrare un'indulgenza, tra i quali numerose erano anche le festività di alcuni santi: «le feste dei patroni san Benedetto e san Udalrico, l'anniversario della dedicazione, Natale, Circoncisione, Epifania, Venerdì Santo, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, Trinitatis, Corpus Domini, Invenzione della S. Croce, Esaltazione della S. Croce, tutte le festività mariane, Giovanni Battista, Pietro e Paolo, tutte le festività degli apostoli e degli evangelisti, Stefano, Lorenzo, Vincenzo, le feste dei santi Biagio, Martino, Nicola, Gregorio, Agostino, Ambrogio e Girolamo, le feste delle sante Ma-

⁸ Ancona, Archivio di S. Francesco alle Scale, perg. n. 175; cfr. anche le pergamene nn. 140, 173, 174, 176, 177, nonché R. PACIOCCO, *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona*, in *I Francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 84-103 [ora in questo stesso volume, cap. 11], in part. p. 91.

⁹ Cfr. PAULUS, *Geschichte des Ablasses* cit., II, pp. 1-24. Si vedano pure i documenti nel formulario della cancelleria papale in periodo avignonese: M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894 (unveränderter Neudruck: Aalen 1959), pp. 330-331. Per quanto affermato nel testo si è tenuto conto anche della documentazione repertoriata in *Misericorditer relaxamus* cit.; ciò nonostante, tale argomento necessiterebbe ulteriori approfondimenti.

ria Maddalena, Caterina, Margherita, Cecilia, Lucia, Agata, Agnese, Barbara e Dorotea, Ognissanti, i Morti, inoltre nell'ottava di tutte le festività che ne siano dotate e tutte le domeniche»¹⁰.

Per comprendere tali esiti, è necessario soffermarsi a riflettere non tanto sulle lontane radici delle indulgenze – si potrebbe risalire molto indietro nel tempo, fino all'affermazione del valore intercessorio del culto dei martiri nella tarda antichità – bensì su quanto avvenne nel Duecento, il secolo della compiuta affermazione delle indulgenze e del loro massiccio ingresso nella pratica pastorale, nella riflessione teologica, nei rituali, nelle *summae* dei canonisti e, in genere, nella documentazione scritta. |226|

La Chiesa di Roma iniziò a interessarsi alle indulgenze prima soprattutto per regolamentarne le concessioni, poi per metterle essa stessa a profitto in ambito pastorale, innanzi tutto con le canonizzazioni dei santi: tutti i luoghi che custodivano il corpo di un santo canonizzato, dopo Onorio III, ebbero in comune – in misure e gradi diversi – il fatto d'essere una fonte di remissione per i fedeli in virtù d'una concessione papale. La regolamentazione attuata nel concilio Lateranense IV (1215) non impedì ai successori di Innocenzo III di modificare prima la prassi e poi di sfumare in modo significativo la normativa nelle *Decretales Gregorii IX* (1234), per consentire al papa la possibilità di discostarsi dalle limitazioni conciliari. Fu proprio in occasione o in collegamento a canonizzazioni rilevanti (quelle di Antonio di Padova, Domenico di Caleruega, Elisabetta di Turingia e per la traslazione di Francesco d'Assisi)

¹⁰ H. ENZENSBERGER, “*Quoniam ut ait apostolus*”. Osservazioni su lettere d'indulgenza nei secoli XIII e XIV, in *Misericorditer relaxamus* cit., pp. 82 s. Inoltre, «può altresì godere dell'indulgenza chi accompagni il Santissimo e l'olio santo quando viene portato ai malati, o chi contribuisca a *fabrica, luminaria, ornamenta* o qualunque necessità della chiesa; chi, al suono serale delle campane, reciti in ginocchio tre volte l'Ave Maria; chi faccia dono di oro, argento, vestiario o altro *caritativum*, sia direttamente sia come legato testamentario; chi preghi per le anime dei defunti sepolti nel cimitero della chiesa o chi inchini il capo o le ginocchia, ogni volta che venga pronunciato il nome di Cristo o della Vergine sua madre. Per tutte queste pie azioni, ciascuno dei dodici vescovi concedeva 40 giorni di «*relaxatio pene*», purché il diocesano (il vescovo di Trento) acconsentisse a questa concessione di indulgenze»; *ibid.*, p. 99. Cfr. anche DELEHAYE, *Les lettres* cit., pp. 11 ss., nonché SEIBOLD, *Sammelindulgenzen* cit., pp. 44 s.

che si verificò un aumento repentino nell'ampiezza delle concessioni: il fatto che la sede romana fosse vieppiù divenuta il "centro" giuridico e dottrinale della *christianitas* ebbe, proprio in virtù delle canonizzazioni e delle indulgenze papali, importanti ripercussioni sulla geografia dei luoghi di culto dell'Occidente. Quand'anche non fosse stato in questione un vero e proprio luogo di culto, comunque, ogni indulgenza papale per la visita d'una chiesa si identificò, nella maggior parte dei casi, con un impulso tendente a indurre una crescita nell'ambito della devozione collettiva, in ragione dell'ulteriore attrattiva rappresentata dalla certezza, per i fedeli, di guadagnare una remissione penitenziale che proveniva dal vertice della Chiesa.

Nel corso della prima metà del XIII secolo, fino al termine del pontificato di Alessandro IV, si assiste a un'accentuazione tutta particolare del culto dei santi, percepibile nell'incremento del numero delle loro festività quali occasioni di remissione, come si può constatare osservando le indulgenze pubblicate dalla cancelleria papale dalla metà del XII secolo agli anni Sessanta del XIII per la visita di chiese, e come confermano altre indicazioni provenienti dall'agiografia, dalla speculazione teologica, dalla liturgia e dai rituali. Dopo un periodo di "collaudo" dello strumento indulgenziale con Gregorio IX, un tale andamento giunse a maturazione alla metà del secolo, con Innocenzo IV, il promotore della ben concertata cerimonia di dedizione della basilica di Assisi, una cerimonia sulla quale avremo modo di ritornare. Nel 1248 questo stesso papa, inoltre, pubblicò una significativa lettera d'indulgenza, la *In sanctorum festivitibus*, destinata a essere reiterata varie volte anche da Alessandro IV, nella cui arenga il papa si ^[227] pronunciava pubblicamente sul culto dei santi e sulle ragioni per le quali esso era saldato alle indulgenze.

L'incremento fu sicuramente molto più modesto per le indulgenze lucrabili in occasione delle dedizioni e consacrazioni. In queste ricorrenze festive veniva tradizionalmente celebrato il giorno in cui era stato sacralizzato un edificio di culto o un altare. Il crescente significato del *dies natalis*, o comunque delle festività legate ai santi, è probabile che additi una modifica d'orientamento sia nella Chiesa e nelle istituzioni ecclesiastiche più coinvolte in questo andamento sia, anche, negli stessi destinatari delle indulgenze: come se l'accento si fosse spostato dalla celebrazione d'una materialità, di un edificio, di uno spazio, quale occasione

di remissione, per appuntarsi via via sul culto degli Uomini di Dio. Gli Ordini mendicanti, soprattutto i Frati Minori, dominarono tale tendenza soprattutto con i loro santi – Francesco, Antonio e, dopo la canonizzazione, Chiara d’Assisi, ma anche Domenico di Caleruega e Pietro martire – e la sostennero con decisione, in modo particolare intorno alla metà del Duecento. Il pontificato di Alessandro IV fu un periodo di gran rilievo per le indulgenze per la visita delle chiese, ed è in questi anni che l’incremento delle concessioni papali per le feste dei santi divenne invero notevole: per le chiese dei Frati Minori, è dato di rilevare una progressione più che geometrica rispetto agli anni di Innocenzo IV. Da Urbano IV ad Onorio IV (1261-1287), invece, si assiste a una netta flessione, quasi un azzeramento, nel numero e nell’entità delle remissioni penitenziali riferite a questo genere d’indulgenze, prima del rinnovato, decisivo e quanto mai massiccio aumento constatabile per il pontificato di Niccolò IV.

Così, le chiese degli Ordini mendicanti contribuirono in modo decisivo a una corposa associazione del culto dei santi alle pratiche indulgenziali, e ciò, di riflesso, partecipò indubbiamente affinché si realizzasse una «“explosion” quantitative du culte des saints», la quale indusse la nascita di rinnovate, e anche nuove, devozioni¹¹. In ragione del pregnante ruolo rivestito in tal senso dall’Ordine dei Frati Minori, è da riflettere su quanto si verificò ad Assisi, sede del centro istituzionale dell’Ordine. La constatazione del singolare intersecarsi di varie cadenze liturgiche, non ultime quelle legate al ciclo dei santi, e indulgenze, [228] ci consentirà di rintracciare una trama, un alveo generale che, plausibilmente, accoglie sia le indulgenze sia la venerazione dei santi sia la liturgia, nonostante le difficoltà cui si è accennato in apertura.

¹¹ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988² (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 241), p. 162 (cfr. anche pp. 249 ss., 388 ss.). Negli ultimi cinque paragrafi si è ritenuto opportuno riferire, con qualche adattamento, le conclusioni cui giungo in *Misericorditer relaxamus* cit., pp. 187-9, con fonti e bibliografia al riguardo.

2. L'esempio di Assisi

Il patrimonio indulgenziale riferito alla basilica di S. Francesco – a parte l'indulgenza per la costruzione della chiesa, la *Recolentes qualiter* del 1228, precedente la canonizzazione – iniziò a costituirsi nel 1230, quando Gregorio IX largì una ricca indulgenza per la traslazione del corpo del santo, con concessioni che variavano a seconda della provenienza dei pellegrini, consimili a quelle contenute in un'indulgenza prevista da Alessandro III per la visita «ad limina apostolorum»¹². Per intes-

¹² Per la *Recolentes qualiter*, cfr. J.H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, I-IV, Romae 1759-1768 (rist. anast. Assisi 1983-1984), I, p. 46; A. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1874-1875, n. 8823, ma con data errata: cfr. R. PACIOCCO, "Sublimia negotia". *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Frati Minori*, Padova 1996 (Centro studi antoniani, 22), pp. 87-88. Per l'indulgenza *Mirificans misericordias suas* del 1230, legata alla traslazione del corpo di s. Francesco, cfr. *ibid.*, pp. 143-144; POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 8556; SBARALEA, *Bullarium cit.*, I, pp. 64-65 (per le indulgenze legate alla basilica riporterò d'ora in poi tra parentesi tonde l'entità della remissione penitenziale computata per il grafico di p. 235; in questo caso, a parte ovviamente l'indulgenza lucrabile solo nel 1230: 1 anno nella ricorrenza della traslazione e 7 giorni seguenti); per ulteriori indicazioni su questa indulgenza e su altre che saranno menzionate, cfr. ID., *Il papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, osservazioni e linee di ricerca (1198-1303)*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 8), pp. 263-341. Sulle indulgenze per l'Ordine dei Frati Minori, si può consultare anche il datato ma ancora utile FR.J. CAMPELO, *De indulgentiis seraphici Ordinis hodie vigentibus. Disquisitio historico-canonica*, Compostellae 1958³. Su pellegrini e pellegrinaggi la bibliografia è ingentissima; oltre che al narrativo J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981 (ed. orig. ingl. 1975), mi limito a rinviare a L. SCHMUGGE, *Pilger (westlicher Bereich)*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München u. Zürich 1993, coll. 2148-2150, con segnalazioni bibliografiche; si veda anche ID., *Die Pilger*, in *Unterwegssein im Mittelalter*, Berlin 1985 (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft, 1), pp. 17-47, nonché ID., *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 64 (1984), pp. 1-83; del pur fondamentale saggio di SCHMUGGE, *Die*

sere a grandi linee la storia – ancora da scrivere – del vertiginoso incremento indulgenziale registratosi ad Assisi, è necessario innanzitutto ricordare che un successivo impulso all'arricchimento e al cumulo delle remissioni qui lucrabili è da ricondurre, escludendo le indulgenze legate alla richiesta di sovvenzioni per la fabbrica [229] della basilica¹³, a Innocenzo IV. Questo pontefice, nel 1252, colmò l'assenza di un'indulgenza per il 4 ottobre, il «dies natalis» del santo, e nel 1253 soggiornò a lungo nella cittadina umbra, proprio mentre veniva organizzata la cerimonia ufficiale della dedicazione della basilica a san Francesco; la cerimonia venne fissata nella domenica precedente l'Ascensione, che in quell'anno coincideva con il 25 maggio, il giorno in cui ricorreva anche la traslazione del corpo del santo, registrata tra le festività «duplicia maiora» nelle *Ordinationes divini officii* di Aimone di Faversham (1244/1247-1251) al pari del «dies natalis» di Francesco¹⁴. Sempre in Assisi, con Alessandro

Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs è necessario individuare un limite: lo studioso, notando che il dispiegamento del traffico organizzato dei pellegrinaggi non è spiegabile senza lo sviluppo della dottrina ecclesiastica penitenziale e delle indulgenze (*ibid.*, pp. 70-71), non considera i santuari collegati ai santi canonizzati nel XIII secolo; ciò lo induce a individuare, in tutta l'Europa di questo secolo, un periodo di stasi nei pellegrinaggi e una diminuzione dell'«entusiasmo collettivo» nei riguardi della *peregrinatio*; i pellegrinaggi sarebbero risorti a nuova vita solo nei secoli XIV e XV, per l'impulso di due fattori: l'ideazione dei pellegrinaggi periodici e la concessione di indulgenze per luoghi di pellegrinaggio (*ibid.*, p. 69).

¹³ *Si populus Israelicus* (11 giugno 1253): POTTHAST, *Regesta* cit., n. 15014; ed. SBARALEA, *Bullarium* cit., I, p. 662; è molto probabilmente collegata a sovvenzioni – perciò non la considero in questa sede – anche la *Si populus Israelicus* (11 giugno 1253) di cui in S. NESSI, *Inventario e regesti dell'Archivio del Sacro Convento d'Assisi*, Padova 1991 (Fonti e studi francescani, III. Inventari, 2), Bollario, n. 96, pubblicata per la festività di Francesco e sette giorni successivi.

¹⁴ Sulle ragioni della mancata pubblicazione di un'indulgenza per la canonizzazione di Francesco, cfr. PACIOCCO, *Il papato e i santi canonizzati* cit., pp. 289-290. Le concessioni indulgenziali di Innocenzo IV cui si fa riferimento sono la *Licet is de* del 13 febbraio 1252 (POTTHAST, *Regesta* cit., n. 14508; SBARALEA, *Bullarium* cit., I, p. 594; 1 anno e 40 giorni nella festa del santo e 15 giorni seguenti) e la *Consecrationes altarium* in del 7 agosto 1254 (POTTHAST, *Regesta* cit., n. 15481; SBARALEA, *Bullarium* cit., I, p. 759; 2 anni e 80 giorni nella domenica precedente l'Ascensione, ricorrenza della dedicazione, fino all'ottava di Pentecoste). Cfr. inoltre S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related*

IV, che dotò di un'indulgenza l'altare di san Stanislao di Cracovia nella basilica¹⁵, di remissioni si sarebbe andato arricchendo di lì a poco anche il nascente santuario clariano, già in concomitanza con la canonizzazione di Chiara del 1255; nel 1260, per la traslazione delle sue spoglie mortali, fissata per la vigilia della festa di san Francesco, una ricca indulgenza si aggiunse alla precedente, e, con Clemente IV, nel 1265, un'ulteriore concessione si saldò sia al tumulo della santa sia, pure, a quello di san Francesco¹⁶.

Una seconda ondata di concessioni investì Assisi con Niccolò IV, francescano e papa per poco più di quattro anni (22 febbraio 1288-4 aprile 1292), durante il cui pontificato il numero delle indulgenze per la visita di chiese aumentò in modo esponenziale in riferimento a Frati Minori e Clarisse, raggiungendo vette non paragonabili, come già si è |230| accennato, nemmeno agli anni di Alessandro IV, e coinvolse in grandi proporzioni le chiese secolari e quelle di altri Ordini religiosi, inclusi i Domenicani, e monastici, in primo luogo i Cistercensi¹⁷. Questo

Documents (1243-1307), Leiden 1963 (*Studia et documenta franciscana*, 1-2), II, p. 350, nonché pp. 140 s., 283, 369; cfr. anche *ibid.*, I, pp. 124 s.

¹⁵ *Ad veneranda sanctorum* del 26 gennaio 1256 (POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 16212; SBARALEA, *Bullarium cit.*, III, p. 111; 100 giorni per la festa del santo e 7 giorni successivi).

¹⁶ *Clara claris preclara* del 19 ottobre 1255 (POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 16069; SBARALEA, *Bullarium cit.*, II, pp. 81-84); *Cum in vigilia* del 9 settembre 1260 (POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 17942; SBARALEA, *Bullarium cit.*, II, p. 407); *Licet is de* del 31 luglio 1265 (POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 19294; SBARALEA, *Bullarium cit.*, III, p. 25). Per l'indulgenza riferita alla basilica di S. Francesco, cfr. *Cum ad promerenda* dell'11 ottobre 1265 (POTTHAST, *Regesta cit.*, n. 19397; SBARALEA, *Bullarium cit.*, III, p. 43; 1 anno e 40 giorni il 4 ottobre e 7 giorni seguenti). Sul culto di Chiara resta fondamentale S.J.P. VAN DIJK, *Il culto di Santa Chiara nel Medioevo*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario (1253-1953)*, Perugia 1954, in part. pp. 155-205.

¹⁷ Come mi è già capitato di annotare, sarebbe il caso di affrontare specificamente il tema delle indulgenze in relazione al pontificato di Niccolò IV anche perché non è da trascurare che proprio durante tale pontificato si collochino, con buona probabilità, i primi falsificati *summaria indulgentiarum* dell'Ordine (cfr. sotto, nota 37); al momento, si può vedere il materiale raccolto e commentato da L.A. SPINA, *Indulgenze alle chiese parrocchiali d'Italia dai registri di Niccolò IV (1288-1292)*, Roma 1980, i cui capitoli I e III sono stati pubblicati in *L'Italia francescana*, 56 (1981), pp. 55-74, pp. 191-214. Su questo pontefice, cfr. A. FRANCHI, *Nicolaus papa IV (1288-1292)*

papa, che tra l'altro ampliò le indulgenze lucrabili nella basilica del Principe degli Apostoli nell'Urbe e in altre importanti chiese cardine romane¹⁸, arricchì infatti il patrimonio indulgenziale della basilica di S. Francesco: pochi mesi dopo la sua elezione, nel settembre del 1288, concesse tre anni e altrettante *quadrigenae* a chi la avesse visitata «*devotionis causa*» nel giorno della festa dell'Assisi e nei sette successivi¹⁹. Dal 1289, poi, con la *Praecelsa gloriosissimi*, tutti i fedeli «penitenti» e «confessi» avrebbero potuto lucrare «*diebus singulis*», ossia tutti i giorni, una remissione penitenziale di un anno e quaranta giorni²⁰. Inoltre, nel 1291, un'ulteriore remissione d'uguale entità andò a cumularsi alle preesistenti in relazione ad altre cadenze festive e alle loro ottave. Nell'ordine offerto dal documento: la Pentecoste; la ricorrenza della traslazione di Francesco; la Natività, l'Assunzione, la Purificazione e l'Annunciazione della Vergine Maria; la festa di Antonio di Padova; infine, e di nuovo, l'anniversario della dedicazione della basilica²¹.

Nel primo anno del suo pontificato, Niccolò IV dichiarò nella *Reducentes ad* che Assisi era troppo piccola – «*Assisii civitas brevi concluditur spatio*»²² – per provvedere alle necessità di tutti i frati che confluivano sia nella basilica che custodiva il corpo di Francesco sia nella chiesa «*extra muros*» di Santa Maria della Porziuncola o degli Angeli, un luogo, quest'ultimo, vieppiù divenuto un ulteriore santuario: come è

(Girolamo d'Ascoli), Ascoli Piceno 1990, e soprattutto *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente*. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV (Ascoli Piceno, 14-17 dicembre 1989), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 1991 (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università degli studi di Perugia, 4). Al momento, per i documenti d'indulgenza di Niccolò IV, si rinvia allo spoglio effettuato da M.G. DEL FUOCO, *Indulgenze papali e Ordini mendicanti: prime note*, in «*Misericorditer relaxamus*» cit., pp. 101-48, in part. pp. 140-6.

¹⁸ E. LANGLOIS, *Les Registres de Nicolas IV*, Paris 1905 (BEFAR. 2. sér.), nn. 652 e 653.

¹⁹ *Ibid.*, n. 625; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 22819; SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, p. 43.

²⁰ LANGLOIS, *Les Registres* cit., n. 866; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 22963; SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, pp. 75-76.

²¹ LANGLOIS, *Les Registres* cit., n. 5320; POTTHAST, *Regesta* cit., n. 23687; SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, pp. 254-255.

²² LANGLOIS, *Les Registres* cit., n. 73; SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, p. 23.

ben noto, in questa chiesa si era andata affermando una celebre indulgenza plenaria²³. Con la Porziuncola – una chiesa d'importanza centrale [231] per la tradizione minoritica: vi era, fra l'altro, morto lo stesso fondatore dell'Ordine –, al pellegrinaggio alla volta di Assisi si aggiungeva una nuova dimensione culturale. La cittadina umbra, già centro di remissione per i penitenti che intendessero qui lucrare il perdono per la pena temporale loro assegnata dal confessore, diveniva grazie alla chiesa di Santa Maria degli Angeli anche un centro di “perdono plenario” e un luogo indulgenziale nel quale sarebbe stato possibile guadagnare la remissione della colpa e della relativa pena nell'aldilà – da scontare in uno «status purgationis», ossia in quello che si andava sempre più configurando come il “Purgatorio” – al di là di ogni ratifica papale e del parere di molti teologi e, molto probabilmente, di quelle che avrebbero potuto essere le “intenzioni” dello stesso Francesco d'Assisi, almeno considerando il percorso ideale dal peccato alla purgazione dell'anima sintetizzato nell'*admonitio* XXIII²⁴.

Anche se nel documento papale appena ricordato non vi è menzione alcuna dell'indulgenza della Porziuncola, è indubbio che ai tempi di Niccolò IV essa aveva già un'ampia risonanza: è sufficiente rammen-

²³ Per un primo orientamento, cfr. R. RUSCONI, *Dal sepolcro di Francesco all'indulgenza della Porziuncola*, in *Francesco d'Assisi. Storia e arte* [Catalogo della mostra di Assisi (Sacro Convento) per la Celebrazione dell'VIII Centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi], Milano 1982, pp. 159-164. Per le discussioni storiografiche e per la bibliografia fondamentale sull'indulgenza della Porziuncola, si veda ora S. BRUFANI, *Il diploma del vescovo Tebaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola*, in *Franciscana*, 2 (2000), pp. 43-136, nonché Id., *Il dossier sull'Indulgenza della Porziuncola*, in *Assisi anno 1300*, a c. di S. BRUFANI, E. MENESTÒ, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002 (Medioevo francescano. Saggi, 6), pp. 209-47.

²⁴ «Fidelis servus et prudens est, qui in omnibus suis offensis non tardat interius punire per contritionem, et exterius per confessionem et operis satisfactionem»: K. ESSER, *Die opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, neue textkritische Edition, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von E. GRAU, Grottaferrata (Romae) 1989 (Spicilegium Bonaventurianum, 13), p. 116. Non mi soffermo a indicare titoli sul tema dell'affermazione del Purgatorio; oltre alle osservazioni di LUIGI PELLEGRINI, *Le indulgenze al di qua e al di là della morte*, in *Misericorditer relaxamus* cit., pp. 5-19, cfr. P. DINZELBACHER, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg-Basel-Wien 1999 (con bibliografia).

tare che attorno agli anni Ottanta del Duecento si colloca la *quaestio* Pietro di Giovanni Olivi in difesa di tale indulgenza²⁵. Le possibilità di affermazione di quest'ultima dovettero probabilmente definirsi nel contesto di un generale rilancio del culto di Francesco – ben descritto da Niccolò da Calvi – progettato negli ultimi anni del pontificato di Innocenzo IV e perseguito con continuità d'intenti da Alessandro IV, il quale, nel 1258, concesse ai Frati Minori, dimoranti o anche solo presenti in Assisi, l'importante privilegio di confessare e ingiungere la penitenza ai pellegrini, indipendentemente dal principio della confessione al «*proprius sacerdos*» sancito dal Lateranense IV²⁶. |232|

Non è un caso che la stagione delle registrazioni agiografiche ufficiali dell'attività taumaturgica riferita al santo di Assisi sia culminata e si sia conclusa alla metà del Duecento con il *Tractatus de miraculis* di Tommaso da Celano²⁷: siamo alla vigilia di una importante integrazione dell'immagine cultuale di Francesco d'Assisi, la cui proposizione

²⁵ Cfr. P. PÉANO, *La "Quaestio fr. Petri Iohannis Olivi" sur l'indulgence de la Portioncule*, in *Archivum franciscanum historicum*, 74 (1981), pp. 33-76.

²⁶ SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., II, pp. 307 s.; *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., p. 245. In FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Porziuncula*, ed. P. SABATIER, Paris 1900, p. 104 (dove tale documento era pubblicato in appendice dal cod. 344 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, un codice sul quale ci soffermeremo in seguito), P. SABATIER concludeva che è «inutile de faire remarquer que cette bulle n'a aucun rapport avec l'indulgence de la Portioncule». Tale privilegio fu, invece, uno dei presupposti del successo di questa indulgenza, e per tale ragione probabilmente fu inserito, con altri documenti e testimonianze, nel *Tractatus* di Francesco Bartoli copiato da Giovanni di Iolo nell'appena menzionato cod. 344 (cfr. *infra*, nota 45).

²⁷ TOMMASO DA CELANO, *Tractatus de miraculis s. Francisci Assisiensis*, in *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Ad Claras Aquas 1926-1941 (*Analecta franciscana*, 10), pp. 269-331; a livello locale è dato di osservare almeno un'ulteriore registrazione dell'attività miracolosa del santo: cfr. *l'instrumentum* potentino di cui in M. BIHL, *De miraculo s. Francisci Potentiae perpetrato an. 1274*, in *Archivum franciscanum historicum*, 21 (1928), pp. 55-61. Per una introduzione all'agiografia francescana del secolo XIII, mi limito a rinviare a E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana. Una introduzione per temi e problemi*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 71-116; per la bibliografia più

agiografica, del resto, aveva fin dagli inizi avuto un rapporto piuttosto contrastato con i miracoli²⁸. Alla fine del pontificato di Niccolò IV, il santo di Assisi si era compiutamente trasformato in un importante “santo del perdono”, che nella sua attività remissoriale e perfino salvifica collaborava – non solo nella basilica di Assisi, ma anche nelle altre chiese dell’Ordine, perché le indulgenze papali si svincolarono dalle chiese principali degli Ordini mendicanti e iniziarono ad investire altre, locali – al fianco della più “potente” santa della misericordia della Cristianità, la Vergine Maria²⁹.

Nella documentazione papale si continuò a tacere per lungo tempo sull’indulgenza della Porziuncola e, ancora nel 1291, a questa chiesa risultava ufficialmente concessa da Niccolò IV solo un’indulgenza – per quanto lucrabile in numerose occasioni – di un anno e quaranta giorni di remissione penitenziale³⁰. Pochi anni dopo, in occasione

recente, si può anche consultare la sintesi di F. URIBE, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d’Assisi*, S. Maria degli Angeli 2002 (Medioevo francescano. Saggi, 7).

²⁸ Già in relazione al *Tractatus* di Tommaso, J. PAUL, *L’image de saint François dans le Traité “de miraculis” de Thomas de Celano*, in *Francesco d’Assisi nella storia (secoli XIII-XIV)*. Atti del primo convegno di studi per l’VIII centenario della nascita di s. Francesco (1182-1982), a cura di S. GIEBEN, Roma 1983, pp. 251-274, p. 260, rimarcava che la fama di Francesco in quanto taumaturgo non poteva essere identificata *tout-court* con la sua fama di santità. Certo, un siffatto percorso dell’immagine di santità del santo fondatore non può essere esteso a tutti i santi minoritici, come mostra, a parte quanto si potrebbe affermare per gli esponenti della “santità minore” francescana, anche il solo caso di Antonio di Padova: ulteriori considerazioni in R. PACIOCCO, “Come ho potuto e con parole improprie”, in ID., F. ACCROCCA, *La leggenda di un santo di nome Francesco*, Milano 1999 (Tau, 9), pp. 15-141, in part. pp. 126-35.

²⁹ PACIOCCO, *Indulgenze papali cit.*, pp. 176-180

³⁰ LANGLOIS, *Les Registres cit.*, n. 5272; C. EUBEL, *Bullarii franciscani epitome*, Ad Claras Aquas 1908, n. 1928. Per il testo, pur solo parzialmente pubblicato, è ancora necessario consultare E.M. GIUSTO – R. POLTICCHIA, *Storia documentata della Porziuncola*, I, S. Maria degli Angeli 1926, pp. 16-17. È di Bonifacio IX, e non di Bonifacio VIII, la *Cupientes igitur*, con la quale ai Domenicani della chiesa di Santa Maria in Gradi di Viterbo fu concessa «illam indulgentiam et remissionem peccatorum (...) quam visitantes ecclesiam S. Marie de Portiuncola, alias de Ange-

[233] del Concilio di Vienne (1311-1312), quando furono anche denunciate le «indiscretae indulgentiae» pronunciate da religiosi, Clemente V aveva inoltre condannato quanti si fossero arrogati la facoltà di liberare le anime dal purgatorio e di accordare una remissione plenaria e un'assoluzione – «ut verbis eorum utamur», si afferma nel dettato conciliare, poi passato nelle *Clementinae* – «dalla pena e dalla colpa»³¹. Intanto, l'indulgenza della Porziuncola, la cui efficacia, ricordata e difesa anche Ubertino da Casale nel suo *Arbor vitae*, aveva fatto il suo ingresso nelle bio-agiografie d'area minoritica, con la *Legenda* di Margherita da Cortona scritta di fra' Giunta Bevignate e con il *Liber* di Angela da Foligno, la cui presenza in Assisi tra il 31 luglio ed il 2 agosto del 1300 si è inclini a ritenere un evento accertato³².

L'intersecarsi delle funzioni liturgiche, in quell'anno 1300, secondo la ricostruzione di uno studioso della santa folignate, sarebbe stata la seguente: la domenica del 31 luglio, celebrazione della messa nella chiesa superiore di S. Francesco, all'altare della Vergine, e il lunedì del 1° agosto, presso l'altare di s. Michele di tale stessa chiesa; nel pomeriggio una processione muoveva da S. Francesco per giungere alla Porziuncola e, infine, qui, il 2 agosto, martedì mattina, era la volta della

lis, extra muros Assisinate primo et secundo diebus Augusti, annuatim quomodolibet consequuntur»; cfr. SBARALEA, *Bullarium franciscanum* cit., IV, p. 568; cfr. *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*, cur. T. RIPOLL - A. BREMOND, Romae 1730, II, p. 67; POTTHAST, *Regesta* cit. /. Nei fatti, l'indulgenza della Porziuncola, implicava un genere di concessione che, secondo il cronista Riccardo da San Germano, avrebbe già ricevuto condanna e cassazione ai tempi di Onorio III nei pressi di Roma, a Saracinesco, ove il clero pare ritenne di detenere la facoltà di largire un'indulgenza che mondava da tutti i peccati, così che l'anima dei fedeli, ottenuta una siffatta indulgenza, sarebbe stata «liscia e monda come un bastone di legno privato della sua cortecchia»: RICCARDO DI S. GERMANO, *Chronica*, ed. C. A. GARUFI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, VII/2, Bologna 1938, p. 123.

³¹ Cfr. *Corpus iuris canonici*, instr. AE. FRIEDBERG, II: *Decretalium collectiones*, Leipzig 1881 (reimpr. Graz 1959), coll. 1186-1187, 1190-1191.

³² Per le fonti e la bibliografia in proposito, cfr. BRUFANI, *Il diploma* cit., pp. 90-94. Brani della *Legenda* di Margherita da Cortona furono ripresi da Francesco Bartoli per compilare il suo *Tractatus*: cfr. FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit., p. 90.

messa «in festo indulgentiae»³³. Era questo il giorno dell'indulgenza, la festa del Perdono, che catalizzava sempre più l'interesse dei fedeli e dello stesso Ordine, e che riuniva nelle celebrazioni sia la basilica del santo sia la Porziuncola, al di là, come già notò Beda Kleinschmidt analizzando i registri delle entrate e delle uscite del convento di S. Francesco, «di qualsiasi contrapposizione, [234] ideale ed istituzionale»³⁴ fra proto-conventuali e zelanti o spirituali che dir si voglia, e come mostra lo stesso rituale dello svolgersi delle funzioni e delle cerimonie nel 1300 e ancora intorno al 1380, in tempi ancora incandescenti dal punto di vista delle scissioni interne all'Ordine, durante i quali si è spesso storiograficamente inclini ad identificare la chiesa di S. Francesco con la roccaforte dei "conventuali" e la Porziuncola-Santa Maria degli Angeli con quella della proto-osservanza³⁵.

Il 1300, l'anno in cui Angela da Foligno si sarebbe recata a Santa Maria degli Angeli, ed anche, per pura coincidenza, quello del Giubileo bonifaziano³⁶. Se volessimo tentare di visualizzare l'imponenza delle remissioni che si era andata accumulando nella cittadina di Assisi, oltre all'indulgenza della Porziuncola-S. Maria degli Angeli, non dovremmo dimenticare il patrimonio indulgenziale della basilica di S. Francesco, alla cui crescita già si è accennato. Computando anche le concessioni di Bonifacio VIII³⁷, il diagramma – riportato dopo questo

³³ M.-J. FERRÉ, *Les principales dates de la vie d'Angèle de Foligno*, in *Revue d'histoire franciscaine*, 2 (1925), pp. 21-33, p. 29; cfr. *Il libro della beata Angela da Foligno (edizione critica)*, ed. L. THIER - A. CALUFETTI, Grottaferrata 1985, pp. 496-497 con nota 14.

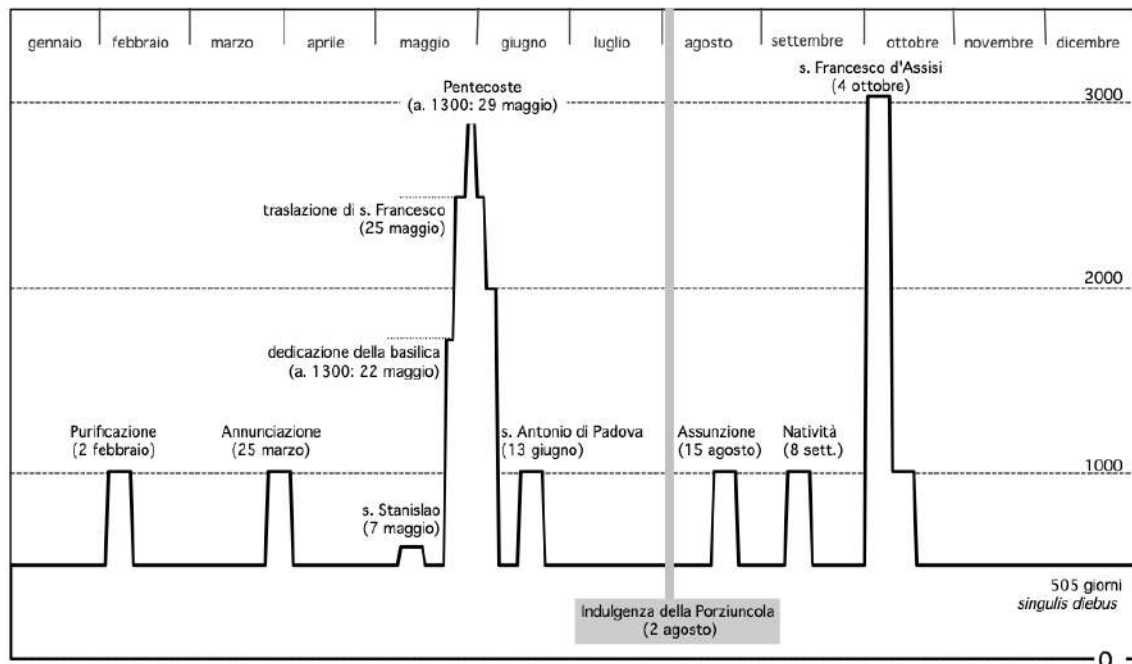
³⁴ BRUFANI, *Il diploma* cit., p. 66; cfr. B. KLEINSCHMIDT, *Zur Geschichte des Portiunkulaablasses*, in *Franziskanische Studien*, 3 (1916), pp. 205-13, p. 208.

³⁵ Si leggano anche le osservazioni di LUIGI PELLEGRINI, *I Frati Minori ad Assisi tra Due e Trecento*, in *Assisi anno 1300* cit., pp. 113-37, nonché, più avanti, l'edizione del "rituale" di Giovanni di Iolo (1380 circa).

³⁶ Su eventuali e possibili problemi d'"interferenza" del Perdono di Assisi con il Giubileo di Bonifacio VIII, cfr. BRUFANI, *Il diploma* cit., pp. 100-3.

³⁷ *Licet is de* (21 gennaio 1296): POTTHAST, *Regesta* cit., n. 24266; ed. SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, p. 380 (100 giorni «singulis diebus»); *Ante thronum divinae* (stessa data): POTTHAST, *Regesta* cit., n. 24265; ed. SBARALEA, *Bullarium* cit., IV, p. 379 (1 anno e 40 giorni nella festa del santo e 7 giorni successivi). Gli altri privilegi computati sono quelli di cui alle note 13, 15, 17. Non sono state prese in considerazione, oltre alle concessioni per la fabbrica della basilica, i privilegi d'indulgenza generali per l'Ordine francescano; per i quali cfr. R. PACIOCCO, *I Frati*

INDULGENZE, CULTO DEI SANTI, LITURGIA



Ammontare delle indulgenze lucrabili ad Assisi nell'anno 1300

paragrafo – delle indulgenze lucrabili in Assisi nel corso del 1300 segna un andamento ricco di concessioni. Le indulgenze, dapprima legate al sepolcro del santo in occasione della traslazione e del «dies natalis» del fondatore dell'Ordine dei Frati Minori, si erano via via distribuite nel corso dell'anno per altre occasioni di culto, innanzitutto mariano. Il grafico registra le punte massime in coincidenza con la somma di remissioni legate, tra il 22 maggio ed il 5 giugno, alla dedicazione della basilica e alla traslazione (con incidenza della festa mobile della Pentecoste, in quell'anno il 29 maggio) e, tra il 4 ed il 19 di ottobre, al «dies natalis» del santo. [235-236]

Minori ed i "summaria indulgentiarum". Cura d'anime e "falsificazioni" tra Due e Trecento, in *Franciscana*, 3 (2002), pp. 119-190 [ora in questo stesso volume, cap. 15], ove si troveranno alcuni ulteriori sviluppi trecenteschi delle indulgenze legati alle falsificazioni di sommari di indulgenze dei Frati Minori.

3. “Intermediazioni” liturgiche

Nella Messa e nell’Ufficio divino la celebrazione della santità aveva un ruolo rilevante, e il Ciclo dei Santi, assieme a quello del Tempo, aveva una sua specificità nella liturgia. La presenza del Santorale, comprendente il Proprio ed il Comune dei santi, si stabilizzò nei messali e nei breviari, sia portatili sia corali, come parte distinta e a sé stante, soprattutto a partire dal XIII secolo. È opinione diffusa – registrata in un’ancora autorevole manuale italiano di *Storia liturgica* – che nel Duecento si assista a un «moltiplicarsi degli Uffici santorali a scapito dell’Ufficio feriale». Le ragioni di siffatta moltiplicazione sono di solito individuate in un argomento che è tra i più ripetuti per spiegare la fortuna del breviario: si sarebbe trattato di inserire ufficiature più concise in ragione della necessità di decurtare e abbreviare l’Ufficio feriale, «notevolmente più lungo»³⁸.

In realtà, il moltiplicarsi degli Uffici santorali è denso di altri significati. È che il potere remissorio dei santi, già concepito e pensato come efficace nei secoli precedenti, trovò un’applicazione proprio nella prassi della promulgazione di indulgenze per i loro giorni festivi. Tale applicazione era tanto confusa e ambigua nella speculazione teologica e nella teoria penitenziale dei secoli XII e XIII, quanto concreta, non solo perché sentita come efficace, come prova il successo riscosso dalle indulgenze in ambito devozionale, ma pure in quanto giuridicamente consolidata. Infatti, dopo il concilio Lateranense IV (1215), alle indulgenze si guardò sempre più come a largizioni “misericordiose” che potevano essere effettuate solo da un vescovo o dal papa per ragioni di giurisdizione e non di ordine sacerdotale³⁹. Mentre nell’*ecclesia militans* si an-

³⁸ M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II: *L’anno liturgico nella storia, nella messa, nell’ufficio*, Milano 1969³ (rist. anastatica: Milano 1998), p. 662 s. Altre indicazioni su culto dei santi e liturgia possono essere rinvenute oltre che nel già citato volume di DUBOIS, LEMAITRE, *Sources et méthodes* cit., pp. 59-102, e nel molto schematico H. AUF DER MAUR, *Feste und Gedanktage der Heiligen*, Regensburg 1994 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 6,1: Feiern in Rhythmus der Zeit II, 1), pp. 65-357.

³⁹ Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., pp. 263-237; *Misericorditer relaxamus* cit., passim.

dava accentuando sempre più il ruolo ordinativo e sacralmente fondante del diritto nella Chiesa – la cui fonte principale nel corso del Duecento s'identificò sempre più nella sede apostolica e nel papa⁴⁰ – le ricorrenze festive dei santi divennero [237] occasione di concessione graziosa di remissioni penitenziali, e le indulgenze legate al culto dei santi si affermarono in quanto declinazioni giuridiche del loro potere intercessorio e remissorio.

Di recente, e molto opportunamente, Emore Paoli ha sottolineato che nel *Liber epilogorum in gesta sanctorum* del domenicano Bartolomeo da Trento, iniziato a scrivere nel 1245, si disvela «in tutta la sua evidenza» una funzione dell'agiografia: essa «diventa uno dei mezzi più semplici ma più efficaci per dimostrare la coincidenza del tempo umano con quello della salvezza operata da Dio non solo a chi è quotidianamente impegnato nell'*opus Dei*, ma anche ai laici, in rapporto ai quali la celebrazione dell'Ufficio si configura come pratica certamente meno usuale»⁴¹. Con le inevitabili trasposizioni legate alla diversità d'argomento – l'agiografia da una parte, le indulgenze dall'altra – il senso di questa affermazione può essere applicato anche alle indulgenze. In

⁴⁰ Per comprendere l'ingresso d'un diritto di vocazione geneticamente universalistico e salvifico nella vita religiosa della Chiesa d'Occidente, rinvio alla lettura di P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995 (Laterza. Collezione storica), in particolare pp. 109-23, 203-22; cfr. anche O. CAPITANI, *Verso un diritto del quotidiano*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 6), pp. 3-29, in part. pp. 10-11. Le osservazioni di M. ASCHERI, *Un ordine giuridico medievale per la realtà odierna?*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 50 (1996), pp. 965-73, riconfermate in ID., *Istituzioni medievali*, Bologna 1999² (un libro nel quale, sia detto per inciso, tutto è istituzione), in part. pp. 30-31, non mi pare riescano a scalfire in alcun modo né il tipo di approccio né l'impianto della magistrale sintesi di P. Grossi.

⁴¹ E. PAOLI, *La santificazione e la celebrazione del tempo: liturgia e agiografia*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 settembre 1997) Spoleto 1998 (Atti dei Convegni del "Centro italiano di studi sul basso Medioevo - Accademia Tudertina" e del "Centro di studi sulla spiritualità medievale". Nuova serie, 11), pp. 213-32, in part. pp. 227 s.

virtù delle remissioni, le cadenze liturgiche legate al culto dei santi venivano di fatto a coincidere, per i laici, con altrettanti momenti di partecipazione, ricompensata per l'occasione con una speciale ministratura di clemenza da parte di una Chiesa giuridicamente identificata con il papa, innanzi tutto, e con i vescovi. Le festività coinvolte erano invero percepite come momenti di *gratia* – a patto per questo termine sia conservata intatta la polisemia del latino medievale – dai fedeli, mentre, nel contempo, le indulgenze andavano assumendo un sempre più imponente aspetto documentario, più atto a esprimere l'essenza giurisdizionalmente primatizia dei concedenti, di contro alla precedentemente più diffusa pratica «vivae oraculo vocis».

Per tornare all'esempio privilegiato in questa sede, si può affermare che il culto liturgico di Francesco non restava chiuso nel convento, come del resto avveniva anche nelle altre chiese minoritiche, perché, come si è accennato, le indulgenze non si vincolarono solo alla chiesa che custodiva il corpo del fondatore, bensì interessarono numerosissime chiese locali⁴². Dalla basilica, secondo il ritmo cadenzato dagli appuntamenti che regolavano la commemorazione della sua santità, il culto del santo si estrinsecava e raggiungeva i fedeli [238] tramite le indulgenze. All'efficacia per molti versi contabilizzabile di queste indulgenze “canoniche” – che coinvolgevano comunque non solo occasioni del santorale «francescane» e pure mariano, ma anche ricorrenze proprie del Ciclo del Tempo, come la Pentecoste – si aggiunse, come si è visto, nella seconda metà del Duecento la diffusa convinzione che, visitando la chiesa della Porziuncola-S. Maria degli Angeli nel secondo giorno del mese di agosto di un qualsiasi anno, sarebbe stato possibile lucrare un'indulgenza plenaria e persino evitare un soggiorno nel Purgatorio. Insita in tale indulgenza, era la possibilità di guadagnare direttamente la salvezza stessa dell'anima, e ciò apriva nella cittadina umbra una ulteriore dimensione del perdono, la quale, benché problematica sul piano dell'“autenticità”, superò man mano il successo del pellegrinaggio legato al solo sepolcro di Francesco d'Assisi. La festa del Perdono plenario, il 2 agosto, la ricorrenza della dedizione della chiesa di S.

⁴² Cfr. sopra, p. 232 con nota 29.

Maria degli Angeli, divenne, via via e sempre più, il centro focale dei pellegrinaggi alla volta di Assisi⁴³.

Del resto, come già altrove mi è parso di notare, la funzione remissoriale e perfino, per così dire, “salvifica” delle indulgenze non può essere assolutizzata e tantomeno scissa da altri “effetti” del culto dei santi, collocabili su piani differenti e più tradizionali, come i miracoli: invero, fedeli s’avviavano in pellegrinaggio non solo per ottenere taumaturgie, bensì per lucrare una remissione penitenziale, quando non addirittura per guadagnare la salvezza dell’anima. Che la dimensione indulgenziale andasse in genere guadagnando terreno è un dato di fatto, anche se Assisi è, con i suoi santuari, una delle novità del Duecento. Presso altre chiese, anche francescane, e in altre zone, le situazioni potevano essere ben differenti, con sottolineature più o meno corpose dell’elemento meramente taumaturgico. A questo processo di specializzazione remissoria e salvifico-indulgenziale del culto dei santi, però, parteciparono non solo i santi ufficiali della Chiesa, ma anche santi francescani locali. In più di un caso, anzi, il loro potere intercessorio riguardò proprio la capacità di cancellare gli stessi peccati, in collegamento con la dottrina del Purgatorio, sempre più in via di affermazione. È sufficiente menzionare due esempi: Corrado di Offida († 1306) e, oltralpe, più tardi e con sfumature differenti e specificamente legate all’indulgenza della Porziuncola, Giacomo *de Porta* († 1360 circa), sepolto a Basilea⁴⁴. [239]

Per avere un’idea del variegato insieme di elementi che concorsero a disegnare rinnovate dinamiche cultuali, possono essere richiamati i contenuti complessivi del *Liber de indulgentia* scritto dall’*armarista* e già padre guardiano della Porziuncola Giovanni di Iolo intorno al 1380.

⁴³ R. RUSCONI, *Dal sepolcro di Francesco all’indulgenza della Porziuncola*, in Francesco d’Assisi. *Storia e arte* [Catalogo della mostra di Assisi, Sacro Convento, per la Celebrazione dell’VIII Centenario della nascita di s. Francesco d’Assisi], Milano 1982, pp. 159-64, in part. pp. 163 s.

⁴⁴ Cfr. PACIOCCO, *Santi e culti* cit., pp. 88-90. Per Giacomo *de Porta*, cfr. *De b. Iacopo de Porta Basileae sepulto*, in appendice alla *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas 1897 (Analecta Franciscana, 3), pp. 617-39. Sulla santità locale francescana, cfr. R. PACIOCCO, *Ordini mendicanti e culto dei santi*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 129-63 [ora in questo volume, cap. 12], con la bibliografia ivi citata.

Il codice doveva essere messo a disposizione nella *libreria publica* del convento di S. Francesco in Assisi, la quale, rispetto alla *secreta*, «aveva un carattere più istituzionale, era una sorta di mostra dell'istituzione, specchio di una solida e coerente consapevolezza culturale»⁴⁵. Si tratta di un vero e proprio “manuale” sulle indulgenze e sui pellegrinaggi in Assisi, nel quale un particolare rilievo acquista l'indulgenza della Porziuncola, pure grazie alla copiatura e all'aggiornamento che qui troviamo realizzati, del *Tractatus* di Francesco Bartoli⁴⁶, nonché alla trascrizione di particolareggiate “istruzioni” inerenti al periodo di più intenso pellegrinaggio alla volta di Assisi, che coincideva con i mesi da maggio ad agosto e culminava nel Perdono.

In questo codice sono ordinati testi e testimonianze di natura agiografica, abbreviature di privilegi d'indulgenza – in parte falsificati e in parte autentici – incasellati in una “contabilità penitenziale”, elenchi di reliquie, nonché testi inframmezzati da Giovanni di Iolo, dai quali si possono ricavare le connessioni tra cadenze liturgiche e indulgenze. Per questa ragione, saranno pubblicate in appendice a questo intervento almeno tali istruzioni. È comunque opportuno rimarcare che è il codice 344 nella sua interezza a descrivere in modo pregnante il punto d'arrivo del culto di Francesco d'Assisi negli anni Ottanta del Trecento, dopo circa centocinquanta anni di permanenze e trasformazioni. Tale punto d'arrivo disegna, collegandoli tutti, un serrato groviglio tra elementi “tradizionali” del culto, come i corpi dei santi e le reliquie (nel caso specifico quelle della basilica di S. Francesco e della chiesa clariana) e altri più nuovi, quali, appunto, le indulgenze⁴⁷. |240|

⁴⁵ Cfr. A. BARTOLI LANGELI, *I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, pp. 283-305, in particolare pp. 283-91 (sulla biblioteca del Sacro convento e sul riordino di essa da parte di Giovanni di Iolo) e p. 288 (la citazione). Poche le notizie biografiche di cui disponiamo su Giovanni: cfr. C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad sacrum conventum Assisiensem*, Assisi 1981 (Il miracolo di Assisi. Collana storico-artistica della basilica e del Sacro Convento di S. Francesco - Assisi, 4), pp. 30 s.

⁴⁶ Cfr. sopra, nota 26.

⁴⁷ Cfr. pp. 241-8.

Appendice

Le “istruzioni” per il pellegrinaggio assisano dal cod. 344
della Biblioteca del Sacro Convento di S. Francesco

Il codice recante il *Liber de indulgentia*, che ho potuto consultare agevolmente grazie all’ospitalità dei padri Conventuali di Assisi e alla grande cortesia e disponibilità del bibliotecario, Pasquale Magro, è conservato nella biblioteca del Sacro Convento con la segnatura numero 344 dell’inventario Mazzantini. Per una descrizione di tale codice e dei suoi contenuti, si rinvia a PACIOCCO, *I Frati Minori* cit., pp. 159-61.

Il testo qui offerto, scritto tra i ff. 58va-64r, fu così descritto da Paul Sabatier in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit., p. CXVI: «notes concernant le calendrier ecclesiastique des frères Mineurs d’Assise pour les mois de mai et de juin d’abord, puis de juillet et d’août. On y trouve longuement exposé le ceremonial des fêtes de l’indulgence». Alcuni brani erano trascritti *ibid.*, pp. CXVII - CXVIII; parziale anche la precedente trascrizione di N. PAPINI, *Storia del Perdono d’Assisi, con documenti e osservazioni*, Firenze 1824, pp. 53-5.

Il **grassetto** indica quanto nel codice è vergato in inchiostro rosso; sono riprodotti nel testo i segni ¶ presenti nel codice; in apparato, con HaF sono indicate le varianti (ad eccezione di quelle ortografiche e delle inversioni) rispetto al calendario dei Frati Minori del 1260 pubblicato da VAN DIJK in *Sources of the Modern Roman Liturgy* cit., pp. 365-76, nel quale non avrebbero potuto essere contemplate – lo segnaliamo ora per non appesantire l’apparato – le annotazioni di indole astronomica e le cadenze liturgiche legate alla Pasqua. Queste ultime sono invece importanti nel calendario qui edito perché connesse alle indulgenze per la festa di Pentecoste (ma si noti che è menzionato anche il termine ultimo per le Rogazioni precedenti l’Ascensione). L’impostazione grafica mira a riprodurre quanto più possibile la disposizione del testo presente nel codice. In apparato, alle note riguardanti il nostro codice è posposta l’indicazione *cod.* I numeri arabi in *grigio corsivo*, riprodotti alla sinistra dei calendari, sono ovviamente assenti nel codice: essi indicano, per comodità del lettore, i giorni dei mesi secondo il computo moderno. |241|

DIMENSIONI DEL PERDONO

Nota quod ideo positi sunt isti duo menses hic, (58vb) scilicet Madius et Iunius, quia in hiis duobus communiter sunt tria festa sollempnia, scilicet **consecrationis ecclesie Sancti Francisci et translatio eius et festum Pentecostes**, in quibus festis Romani pontifices concesserunt magnas indulgentias accedentibus ad ecclesiam predictam. Et quando coniunguntur simul, **scilicet festum consecrationis et translationis vel translationis et Pentecostes**, faciunt magnum numerum indulgentiarum, et propter istas indulgentias populus peregrinorum convenit Assisii in iocundo festo Pentecostes. ¶ Qui ergo vult scire numerum indulgentiarum, videat ubi cadit in mense festum Pentecostes in kalendario, et si translatio vel eius octava intrat vel attingit festum Pentecostes, erit maxima indulgentia. ¶ Consecratio autem ecclesie supradicte ex speciali privilegio domini Innocen(59r)tii pape quarti qui eandem ecclesiam consecravit, semper celebratur in Dominica que antecedit immediate festum Ascensionis Domini, in quo festo est maxima indulgentia.

aureus numerus		KL. Madius habet dies xxxi, luna xxx Nox habet horas viii, dies xvi			
1	xī	b	vi	n	Sanctorum apostolorum Phylippi et Iacobi
2		c	v	o	
3	xix	d	iiii	n	Inventio sancte crucis et sanctorum martyrum Alexandri
4	viii	e	iii	a	
5		f	ii	s	
6	xvi	g	nonas		Sancti Iohannis ante portam latinam
7	v	a	viii	yd	
8		b	vii	yd.	Inventio ^a sancti Michaelis ¶ Sancti Staniz-
9	xiii	c	vi	yd.	lavi episcopi et martyris, canonizatus in Assisio ^b
10	ii	d	v	y	Sanctorum martyrum Gordiani et Epymachi
11		e	iiii	d	
12	x	f	iii	u	Sanctorum martyrum Nerey et Archilei atque Pancratii
13		g	ii	s	
14	xviii	a	Idibus		Sancti Bonifatii martyris
15	vii	b	xvii		kalendas Iunii
16		c	xvi		

^a Apparitio HaF

^b Sancti – Assisio om. HaF

INDULGENZE, CULTO DEI SANTI, LITURGIA

18	III	e	XIII	
19		f	XIII	Sancte Potentiane virginis
20	XII	g	XII	(59v)
21	I	a	XII ^a	kl.
22		b	XI	kl.
23	IX	c	X	kl. Ultimus terminus rogationum
24		d	IX	kl. 242
25	XVII	e	VIII	kl. Translatio sancti Francisci. ¶ Sancti Urbani pape et martyris
26	VI	f	VII	kl. Sancti Eleutherii pape et martyris
27		g	VI	kl. Sancti Iohannis pape et martyris
28	XIII	a	V	kl.
29	III	b	III	kl.
30		c	III	kl. Sancti Felicis pape et martiris
31	XI	d	II	kl. Sancte Petronille virginis
aureus numerus				KL. Iunius habet dies xxx, luna xxix Nox habet horas vi, dies xviii
1		e		
2	XIX	f	III	n Sanctorum martyrum Marcellini et Petri atque Herasmi episcopi
3	VIII	g	III	o
4	XVI	a	II	n.
5	V	b	Nonas	
6		c	VIII	yd. Ultimus terminus Pentecostes
7	XIII	d	VII	yd.
8	II	e	VI	yd.
9		f	V	yd. Sanctorum martyrum Primi et Feliciani
10	X	g	III	yd.
11		a	III	yd.
12	XVIII	b	II	yd.
13	VII	c	Idibus	Sancti Antonii presbyteri et confessoris. Sancti Victorini episcopi et martyris ^b

^a sic!

^b Sancti – martyris om. HaF

DIMENSIONI DEL PERDONO

14		d	XVIII	kalendas Iulii	Solstitium estivale
15	XV	e	XVII	kl. Sanctorum martyrum Viti et Modesti atque Crescentie	
16	III	f	XVI	kl.	
17		g	XV	kl.	Sol in cancro^a
18	XII	a	XIII	kl. Sanctorum martyrum Marchi et Marceliani	
19	I	b	XII	kl. Sanctorum martyrum Gervasii et Protasii	
20		c	XI	kl. Sancti Silverii pape et martyris	
21	IX	d	X	kl.	
22		e	IX	kl. Sancti Paulini episcopi et confessoris	
23	XVII	f	VIII	kl. Vigilia	
24	VI	g	VII	kl. Nativitas sancti Iohannis Baptiste	
25		a	VI	kl.	
26	XIII	b	V	kl. Sanctorum martyrum Iohannis et Pauli	
27	III	c	IV	kl.	
28		d	III	kl. Sancti Leonis papae et confessoris.	Vigilia
29	XI	e	II	kl. Festum^b apostolorum Petri et Pauli	
30		f	I	kl. Commemoratio sancti Pauli	

Nota quod isti duo menses infrascripti, scilicet Iulius et Augustus, ideo ponuntur hic, quia a festo sancti Iacobi apostoli incipiendo et per septem dies |243| sequentes per Fratres Minores in locis sacris Sancti Francisci de Assisio et Sancte Marie de Angelis residentes et illuc undique confluentes fiunt ibidem infrascripte devote sollempnitates, que in predictis duobus mensibus de nigra rubrica describuntur. (60v)

aureus					KL. Iulius habet xxxi, luna xxx
numerus					Nox habet horas viii, dies xvi
1	XIX	g			Octava sancti Iohannis Baptiste
2	VIII	a	VI	n	Sanctorum martyrum Processi et Martiniani
3		b	v	o	
4	XVI	c	III	n	
5	v	d	III	a	

^a cranco cod.

^b Sanctorum HaF

INDULGENZE, CULTO DEI SANTI, LITURGIA

6		e	II	s	Octava apostolorum Petri et Pauli
7	XIII	f			Nonas
8	II	g	VIII	y.	
9		a	VII	y.	
10	X	b	VI	y.	Sanctorum martyrum septem fratrum et Rufine et Secunde virginis et martyris
11		c	V	y	Sancti Pii pape et martyris
12	XVIII	d	III	d	Sanctorum martyrum Naboris et Felicis
13	VII	e	III	u	Sancti Anacleti pape et martyris
14		f	II	s	
15	XV	g			Idus Sanctorum martyrum Quirici et Iulicte
16	III	a	XVII		kalendas Augusti. Canonizatio beati Francisci ^a
17		b	XVI	kl.	Sancti Alexii confessoris
18	XII	c	XV	kl.	Sancte Symphorose. Cum septem filiis suis martyribus
19	I	d	XIII	kl.	
20		e	XIII	kl.	Sancta Margarita virginis et martyris
21	IX	f	XII	kl.	Sancta Praxedis virginis
22		g	XI	kl.	Sancte Marie Magdalene
23	XVII	a	X	kl.	Sancti Apolinaris episcopi et martyris
24	XV	b	IX	kl.	Sancte Cristine virginis et martyris ¶ Vigilia (61r)

In nomine Domini amen. Infrascripti sunt dies, videlicet a festo sancti Iacobi apostoli incipientes et per septem dies sequentes, quos fratres minores observare debent in sacris locis Sancti Francisci de Assisio et Sancte Marie de Angelis sive de Portiuncula residentes et illuc undique confluentes in sancte hedificationis exemplis dandis, in horis canonicis diurnis et nocturnis perseverandis ac etiam missis cantandis seu legendis, in reliquis ostendendis et predicationibus frequentandis,

^a canonizatio – Francisci *om. HaF*; facta Assisii per dominum Gregorium papam nonum, sub anno Domini M°CC°XX°VIII°, in quo die singulis annis sollempniter cantatur missa de beato Francisco in sacro conventu dicti sancti pro sua pia et devota commemoratione *agg. in marg. inf. cod.*

in organis et campanis omnibus sollempniter pulsandis. Ostensiones vero reliquiarum sanctarum et predicationes in dictis sacris locis fieri debent per diversos fratres et predicatores sollempnes per diem sepius, prout numerositas populi et diversitas linguagiorum pio [244] studio ac ipsorum devotio id requirit. Ita tamen quod circa predicationes fratres insistentes maiorem partem faciant de materia sacre indulgentie infrascripte, ad hoc ut christiani populi notitam habeant de beneficiis et gratiis, virtutibus et miraculis in infrascripto sacre indulgentie libro contentis, ac per hoc ut altissimo Deo patre piissimo referant laudes et gratias, qui ^a per merita gloriosissime virginis Marie matris eiusdem ^b et seraphyci viri Francisci patris nostri a Ihesu Christo filio eiusdem Dei domini et salvatoris nostri per eos estiterunt mirabiliter et misericorditer impetratis. ^c

25	¶ predicatio		c	viii	kl.	Sancti Iacobi apostoli et sancti Christofori martyris
26	¶ predicatio	xiii	d	vii	kl.	Sancte Anne matris virginis Marie ^d Sancti Pastoris presbyteri et confessoris
27	¶ predicatio	iii	e	vi	kl.	Sancti Pantaleonis martyris
28	¶ predicationes		f	v	kl.	Sanctorum martyrum Nazarii et Celsi, Victoris et Innocentii (61v)
29	¶ predicationes	vi	g	iiii	kl.	Sancte Marthe virginis ^e Sanctorum martyrum Felicis pape, Simplicii, Faustini et Beatricis
30	¶ predicationes		a	iii	kl.	Sanctorum martyrum Abdon et Senen
31	¶ predicationes	xix	b	ii	kl.	

Hic in prima die Augusti, in quo est festum ad vincule sancti Petri et vigilia dedicationis sive consecrationis supradicte ecclesie

^a que corr. *altra mano. cod.*

^b eiusdem *depenn. altra mano cod.*

^c impetrate corr. *altra mano cod.*

^d Sancte – Marie *om. HaF*

^e Sancte – virginis *om. HaF*

Sancte Marie de Angelis sive de Portiuncula, summo mane in claustro primo supradicti sacri conventus Sancti Francisci vel in alio loco magis apto secundum quod tempus illud requirit, cantatur prima. Qua cantata, immediate sermo sollempnis de materia sacre indulgentie coram tota fratrum ibidem multitudine congregata, ab aliquo episcopo vel generali sive provinciali ministro seu magistro sollempni aut lectore aliquo in ordine famoso recitandus est. ¶ Finito vero sermone, fiat sollempniter a maiori vel ab alio cui ipse duxerit commictendum pro omnibus nostri Ordinis vivis et mortuis benefactoribus pia ac devota commendatio. Postea ex precepto eiusdem maioris vel ab alio ut dictum est, a fratribus ibidem stantibus generalis fiat confessio. Demum ab eodem tam presentibus quam absentibus fratribus ad sacram indulgentiam venientibus, de omnibus peccatis et transgressionibus plenaria et non^a minus grata absolutio. Ita quod unusquisque pro suo modulo ad suum locum revertatur cum mentali iocunditate et spirituali gaudio. ¶ Hiis omnibus rite peractis, statim in dicto primo claustro vel alibi secundum tempus dispositionem ut dictum est, [245] cantetur tertia. Dum vero cantatur parent ibidem se ministri vestibis sacris promissa, qua semper debet cantari ab aliquo episcopo vel alio magno prelato. (62r) Missa autem dicatur de festo, et sollempniter fiant omnia sicut in duplici maiori. Qua completa et sexta cantata, omnes campanelle tam refectorii quam utriusque chori, scilicet inferioribus et superioris ecclesie pulsantur pro prandio, et deinceps usque ad vespervas fratres extra conventum minime exire permittantur. Set infra dictum spatium, quod in omnimoda devotione et regulatione observandum est, ipsi disponere, ordinare et preparare ac etiam de confessione munire se debent, ita quod ad sollempnitatem celeberrime processionis qua in vespervis fieri debet, eundo ad sacram indulgentiam Sancte Marie de Angelis sive de Portiuncula, ut sepe dictum est, corde humili et devoto magnum festum et singulare ac novum gaudium, in qua est thesaurus vite eterne reconditum, celebrant altissimo domino Ihesu Christo, sue virgini matri et seraphico viro Francisco. Et in die sequenti que est pacis et letitie, scilicet festi dedicationis sive consecrationis sacratissime sepedicte ecclesie per septem episcopos in presentia beati Francisci iam facte, vere contriti et confessi et absoluti in ip-

^a *in interl. cod.*

DIMENSIONI DEL PERDONO

sam intrantes remissionem penarum recipient et indulgentiam omnium peccatorum. Hic in presenti reconciliati Deo per gratiam et misericordiam et in futuro mirabiliter coronati atque laureati in celo per gloriam. Amen.^a

Aureus					KL Augustus habet XXXI. luna XXX
numerus					Nox habet horas X, dies vero XIII
1 predicationes	VIII	c			Sancti Petri ad vincula et sanctorum VII fratrum Machabeorum commemoratio ^b
2 dies pacis et letitie	XV	d	III	n	Dedicatio ecclesie Sancte Marie de Angelis sive de Portiuncula iuxta Assisium ^c (62v)

Que dedicatio facta fuit a septem episcopis, videlicet Assisinati, Perusino, Tudertino, Spoletano, Fulginati, Nucerino et Eugubino, in presentia beati Francisci. Et isto eodem die coram omni multitudine populorum ibidem undique congregata, ipse beatus Franciscus et supradicti septem episcopi annuntiaverunt indulgentiam omnium peccatorum data et concessa a domino papa Honorio tertio omnibus vere penitentibus et confessis ad eandem ecclesiam tali die venientibus annuatim.

3	V	e	III	o	Inventio sancti Stepani protomartyris
4		f	II	n.	Sancti Iustini presbyteri et martyris
5	XIII	g	nonas		Festum nivis sancte Marie virginis ^d Sancti Dominici confessoris
6	II	a	VIII	id.	Sanctorum martyrum Syxti, Felicissimi et Agapiti
7		b	VII		Sancti Donati episcopi et martyris
8	X	c	VI		Sanctorum martyrum Cyriaci, Largi et Smaragdi
9		d	V		Sancti Romani martyris
					III lectiones. Vigilia

^a dopo Amen, ✚ (segno di Giovanni di Iolo)

^b Machabeorum commemoratio: ss. Machabeorum mart. HaF

^c Dedicatio – Assisium : S. Stephani pape et mart. HaF

^d Festum – virginis om. HaF

Hic in vigilia sancti Laurentii martyris, in primis vesperis ipsius sancti, incipit indulgentia cappelle Sancte Marie virginis que est in Sancto Damiano in ecclesia superiori prope Assisium, que indulgentia fuit ibi imposita ab illis supradictis episcopis septem. Nam ad instantiam virginis beate Clare consecraverunt et ipsi eandem cappellulam, quam ipsa ad honorem virginis matris Christi et sua devotione construi fecerat, in qua adhuc est illa fenestrula in facie tribune ad manum sinistram iuxta altare, ubi erat eburnea cassula per spatium unius palmi longa et alta, in qua erat et ad(63ra)huc est alia capsulina parvulina de argento, in qua erat corpus Christi quando locutus fuit eidem virgini Clare. Dicitur autem quod papa Alexander quartus ex maxima devotione predictum sanctum Christi corpus comunicavit. Cassule vero in Sancta Clara de Assisio una cum crucifixo qui locutus fuit beato Francisco in Sancti Damiani ecclesia honorifice cum reliquiis sacris reservatum. Et est ibi indulgentia septem annorum scilicet in supradicta cappella Sancte Marie que est in Sancto Damiano, quia quilibet illorum septem episcoporum dedit et concessit annum unum usque ad octavam; sic aperte testificantur sorores domine monasterii Sancte Clare de Assisio. Et hoc manifestissime apparet et per evidentissimam rationem potest demonstrari ibi vera, iuxta et sancta esse supradicta indulgentia, quia postquam prenomina(63rb)ta cappella ab ipsis septem episcopis fuit consecrata et dicta indulgentia in ipsa imposita devotissimus ac peculiarissimus Dei populus civitatis Assisii cum magna devotione, que longum foret enarrare, ad sepedictam cappellulam in dicto tempore annuatim accedere et per vices in die reiteratas accedere minime cessare desistunt. Et quia propter festum sancte Clare et festum Assumptionis, in quibus festis ordo in locis fratrum habet speciales indulgentias et quelibet istarum octavarum intrat in aliam concluditur quod in illa cappellula que est in Sancto Damiano in superiori ecclesia, est maxima indulgentia coniungendo una cum alia et hoc maxime in die Assumptionis et duobus diebus sequentibus. Item post tribunam a parte exteriori ecclesie Sancti Damiani ad manum sini(63va)stram est quedam figura stature beati Francisci intus in pariete per spatium unius palmi protensi ad modum hostioli ad mensuram sui corpusculi depicta, quam mensuram beata virgo Clara existens adhuc in carne cum suis sororibus in monasterio Sancti Damiani reclusa, ut per fratres asseritur, eandem fecit ibidem depingi ad perpetuam memoriam et sue mentis iubilum, et ad devotionem excitandam in corda omnium fidelium. Ad quam figuram tam cives

DIMENSIONI DEL PERDONO

quam peregrini frequenter per anni circulum cum devotione permaxima adorant et reverentia intuentur, et altissimo Deo et domino nostro Ihesu Christo [247] filio eius vota solventes et seraphyco servo suo Francisco hic in presenti per gratiam et in celo premium recepturi per gloriam. Amen. (64r)

10	XVIII	e	III	d	Sancti Laurentii martyris
11	VII	f	III	u	Sancti Ruphyni episcopi et martyris. ^a Sanctorum martyrum Tiburtii et Susanne
12		g	II	s	Sancte Clare virginis
13	XV	a		idus	Sanctorum martyrum Ypoliti et sociorum eius
14	III	b	XIX	kl.	Septembris. Sancti Eusebii confessoris com(memorati)o. Vigilia
15		c	XVIII	kl.	Assumptio beate Marie virginis
16	XII	d	XVII	kl.	
17	I	e	XVI	kl.	Octava sancti Laurentii
18		f	XV	kl.	Sancti Agapiti martyris. Sol in virgine
19	IX	g	XIII	kl.	Sancti Ludovici episcopi et confessoris de Ordine Minorum. Octava. Commemoratio ^b
20		a	XIII	kl.	Sancti Bernardi abbatis et confessoris
21	XVII	b	XII	kl.	Autumpnus oritur
22	VI	c	XI	kl.	Octava Assumptionis. D(uple)x. 31^{us} c Sanctorum martyrum Tymothei, Ypoliti et Simpboriani
23		d	X	kl.	d
24	XIII	e	IX	kl.	Sancti Bartholomei apostoli
25	III	f	VIII	kl.	Sancti Ludovici regis et confessoris e

^a Sancti – martyris *om. HaF*

^b Sancti – Com(memorati)o *om. HaF*

^c D(uple)x. 31^{us} *om. HaF*

^d Vigilia *agg. HaF*

^e Sancti – confessoris *om. HaF*

INDULGENZE, CULTO DEI SANTI, LITURGIA

26		g	VII	kl.	Octava sancti Ludovici. ^a Sancti Zefferini pape et martyris
27	XI	a	VI	kl.	
28	XIX	b	V	kl.	Sancti Augustini episcopi, doctoris et confessoris et sancti Hermetis commemoratio ^b
29		c	IIII	kl.	Decollatio sancti Iohannis baptiste, et sancte Sabine martyris
30	VIII	d	III	kl.	Sanctorum martyrum Felicis et Audacti
31		e	II	kl.	(64va)

^a Octava – Ludovici *om. HaF*

^b com(memorati)o *om. HaF*

I Frati Minori ed i *summaria indulgentiarum*.
Cura d'anime e "falsificazioni" tra Due e Trecento*

Il significato delle indulgenze è ancora gravato dai riverberi delle lontane discussioni innescatesi agli esordi della temperie poi sfociata nella Riforma protestante. Suggestioni sommesse, che giungono da un passato lontano, corrono il rischio di condizionare la comprensione dell'istituto indulgenziale nonché i modi, i tempi e le ragioni del suo vertiginoso sviluppo negli ultimi secoli del medioevo. La storiografia, quanto a temi d'indagine, e le fonti, quanto al loro stato di edizione, sono rimaste sul limitare dei confini stabiliti da opere che, seppur illustri e informate da grande impegno e volontà di completezza, sono gli epigoni storiografici delle antiche polemiche sulla *Ablaßfrage*. Quanto meno per il fatto che, dopo aver tentato di rintracciare le radici – comunque problematiche nell'ambito della dottrina teologica e della disciplina penitenziale – delle indulgenze, hanno inteso indagare il loro svolgersi "oggettivo" nel medioevo, con la dominante preoccupazione di distinguere le concessioni remissoriali autentiche da quelle false¹. |120|

* Per la stesura di questo saggio devo ringraziare l'ospitalità del Sacro Convento e la grande disponibilità del bibliotecario, fr. Pasquale Magro; sono debitore nei riguardi di p. Cesare Cenci per molte preziose indicazioni e per un invito alla ponderazione.

¹ Queste le parole che introducono la ancora fondamentale *Geschichte des Ablasses* di Nikolaus Paulus: «Luthers weltgeschichtlicher Kampf gegen die katholische Kirche begann mit der Bekämpfung des Ablasses. Da aber die Abblaßfrage den Anlaß zu der vom Wittemberger Neuerer hervorgerufenen Kirchenspaltung geboten hat, so ist von jeher diese Frage um Mittelpunkte der polemischen Erörterungen gestanden» (N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Paderborn 1922-1923, I, p. 111); delle false indulgenze l'autore si

I lavori legati all'ultima ricorrenza giubilare non hanno segnato un momento di svolta, perché, se tale ricorrenza ha rappresentato un'occasione per percorrere talora puntualmente le tappe della storia dei Giubilei, essa non è stata colta per tornare a riflettere, più in generale, sulle ragioni dello sviluppo dell'istituto indulgenziale. Del resto, è ovvio che la riflessione sulle indulgenze nel XIII secolo non possa guadagnare una sua pregnanza solo in quanto indagine dei presupposti dell'ultimo Giubileo romano, identificabili nell'indulgenza bonifaziana del 1300. Piuttosto, i due termini, Giubileo e indulgenze duecentesche papali e non, sono da capovolgere, così che queste ultime devono essere capite prima della remissione di Bonifacio VIII e perfino indipendentemente da essa. Se le radici del Giubileo – come quelle di altre indulgenze *sui generis*, incluse l'Indulgenza della Porziuncola e il Perdono celestiniano – sono saldamente avviluppate alla fortuna della prassi indulgenziale duecentesca, tale prassi, di per sé, ebbe una rilevanza di primo piano in tutta la *Christianitas*, in luoghi ben distanti da Roma². |121|

occupa a più riprese; in particolare, *ibid.*, II, pp. 292-338; per una contestualizzazione, cfr. G. Löw, *Indulgenze*, in *Enciclopedia cattolica*, VI, Roma 1951, pp. 1901-7; p. 1906. A quest'ottica troppo rigida sfugge un lavoro che si è occupato delle indulgenze delle chiese di Roma elencate nei *Mirabilia urbis Romae*: cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Römische Ablassfälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts*, in *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (München, 16.-19. September 1986), V: *Fingierte Briefe - Frömmigkeit und Fälschung - Realienfälschungen*, Hannover 1988 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 33. V), pp. 637-58; si veda anche H. BOOCKMANN, *Ablassfälschungen im 15. Jahrhundert*, *ibid.*, pp. 659-68.

² Mi limito a rinviare a pochi titoli, in attesa di bilanci storiografici più globali. Quanto di più significativo si possa leggere sul Giubileo del 1300 è, a mio avviso, ancora A. FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, a cura di A. DE VINCENTIIS, Roma-Bari 1999, ma già nel *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* e *Archivio muratoriano*, 62 (1950), pp. 1-121; cfr. anche A. FRUGONI, *Incontri nel medioevo*, Bologna, 1979 (Nuova collana storica), pp. 73-177. Cfr. inoltre ID., *Il Libro del Giubileo del cardinale Stefaneschi*, ora in ID., *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo Giubileo*, presentazione di CH. FRUGONI, a cura e con introduzione di F. ACCROCCA, Casale Monferrato (AL) 1999. Si può vedere anche A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, in *La storia dei Giubilei, I: 1300-1423*, Firenze 1997, pp. 168-83, nonché, con un taglio più divulgativo, G. PALUMBO, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Torino 1999. Per il

Si può perciò affermare che a proposito delle indulgenze, in un panorama complessivamente dominato dallo scarso interesse a riflettere specificamente su di esse, non si è provveduto, a parte alcune eccezioni, ad avviare né una ricognizione delle fonti inedite né una nuova lettura di quelle edite³. Questo saggio intende proporsi innanzitutto quale contributo in tale direzione. |122|

Perdono celestiniano e l'Indulgenza della Porziuncola, cfr. almeno *Indulgenza nel medioevo* e *perdonanza di papa Celestino*. Atti del II convegno storico internazionale (L'Aquila, 5-6 ottobre 1984), a cura di A. CLEMENTI, L'Aquila 1987 (Convegni celestiniani, 1); S. BRUFANI, *Il diploma del vescovo Tebaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola*, in *Franciscana*, 2 (2000), pp. 43-136, ove la questione è ripercorsa storiograficamente con precisione.

³ Per entrambi gli aspetti, segnalo come eccezioni i seguenti studi (oltre a SCHIMMELPFENNIG, *Römische Ablassfälschungen* cit.): L. SANTIFALLER, *Quellen zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablass- und Reliquienwesens aus schlesischen Archiven*, in *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchiv*, 1 (1948), pp. 20-136; F. NEISKE, *Gebetsgedenken und päpstlicher Ablass. Zur liturgischen Memoria französischer Könige und Grafen im Spätmittelalter*, in *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Hg. von D. GEUENICH, O.G. OEXLE, Göttingen 1994 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), pp. 178-206. Per anni successivi a quelli coinvolti in questo saggio: E. LASLOWSKI, *Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablasswesens*, Breslau 1929 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, 11); J. PRINZ, *Vom mittelalterlichen Ablasswesen in Westfalen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit*, in *Westfälische Forschungen*, 23 (1971), pp. 107-71. Evito di indicare ora altra bibliografia sulle indulgenze: oltre a quanto si trova nelle note di questo saggio, mi sia consentito rinviare ai miei *Il papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, osservazioni e linee di ricerca (1198-1303)*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 8), pp. 263-341; *Indulgenze papali, visita di chiese e santità (1159-1261)*, in "Misericorditer relaxamus". *Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, a cura di LUIGI PELLEGRINI e R. PACIOCCO, in *Studi medievali e moderni*, 1999, n. 1, pp. 149-213; *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona (secoli XIII-XV)*, in *I Francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI* a cura di LUIGI PELLEGRINI e R. PACIOCCO, Cinisello Balsamo (MI) 2000, pp. 84-103; *Indulgenze, culto dei santi, liturgia nei secoli XIII e XIV (con un esempio assisano)*, Atti del IV Convegno dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-

1. Le indulgenze, i Frati Minori

Le indulgenze furono uno dei mezzi d'esercizio della *cura animarum* che più incisivamente riuscì ad attrarre l'attenzione (oltre che la generosità) dei fedeli. Vi troviamo coinvolti, in [123] primo piano, i Frati Minori e le loro chiese: le indulgenze erano divenute un loro importante

28 ottobre 2000), a c. di A. BENVENUTI, M. GARZANITI, Roma 2005, pp. 221-52 [si veda ora in questo stesso volume, cap. 14]; le conclusioni di tali lavori sono riassunte nel paragrafo seguente. Dei privilegi d'indulgenza legati ai Frati Minori si occupa espressamente anche il volume di B. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Im Zusammenhang mit den Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, Paderborn 1927, pp. 62-9, che è però più interessato a individuare le tappe del cammino dei Minori verso l'essenzone e si basa essenzialmente, per i giudizi e le conclusioni sulle indulgenze, su PAULUS, *Geschichte* cit. e ID., *Die Ablässe des Franziskanerordens im Mittelalter*, in *Franziskanische Studien*, 10 (1923), pp. 53-60. Per anni precedenti, cfr. G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster im XII. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. auf Lucius III. (1099-1181)*, Stuttgart 1910 (*Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 65-66), II, soprattutto le pp. 223-33. Annoto qui di sfuggita che pure per il primo privilegio d'indulgenza generale dell'Ordine minoritico – la *Cum ad promerenda* (cfr. sotto, pp. 133 s., con nota 20) – pare valere la precedenza di attivazione dei privilegi papali nell'Ordine domenicano individuata da P.-M. GY, *Le statut ecclésiologique de l'apostolat des Prêcheurs et des Mineurs avant la querelle des Mendicants*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 59 (1975), pp. 79-88. Utili, ma segnati da un'impostazione datata, sono FR. J. CAMPELO, *De indulgentiis seraphici Ordinis hodie vigentibus. Disquisitio historico-canonica*, Compostellae 1958, e P. MOCHEGGIANI, *Collectio indulgentiarum theologicæ, canonice ac historice digesta*, Ad Claras Aquas 1897. Colgo l'occasione per correggere un errore nel mio *Indulgenze papali* cit.; i privilegi di Innocenzo IV *Si populus Israeliticus* (1253), computati per i grafici (ma cfr. anche *ibid.*, p. 157 e passim, nonché p. 200, nn. 202-203) non avrebbero avuto titolo per essere considerati, poiché in essi la lucrabilità dell'indulgenza è condizionata dalla clausola «*manus porrexerint pietatis*»: se ciò influisce poco sulle conclusioni generali, costringe però a esporle in modo più sfumato e circostanziato, come si cercherà di fare in un volume, ora in preparazione, che concluderà il percorso di studio di chi scrive sulle canonizzazioni dei santi e il papato nei secoli centrali del medioevo.

mezzo pastorale, di cui, soprattutto dopo la metà del Duecento, si erano sempre più avvalsi ed appropriati in modo macroscopico: il nuovo “strumento indulgenziale” fu messo talmente a frutto che la stessa agiografia dell’Ordine ne risultò profondamente permeata. Proprio le chiese minoritiche, più di quelle di altre istituzioni ecclesiastiche e monastiche, impressero durante tutta la seconda metà del XIII secolo un rilevante impulso alla pratica indulgenziale. Lo si può constatare anche rammentando che, proprio con l’ausilio delle indulgenze, la basilica di S. Francesco, fondata sul sepolcro del santo, trasformò Assisi in uno dei maggiori centri di pellegrinaggio d’Occidente. Già nel 1261 il pellegrinaggio verso la «gloriosa et pulcerrima et spatiosa» chiesa “centrale” dell’Ordine era equiparata ai pellegrinaggi maggiori di Terra Santa, di Roma e di Santiago di Compostela dall’arcivescovo Federico Visconti in una sua notissima predica pisana. Gli anni Cinquanta del Duecento furono decisivi, con la cerimonia di dedicazione della chiesa al fondatore dei Minori (1253) e con l’ottenimento, dietro richiesta dei frati, del privilegio – nella sostanza una dispensa dalla disposizione del Lateranense IV che vincolava il fedele al *proprius sacerdos* – per i frati sia dimoranti nella basilica sia «undecumque venientes» di ascoltare le confessioni e di ingiungere la penitenza a coloro che «de remotis partibus ad ecclesiam ipsam causa devotionis accesserint» (1258)⁴. |124|

⁴ Per la disposizione del Lateranense IV, cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cur. G. ALBERIGO etc., Bologna 1991, p. 245. Per il privilegio del 1258, cfr. *Bullarium franciscanum*, I-IV, cur. J.H. SBARALEA, Romae 1759-1768 (rist. anast. Assisi 1983-1984); V, cur. C. EUBEL, Romae 1898-904; VI-VII, cur. C. EUBEL, Romae 1902 e 1904 (d’ora in poi BF): II, pp. 307 s. (si veda anche *ibid.*, pp. 287 s.). Su penitenza e confessione, cfr. *Dalla penitenza all’ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 6), nelle cui note si troverà la bibliografia fondamentale sull’argomento. Più specificamente, sulla penitenza rimando al panorama offerto da C. VOGEL, L. HÖDL, *Buße (liturgisch-theologisch)*, in *Lexikon des Mittelalters*, II, München-Zürich 1983, coll. 1123-44: 1130-41. Sono ancora interessanti le pagine sulla *contritio* (necessaria per lucrare l’indulgenza al pari della confessione) di H. FINKE, *Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Eine Kritik seiner “Deutschen Geschichte”*, in *Römische Quartalschrift*, 4. Supplementheft, Rom 1896, pp. 126-36. Cfr. anche M.G. MUZZARELLI, *Penitenze nel Medioevo. Uomini e modelli a*

Nel Duecento, oltre alle chiese minoritiche e – seppur in misura più modesta – domenicane, anche le chiese officiate non da frati mendicanti ebbero la loro esistenza e fortuna incoraggiate da ricche indulgenze papali: anche alcune fra tali chiese si avviarono a divenire dei centri di pellegrinaggio, il cui successo fu più o meno duraturo e intenso. Per ricordare solo alcuni tra gli esempi più eclatanti, è sufficiente menzionare la chiesa di S. Francesco (poi di S. Elisabetta) a Marburg, l'abbazia cistercense di Pontigny che accoglieva il corpo di Edmondo di Abingdon, la cattedrale di Cracovia con le spoglie del vescovo Stanislao e la fondazione premonstratense di S. Vincenzo a Breslau. È che i documenti pontifici d'indulgenza, ambiti e sempre più richiesti, producevano – almeno a partire dal concilio Lateranense IV (1215), cui seguirono le precisazioni apportate dal *Liber extra* di Gregorio IX (1234)⁵ – un perdono sommamente convalidato e ancor più prestigioso rispetto a quello garantito dalle indulgenze episcopali.

Nelle concessioni papali, però, l'entità delle remissioni penitenziali era fissata in modo piuttosto rigido. Complessivamente, pur |125| nel progressivo crescere delle remissioni col trascorrere del tempo, la quantità di pena condonata risultava piuttosto circoscritta e costante talora per decenni, anche oltre la metà del XIII secolo, come si può notare pure dalle indulgenze che i papi largirono per le canonizzazioni dei santi. Al confronto, il panorama delle indulgenze vescovili – ancora tutte da studiare – doveva probabilmente essere più variegato e amplificato, anche in ragione del cumulo delle remissioni che, concesse contemporaneamente da più presuli, spesso affiancavano quelle papali e concorrevano a incrementare il tesoro indulgenziale delle chiese⁶.

confronto, Bologna 1994 (Il mondo medievale. Studi di storia e storiografia. Sezione di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee diretta da O. Capitani, 22), nonché EAD., *Teorie e forme della penitenza in fase di transizione (secoli XI-XIII)*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni* cit., pp. 31-58.

⁵ Cfr. *Conciliarum oecumenicorum decreta* cit., pp. 263-264; *Decretales Gregorii IX*, in *Corpus iuris canonici*, instr. AE. FRIEDBERG, Leipzig 1879-1881² (rist. anast. Graz, 1959), II, p. 888.

⁶ Per le indulgenze vescovili e le questioni connesse, cfr., per ora, PAULUS, *Geschichte* cit., II, pp. 61-72. Ad esempio, nel 1256 il vescovo Giacomo di Rimini concesse un anno e quaranta giorni nel giorno della consacrazione della chiesa minoritica di Mondaino (FO) e nelle feste di tutti i santi di cui erano menzionate

Fondato sulla vieppiù riconosciuta supremazia giurisdizionale e dottrinale della Chiesa di Roma, le indulgenze papali furono uno strumento di primo piano, a fondo utilizzato a livello locale dai Frati Minori per una pastorale che si voleva [126] assolutamente di grande impatto sui fedeli e concorrenziale con quella di altri Ordini religiosi e del clero secolare⁷.

le reliquie nonché di Francesco e della Vergine; a queste si aggiungevano numerose altre indulgenze, per il concorso di altri sette vescovi alla cerimonia: «Venerabiles siquidem Pesauriensis, Fanensis, Senegaliensis, Callensis, Urbiniensis, Synfroniensis, Freretanensis episcopi eandem indulgentiam statuerunt in ipsorum quilibet addens unius anni et XL dierum silicet ad dictum locum annuatim accedentibus in futurum, et diebus et temporibus ante dictis ut robur et memoriam perpetuam obtineant istam presentem paginam fieri iussimus et bulle nostre pendentis munimine roborari» (Ancona, S. Francesco alle Scale, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, pergamena n. 140; per il Trecento, in questo archivio, cfr. le pergamene collocate ai nn. 168, 173, 174, 177; tutti questi documenti sono segnalati in G. PARISCANI, *Regesti di pergamene dell'Archivio dei Frati Minori Conventuali delle Marche*, Ancona 1994). In questo stesso anno, la *Cum ad promerenda* di Alessandro IV largì quaranta giorni a quanti avessero visitato la chiesa dei Minori di Mondaino nelle feste dell'Assunzione, di Francesco, Antonio e Chiara e negli otto successivi: cfr. A. POTHAST, *Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1874-1875 (d'ora in poi P), n. 16618; BF II, p. 174.

⁷ Per un approccio al centralismo papale di questi anni e per la relativa bibliografia, cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996 (Studi superiori NIS, 299), senza dimenticare la recensione di G.M. CANTARELLA in *Studi medievali*, 38 (1997), pp. 791-4. Per collocare le vocazioni centralistiche e universalistiche del papato nella storia pontificia, cfr. l'agile ma preciso (e con una buona appendice bibliografica) B. SCHIMMELPFENNIG, *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*, Darmstadt, 1996⁴. In un'altra prospettiva, cfr. J. MIETHKE, *La teoria della monarchia papale nell'Alto e Basso Medioevo. Mutamenti di funzioni*, in *Il pensiero politico nel basso medioevo*. Antologia di saggi a cura di C. DOLCINI, Bologna 1983 (Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee, 11), pp. 121-56 (tr. it. con aggiornamento delle note di un saggio apparso nella *Historische Zeitschrift* n. 226). Per la pastorale minoritica, cfr. LUIGI PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum"*, in

2. Il *Quia valde* e altri *summaria*

Un frate, forse un tal *Vitus*, ascoltò Giacomo Bianco di Alessandria – *lector* nello *Studium* del convento di Roma e nel 1322 ministro della provincia minoritica genovese – mentre pronunciava «in publica predicatione» un sommario d'indulgenze papali legate all'Ordine dei Minori. Non vi è ragione per dubitare di questa testimonianza, anche perché, per altra via, sono documentabili nessi tra Giacomo e i sommari d'indulgenze. Le sue [127] parole, inoltre, poterono essere considerate autorevoli e degne d'essere registrate per iscritto anche per la sua statura culturale e istituzionale⁸. Così quando fra' Vito trovò nell'*armarius* della sacrestia della chiesa francescana di Bologna un testo consimile a quello che aveva udito, ricordando, lo trascrisse in suo libro⁹.

Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell'VIII Convegno internazionale [della S.I.S.F.] (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 129-67; Id., *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli Ordini mendicanti tra il secolo XIII e il secolo XVI*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*. Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984 (Italia sacra, 35-36), pp. 279-305. Materia di riflessione contengono R. RUSCONI, *I Francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa* cit., pp. 251-309, e il volume *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni* cit.

⁸ Cfr. J.H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum s. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos*, Romae 1908-1936 (Bibliotheca historico-bibliographica, 2-4), II, p. 2; M. MICHALCZYK, *Une compilation parisienne des sources primitives franciscaines*. Paris, Nationale ms. lat. 12707, in *Archivum franciscanum historicum*, 74 (1981), pp. 3-32, 401-55; 76 (1983), pp. 3-97; 76 (1983), p. 71. Giacomo Bianco di Alessandria, al quale Roberto d'Angiò chiese di compendiare e adattare i *Libri naturales et metaphysicales* di Aristotele, è ricordato anche da Mariano da Firenze: cfr. *Compendium chronicarum fratrum Minorum scriptum a patre Mariano de Florentia* [ed. P. TH. DOMENICHELLI], *ibid.*, 1 (1908), pp. 98-107; 2 (1909), pp. 92-107, 305-18, 457-72, 626-41; 3 (1910), pp. 294-309, 700-15; 4 (1911), pp. 122-37, 318-39, 559-87; 3 (1910), p. 300. Per le biblioteche che custodiscono i codici di maggior interesse in questa sede, d'ora in poi farò uso delle seguenti sigle. AsBSC: Assisi, Biblioteca del Sacro Convento. BAV = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. PgBA: Perugia, Biblioteca Augusta. RmBC: Roma, Biblioteca Casanatense. RmBV: Roma, Biblioteca Vallicelliana.

⁹ BAV Vat. Lat. 3049, f. 82v: «Hec scripta repperi ego fr. Vitus in armario sacristie Bononiensis et audivi fratrem lectorem Romanum fratrem Iacobum Album eas

In questa breve vicenda, la predicazione è saldata alle indulgenze tramite un *summarius* nel quale affiorano, come meglio vedremo tra breve, i nomi di Nicola, procuratore francescano presso la curia papale e poi vescovo di Albenga (1292-1309), e di Bonagrazia da San Giovanni in Persiceto, ministro generale dell'Ordine [128] (1270-1283)¹⁰. Il sommario ha qui un uso pratico, concreto, in quanto del testo i frati si avvalgono durante la predicazione per annunciare le remissioni penitenziali lucrabili presso le chiese dei Minori. Le remissioni, relevantissime in importanti ricorrenze festive, sono ingenti pure in ragione d'una semplice visita di una chiesa minoritica «omni die et hora» e anche, seppur meno, del solo ascolto di una predica: il sommario mirava a informare il fedele sul condono della pena che avrebbe potuto guadagnare in quanto destinatario della pastorale francescana e a rinsaldarlo nella certezza – che lo avrebbe poi dovuto accompagnare nei suoi incontri con le cadenze del tempo liturgico, con i luoghi e i predicatori

in publica predicatione pronunciantem». Cfr. anche C. PIANA, *Chartularium Studii Bononiensis S. Francisci (saec. XIII-XVI)*, Ad Claras Aquas 1970 (Analecta franciscana, 11), p. 62* nota 1 (dove è trascritta, con qualche incertezza, questa annotazione, ma non il sommario di cui ci occupiamo, il quale la precede immediatamente: cfr. sotto, nota 11). Il sommario e l'annotazione sono nell'ultimo foglio del codice, contenente un *Commentario* alla *Philosophia naturalis* dello Stagirita di Nicolaus Bonetus (cfr. SBARALEA, *Supplementum et castigatio* cit., II, pp. 269 s.).

¹⁰ Sui procuratori dell'Ordine presso la curia romana l'unico studio riguardante i Frati Minori è l'invecchiato ma ancora utile F.A. BENOFFI, *Dei procuratori generali nella curia romana*, Pesaro 1830; R. VON HECKEL, *Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie im 13. Jahrhundert*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, III, Città del Vaticano 1924 (Studi e testi, 38), pp. 290-321; W. STELZER, *Beiträge zur Geschichte der Kurienprokuratoren an der päpstlichen Kurie im 13. Jahrhundert*, in *Archivum historiae pontificiae*, 8 (1970), pp. 113-38; P. HERDE, "Audientia litterarum contradictarum": *Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1970 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 31-32), I, p. 547 (sub voce «Prokuratoren»). Per Nicola (de Ceva?), si veda BENOFFI, *Dei procuratori* cit., pp. 9 ss., nonché C. EUBEL, *Bullarii franciscani epitome sive summa bullarum*, Ad Claras Aquas 1908, n. 1998; BF IV, p. 317 (*Ad universalis ecclesiae*): cfr. anche E. LANGLOIS, *Les Registres de Nicolas IV*, Paris 1905 (BEFAR. 2. ser.), nn. 6499-6503 (con nota a) e nn. 6608-6610; BF V, p. 613, n. 16.

dell'Ordine dei Frati Minori – di poter lucrare una remissione efficace perché garantita dalla sede apostolica¹¹. |129|

Anche altri indizi legano predicazione e indulgenze¹². Tra l'altro, la largizione delle remissioni da parte dei predicatori può essere colta anche in riferimento a documenti episcopali, oltre che papali: ad esempio, Gerardo vescovo di Fermo (1250-1272) concesse a qualsiasi

¹¹ Questo il testo del sommario: «Dominus frater Nicolaus episcopus Albiganensis frater Minor existens procurator in curia de voluntate Bonagratia (*sic*) fratris generalis ministri, colligens omnia privilegia generalia Ordinis de indulgentia penarum, fecit ea legi in conventu Romano, que continebant VII annos et septem quadragene de indulgentis (*sic*) in festivitibus, et per octavas earum, beate Virginis, beati Francisci, beati Anthoni (*sic*), beate Clare et in consecrationibus ecclesiarum et altarium in locis fratrum Minorum. Que privilegia sunt dominorum pape Innocentii quarti, Nicolai, Alexandri, Gregorii, Urbani et Clementis. Item quicumque visitat ecclesiam Fratrum Minorum singulis diebus per totum annum habet C dies de indulgentia et insuper (*cod.*: super) quando [a]udiunt predicationem habent de indulgentia C dies. Item ubicumque predicant fratres possunt dare de indulgentia scilicet unum [annum et] CXL dies.

¹² Sulla predicazione in genere, su quella degli Ordini mendicanti e più specificamente dei Frati Minori, la bibliografia è ovviamente molto ricca; si rinvia, perciò, solo a *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1994), Spoleto 1995 (Atti dei Convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani. Nuova serie, 5), e al solido volume di LETIZIA PELLEGRINI, *I manoscritti dei Predicatori. I Domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma 1999 (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum. Dissertationes historicae, 26). Per quanto mi risulta, non è stato indagato il nesso tra indulgenze e predicazione; di contro, abbiamo persino “trattati” sulle indulgenze composti da predicatori: uno, di posizioni che parrebbero “rigoriste”, fu scritto da Francesco de Mayronis († dopo il 1328): cfr. C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, Assisi 1981 (Il miracolo di Assisi. Collana storico-artistica della basilica e del sacro convento di S. Francesco - Assisi, 4), n. 627 p = AsBSC Com. 555, ff. 234r-40v; PAULUS, *Geschichte* cit., I, pp. 352-60 (ove sono elencate anche le vecchie edizioni).

predicatore francescano che avesse esercitato *quotiescumque* il suo ufficio a Montegranaro di rimettere quaranta giorni di penitenza¹³. Significativo è poi un *exemplum*, riportato per l'anno 1284 nella *Cronica* di Salimbene de Adam e riferito a un famoso predicatore minoritico d'Olttralpe, Bertoldo di Regensburg (†1272), ove si narra di una nobildonna tedesca che per sei anni lo avrebbe seguito nella speranza di potergli parlare e di lucrare per mezzo di lui un'indulgenza, un solo giorno della quale miracolosamente si rivela essere d'un valore ben superiore rispetto a quello costituito dal peso dei *denarii* che |130| potevano essere contenuti nel piatto di una bilancia¹⁴. Il nesso fra pastorale e indulgenze, anche per il decisivo apporto dei Frati Minori, poté così giungere a sviluppi che – per quanto non ancora indagati a fondo in sede di analisi storica – meritano l'attenzione delle *Clementine*. Queste ultime, approvate da Giovanni XXII nel 1317, nei titoli *De privilegiis et excessibus privilegiatorum* (VII) e *De penitentiis et remissionibus* (IX) accolsero quei provvedimenti del concilio di Vienne (1311-1312) che avevano denunciato e condannato le «indiscrete indulgentie» pronunciate da *religiosi*, e tentato di regolamentare e di porre freno alla preoccupante e già diffusa temperie di abusi che caratterizzava la concessione delle indulgenze a livello locale da parte dei *questores*¹⁵.

In ragione di quanto detto finora sarebbe quanto meno inopportuno escludere che, fra tali *religiosi*, una ben nutrita rappresentanza rimandasse all'Ordine dei Frati Minori, pur non espressamente menzionato. Lo mostrerà anche quanto si può evincere dai sommari di indulgenze.

Non è possibile sapere se a frate Vito sia capitato di sovrapporre il testo rinvenuto nella sacrestia di Bologna al ricordo dei contenuti

¹³ Ancona, S. Francesco alle Scale, Archivio Provinciale dei Frati Minori Conventuali, pergamena n. 16 a (cfr. PARISCIANI, *Regesti cit.*, p. 160 n. 16), nella quale si menziona anche un'ulteriore indulgenza legata alla celebrazione delle messe votive della Vergine presso la chiesa dei Minori di Montegranaro per i *confratres* della «fraternitas beate Marie».

¹⁴ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*. Nuova edizione critica, ed. G. SCALIA, Bari 1966 (Scrittori d'Italia, 66-67), pp. 815 s.

¹⁵ *Corpus iuris canonici cit.*, II, pp. 1186 s., 1190 s.

della predica di Giacomo Bianco da Alessandria. È però certo che l'esemplare bolognese da cui il nostro frate attinse, in quanto risultato d'una scelta finalizzata all'uso per la predicazione, era incompleto rispetto ai contenuti di versioni più ampie del multiforme *summarium* di Nicola procuratore e vescovo minoritico. Il sommario *Quia valde*, come d'ora in poi lo denomineremo, circolò in Italia e Oltralpe in numerose versioni e rimaneggiamenti – anche nelle lingue volgari¹⁶ – di ampiezza variabile, dai quali è improbabile che si [131] possa ricostituire con esattezza lo stadio testuale corrispondente alla diffusione iniziale del sommario.

Per ipotizzare una datazione di massima di tale sommario e delle rielaborazioni cui fu sottoposto, si può ricorrere a un suggerimento cronologico implicito in un gruppo di redazioni che, concordemente, nominano Niccolò IV (1288-1292) quale ultimo pontefice che

¹⁶ Riporto quello che al momento risulta accertato, e rinvio innanzitutto all'adattamento in lingua spagnola di cui in A. LOPEZ, L.M. NUÑEZ, *Descriptio codicum franciscanorum Bibliothecae ecclesiae primatialis Toletanae*, in *Archivo Ibero-americano*, 1 (1914), pp. 367-90, 542-63: pp. 548 s. (Toledo, Biblioteca della chiesa primaziale, foglio di custodia del cod. 13-13, del secolo XIV). Così comincia: «Sepan quantos este escripto oyeren como yo don frey Nicholao, por la gratia de Dios obispo Aburgensis (*sic*), de la Orden de los Frayes Menores, seyendo procurador de la dicha Orden en la corte de Roma, de mandato et voluntat de don frey Buenagratia, ministro general en aquel tiempo, ajunte todos los privilegios de indulgencia que son otorgados de los padres sanctos apostólicos de Roma a todos los amigos y bein fechores de la dicha [Orden et] los fize leer et publicar enel comjenço de los frayes Menores de la dicha çibdad de Roma». E termina: «Estos privjlegios estan escriptos publicamente et firdos en la eglesia de los Frayes Menores de Leon de sobre el ros (*sic*), donde mu[...]rado ala curia Romana». Poi continua: «Estos privjlegios de los padres sanctos apostólicos que se siguen estan publicamente en la puerta». Inoltre, si ha notizia di una redazione in francese (sec. XIV) del sommario, scritto nell'ultimo foglio del codice di Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal, cod. n. 2083, f. 129v: «Veci les indulgence generaulz por toutes l'Ordre des Freires Menours qui contiennent VII ans et VII quairantainnes aus festes et as octaves qui s'ansuient»; H. MARTIN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris 1885-1896, II, pp. 405-406 (cfr. anche PAULUS, *Die Ablässe des Franziskanerordens* cit., p. 53, nota 1). Non sono riuscito a vedere, nonostante le reiterate richieste, elettroniche e non, alla biblioteca in questione: Wigan, Wigan Library, lib. 34.933, f. 61v (mancherebbero, però, i ff. 62-63: cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 314 c).

largi indulgenze alle chiese dell'Ordine: pare così di poter ritenere che un nucleo testuale prossimo agli esordi del sommario, legato al generalato di Bonagrazia, sia stato aggiornato tra il 1292, che è pure l'anno dell'elezione di Nicola a presule di Albenga, e il 1296, l'anno in cui Bonifacio VIII (1294-1303) concesse remissioni che, seppur solo assisane, avrebbero avuto titolo – come vedremo – per essere rammentate nel testo¹⁷. Se questo *summarium* fu il primo a diffondersi [132] ampiamente, è possibile individuarne uno forse precedente, ma che circolò sicuramente meno, poiché la sua tradizione manoscritta è localizzata nell'Italia centrale e rimanda ai Frati Minori di Viterbo¹⁸. Tale sommario è ca-

¹⁷ Cfr. i privilegi di Bonifacio VIII menzionati più avanti, p. 181, nel sommario delle indulgenze della basilica assisana vergato da Giovanni di Iolo (*Ante thronum divine* e *Licet is de*).

¹⁸ Siffatta anticipazione del sommario viterbese non è ostacolata dalla datazione del codice PgBA n. 1046 proposta da F.M. Delorme, ripresa da M. Bigaroni e accettata da A. GATTUCCI (*Dalla "Legenda antiqua sancti Francisci" alla "Compilatio Assiensis": storia di un testo più prezioso che fortunato*, in *Studi medievali*, III s., 20, 1979, pp. 789-870: p. 823), sia perché i sommari furono copiati e rimaneggiati ben oltre la data della loro composizione sia perché, a mio avviso, il senso della suddetta datazione di PgBA n. 1046 – compresa tra il 21 marzo 1310 (*Ex frequentibus* di Clemente V: l'ultimo documento papale presente) e il 6 maggio 1312 (*Exivi de paradiso* di questo stesso papa: il primo documento assente) – dovrebbe essere ripensato. Infatti, tenendo conto delle caratteristiche di scrittura e dei modi di copiatura dei documenti papali (abbreviati e non), pare di trovarsi al cospetto di un davvero importante registro continuamente usato, ritoccato e aggiornato, ma solo, appunto, fino al 21 marzo 1310; quando abbia iniziato a essere scritto, ciò che più ci interessa, lo si potrà sapere solo dopo un'analisi più circostanziata (cui desidero dedicarmi in futuro) di questa parte del codice. È interessante il modo in cui si volle copiare il sommario viterbese fra i privilegi di Niccolò IV, annidandolo con una scrittura minuta nel f. 18vb del codice, dopo un altro e più corretto sommario di indulgenze (PgBA n. 1046, ff. 18va-vb; cfr. la riproduzione, tav. I). Pure un altro sommario di probabile origine marchigiana sarebbe forse da collocare prima di quello di Nicola, perché esso rimanda all'episcopato di Niccolò da Calvi ad Assisi (1250-1273) e al generalato di Bonaventura da Bagnoregio (1257-1273); purtroppo il sommario in questione, scritto su una pergamena già conservata nel convento di Pioraco (MC), non ri-

ratterizzato da una validazione più debole, in quanto poggia su personaggi e, come vedremo subito, circostanze che non rimandano alla “densità” istituzionale evocata dal sommario *Quia valde*: nel sommario viterbese si espone solo la circostanza che per scriverlo sarebbero stati utilizzati i privilegi papali rinvenuti «in sacristia Minorum Fratrum Viterbii», cui si aggiunge – tutt’al più, come avviene in [133] una redazione più amplificata per l’estensione delle indulgenze alle ricorrenze festive della Vergine oltre che dei santi Francesco, Antonio e Chiara – la menzione di un tal *frater* Giovanni, lettore di Sangemini¹⁹.

La premessa validante del sommario *Quia valde* è ben più salda. Non a caso è proprio esso a costituire la parte testualmente più stabile in tutte le redazioni e permane, anche quando il sommario appare più abbreviato, per lo più intatta nella sua sostanza, così che risultano sempre preservati i rinvii alle figure ufficiali dell’Ordine e alla diretta presa visione dei privilegi papali. La premessa intende presentare in questi termini la genesi e l’uso iniziale del testo: il sommario sarebbe stato realizzato in seguito all’ingiunzione del ministro generale Bonagrazia da San Giovanni in Persiceto a Nicola procuratore minoritico presso la curia romana di raccogliere i privilegi d’indulgenza dell’Ordine; quando fu realizzato, il collettore e autore avrebbe preso l’iniziativa di farlo leggere pubblicamente nel convento di Roma, presso il quale esisteva uno *Studium*.

Nel prosieguo, concretizzatosi nella memoria o nelle forme stabilite dagli appunti presi dai frati durante la lettura pubblica, il sommario avrebbe iniziato a circolare. Nella versione che presumiamo essere la più vicina (ma non si sa quanto) a un ipotetico capostipite del testo, il *summarium*, in un vorticare di quantificazioni e di somme in anni e giorni di remissione penitenziale, è fondato sul cumulo delle indulgenze concesse dai papi alle chiese e ai predicatori minoritici fino a Niccolò IV e, soprattutto, sulla decontestualizzazione dei privilegi quanto ai luoghi

sulta al momento rintracciabile; preferisco non pronunciarmi su tale sommario, in quanto risulta noto – grazie a BENOFFI, *Dei procuratori* cit., pp. 9 s. – solo l’inizio: «Ego Nicolaus episcopus Assisiensis existens procurator Ordinis Fratrum Minorum in curia Romana de mandato et voluntate fratris Bonaventurae generalis ministri Ordinis colligens omnia privilegia Romanorum pontificum Ordinis nostri de indulgentiis».

¹⁹ Cfr. oltre, pp. 164 s. (trascrizione del sommario viterbese nelle redazioni del cod. AsBC com. 634 e PgBA n. 1046).

e alle circostanze di concessione. Tra le indulgenze per la visita di chiese ve ne erano anche di non localizzate, lubrabili ovunque. Però, nel corso del Duecento le concessioni di questo tipo, «pro toto Ordine» o «generales» non furono numerose: ricordiamo la *Cum ad promerenda* (con quaranta o cento giorni di remissione penitenziale) pubblicata dal 1255, la *Vite perennis gloria* del 1260 (con cento giorni), la *Loca* |134| *sanctorum omnium* del 1265 (con cento giorni) e, infine, la *Licet is de* e la *Vite perennis gloria* (entrambe con un anno e quaranta giorni), sortite dalla cancelleria papale tra il 1289 e il 1292 la prima e tra il 1289 e il 1291 la seconda²⁰.

Inoltre, le indulgenze legate alle chiese di S. Francesco e di S. Chiara, in Assisi, e di S. Antonio, a Padova, nel sommario divengono lucrabili in tutte le chiese minoritiche, mentre quelle connesse alla predicazione per così dire “straordinaria” (le crociate, la lotta antiereticale)²¹ fluiscono sulla predicazione francescana ordinaria. Direttamente e immediatamente, vengono chiamate in causa gli «omnia privilegia Ordinis de indulgentia peccatorum» e le concessioni particolari e circostanziate vengono trasformate in privilegi generali, validi in tutti i *loci* e per tutte le predicazioni dei Minori.

²⁰ Sulla *Cum ad promerenda*, che coinvolse innanzitutto l'Ordine dei Predicatori, ma che fu ben più diffusa per le chiese minoritiche, cfr. PACIOCCO, *Il papato e i santi canonizzati* cit., p. 316; ID., *Indulgenze papali* cit., p. 178; che la *Cum ad promerenda* fosse un privilegio generale e non un documento reiterato dietro richiesta di singoli conventi lo mostra la grande capillarità degli invii e lo conferma proprio il fatto che essa sia inserita come privilegio generale nelle *abbreviature privilegiorum* dell'Ordine: cfr. ad esempio, AsBSC com. 655, f. 42v; cfr. poi BF II, p. 381 (*Vite perennis gloria*); BF III, p. 44 (*Loca sanctorum omnium*); BF IV, pp. 68 ss. (*Licet is de*), 70 ss. (*Vite perennis gloria*). Per altre indulgenze generali non prese in considerazione in questa sede, cfr. CAMPELO, *De indulgentiis* cit., p. 43. Secondo quanto si evince dall'*inscriptio* dei documenti in questione, solo i privilegi del 1260 e del 1265 sono davvero «pro toto Ordine», mentre gli altri, anche se pubblicati nella stessa forma in un gran numero di originali, conservavano ognuno il particolare indirizzo della singola chiesa francescana cui fu spedito.

²¹ Cfr. le indulgenze legate alla predicazione degli Ordini mendicanti negli elenchi di M. G. DEL FUOCO, *Indulgenze papali e Ordini mendicanti: prime note*, in *Misericorditer relaxamus* cit., pp. 101-48: pp. 129-32.

Del resto, quanto avviene nel sommario si iscriveva in una tendenza già avvertibile nelle stesse raccolte di privilegi dei frati²². Infatti, il nucleo iniziale [135] di un registro in tredici capitoli dei documenti papali della provincia minoritica d'Austria – poi continuamente aggiornato e infine dotato di un indice generale, ma che fu scritto «quoniam confusio scriptorum tam est memorie quam intelligentie inimica» e che si sofferma sulle indulgenze concesse fino a Urbano IV (1261-1264) – reca questa annotazione subito dopo l'inizio del dodicesimo e penultimo capitolo, dedicato a «le indulgenze e le remissioni dei benefattori e dei visitatori dei luoghi dei frati»:

²² Per il periodo precedente l'invenzione della stampa, gli studi sulle raccolte di privilegi dei Frati Minori (al pari di quelli relativi alle *abbreviationes privilegiorum*), che si potrebbero forse definire come le prime raccolte strettamente e praticamente giuridiche dell'Ordine, sono carenti. Furono certamente molti i codici contenenti siffatti strumenti della vita istituzionale religiosa, i quali ebbero finalità profondamente differenti rispetto ai sommari d'indulgenze. Potrebbero essere rintracciati mediante uno spoglio sistematico dei cataloghi di manoscritti: mi limito qui a elencare i codici che ho incontrato per la stesura di questo saggio. – AsBSC, com. 655, ff. 2r-43v (un'interessante *abbreviatura*, di provenienza marchigiana; cfr. anche CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 365 b). – BAV Vat. Ottob. Lat. 15 (cfr. la nota 23). – Napoli, Biblioteca Nazionale, VI D 2 (di provenienza austriaca, cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 168 g). – PgBA n. 310: è un codice cartaceo, di chiara impronta giuridica, della seconda metà del XV secolo, ad uso dei frati Osservanti; è descritto da G. MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, V, Forlì 1895, p. 115 n. 310 (E. 58) come «una pregevole raccolta di bolle, decreti, riformanze, regole, costituzioni riguardanti i frati di s. Francesco e le monache di s. Chiara cominciando dalla bolla di Onorio III»; il copista ebbe probabilmente come modello, almeno per alcune parti del suo lavoro, PgBA n. 1046. – PgBA n. 1046 (cfr. sopra, nota 18). – RmBC ms. 1315 (B III 25): contiene due fascicoli di provenienza certamente differente rispetto al resto del codice, con trascrizioni di privilegi papali per i Minori, e non ultimati. – Siena, Convento di S. Bernardino, cod. 20 (cfr. C. CENCI, *Privilegi e costituzioni in un codice dell'Osservanza di Siena*, in *Archivum franciscanum historicum*, 77, 1984, pp. 67-80). – Nella Biblioteca Casanatense di Roma era andato smarrito, come risulta dalle *Concordanze* fra vecchie e nuove segnature, un altro codice così descritto nell'indice ottocentesco dei manoscritti: «Privilegia varia FF. PP. et Minoribus concessa quae tamen utinam etiam vigerent Exiit., c. II 2».

nota de subscriptis indulgenciis quod, licet littere sint locales, gratis tamen creditur generales et habentur in singulis domibus istius provincie²³. |136|

Così, parrebbe che le decontestualizzazioni e le conseguenti amplificazioni dei privilegi, oltre che insite nella volontà di “falsificare”, consistente nell’inclinazione a concepire tutti i privilegi indifferente-

²³ BAV Ottob. Lat. 15, ff. 264r-43v: per le citazioni, rispettivamente, ff. 264r, 295v. Su questo codice cfr. F. EHRLE, *Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, in *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 6 (1892), pp. 1-138: pp. 74-75. Così continua il capitolo «De indulgenciis et remissionibus» (ff. 296r-7v): «Quod porrigentibus fratribus elemosinam remittuntur quadraginta dies. Innocencius III^{us} universis Christi fidelibus. Quoniam ut ait apostolus etc. Sane dilecti filii ministri et fratres Ordinis Fratrum Minorum de Vienna etc. Datum idus maii pontificatus nostri anno (in questa nota: p.n.a.) III^o. Quod in die consecrationis et anniversario dedicationis ecclesie et in festivitibus sanctorum Francisci, Anthonii et Clare et per VIII dies sequentes et in festivitibus quorum altaria sunt in locis fratrum, loca ipsa visitantibus C dies de iniuncta sibi penitentia misericorditer relaxantur. Alexander III^{us} gwardiano et fratribus Ordinis fratrum Minorum de Vienna. Sanctorum meritis inclita etc. centum dies etc. Datum II^o iunii p.n.a. III^o. Item aliud de eodem. Alexander III^{us} ministro et fratribus Ordinis Fratrum Minorum Wienne. Cum ad promerenda sempiterna gaudia etc., centum dies etc. Datum V idus iulii p.n.a. secundo. Quod fratres predicantes crucem in subsidium terre sancte eandem accipiunt veniam peccatorum et privilegia atque emunitates (sic) que conceduntur Terre Sancte succurrentibus. Urbanus III^{us} predicatoribus verbi crucis. Pro terre sancte subsidio etc. Datum idus maii p.n.a. primo. Quod visitantibus loca fratrum in dedicationibus ad VIII dies et festivitibus beate Virginis, sanctorum Francisci, Anthonii et Clare at patronorum centum dies indulgencie consecuntur. Clemens episcopus etc. generali ac provincialibus ministris et universis fratribus Ordinis Fratrum Minorum. Loca sanctorum omnium pia et pro vita (sic per provvida) devotione etc. centum dies etc. Datum V idus octobris p.n.a. primo. Confirmatoria privilegiorum et indulgentiarum litterarum Romanorum pontificum. Alexander III^{us} ministro generali et universis fratribus Ordinis fratrum Minorum. Quia ordine vestrum etc. Datum V kalendas februariorum p.n.a. secundo». Per l’individuazione dei documenti sopra riportati, cfr. gli elenchi di documenti papali in *Misericorditer relaxamus* cit., pp. 133-9, 197-203.

mente come applicabili ovunque, possano essere state quanto meno facilitate, in assenza di un solido argine normativo, dall'ambiguità che connotava la dialettica tra concessioni locali e concessioni generali²⁴: come *gratuitamente* si crede che i |137| documenti pontifici per i Frati Minori di Vienna valgano per ogni *domus* della provincia religiosa d'Austria, perché non ritenere che i privilegi papali d'indulgenza assisani o padovani possano essere utilizzati in tutte le chiese minoritiche?

È interessante che l'elezione a pontefice di un frate minore, Girolamo Masci, coincida con l'inizio di un altro periodo importante della storia delle indulgenze: «l'attività di concessioni di indulgenze di Niccolò IV non ha precedenti»²⁵. Il suo pontificato, tra l'altro, segnò un ulteriore discostarsi dalla moderazione – per lo più interrotta solamente in casi di rilievo – dei papi della prima metà del secolo XIII in materia di indulgenze. Come ci consentono di constatare i registri papali, i quali mai come in

²⁴ In estrema sintesi, cfr. G. TAMBURRINO, *Privilegi dei religiosi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Roma, 1983, coll. 866-73; si leggano le osservazioni di R.H. HELMHOLZ, *The Spirit of Classical Canon Law*, Athens GA - London 1996, pp. 331-4, con il rinvio al tit. *De privilegiis*, n. 9, di HENRICUS DE SEGUSIO, *Summa una cum summariis et adnotationibus Nicolai Superantii*, Lyon 1537 (rist. anast. Aalen, 1962): cfr. in particolare *ibid.*, ff. 262v-4v. Non affronto quanto risulta dai trattati «*de privilegiis*» presenti in molte *summae dictaminis* del XIII secolo: esemplificativamente, cfr. L. ROCKINGER, *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, München 1863 (Quellen und Erörterungen zur Bayerischen und deutschen Geschichte, 9) (rist. anast. New York 1961), pp. 197 ss., 215 ss., 375 ss. e, soprattutto, 780 ss., ove si può leggere un «*De modo prosandi*» scritto dopo la pubblicazione del *Liber extra* (1234). Non entro nemmeno nel merito delle discussioni sullo stato di privilegiamento dei Mendicanti alla metà del Duecento, sebbene vi sarebbe molto da dire: mi limito a rinviare a K. PENNINGTON, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia 1984, pp. 186-189; PACIOCCO, *Indulgenze papali cit.*, p. 178.

²⁵ L.A. SPINA, *Indulgenze alle chiese parrocchiali d'Italia dai registri di Niccolò IV (1288-1292)*, Roma 1980, tesi in Teologia presso la Pontificia Università Lateranense; i capitoli I e III sono stati pubblicati in *L'Italia francescana*, 56 (1981), pp. 55-74, 191-214: p. 213 (la citazione nel testo). Su questo pontefice, cfr. *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente e Occidente*. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV (Ascoli Piceno, 14-17 dicembre 1989), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 1991 (Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università degli Studi di Perugia, 4).

questi anni accolsero un così alto numero di indulgenze, le remissioni che coinvolsero le chiese dei Minori (e delle Clarisse) furono davvero numerosissime, molte di più di quelle che interessarono gli altri Ordini religiosi²⁶. Proprio il pontificato di Niccolò IV [138] può essere ritenuto il periodo di gestazione ideale dei nostri sommari d'indulgenze, quanto meno perché la scrittura di essi, di per sé incoraggiata dalle esigenze pastorali e da un'intensa e poco regolamentata prassi indulgenziale, non dovette porsi come troppo problematica in una siffatta temperie, così favorevole alle indulgenze, che promanava dal vertice della Chiesa.

3. Lo pseudo-privilegio *Filiationi vestre*

Come si è visto, il grado di amplificazione riscontrabile nei sommari è d'ausilio per confermarne le pur approssimative datazioni. In linea di massima, maggiore è l'amplificazione, più tarda è la data di composizione o di revisione del sommario. È possibile osservare la progressiva crescita delle remissioni nei sommari, anche limitando l'analisi a quanto di più macroscopico e senza smarrirsi troppo nei computi²⁷.

Il compilatore del sommario viterbese, più che trasformare i privilegi particolari in generali, aumentò la misura delle remissioni riconducibili a privilegi effettivamente pubblicati (seppur non necessariamente in riferimento alla chiesa francescana di Viterbo) e alla fine espose l'amplificazione più palese – inerente la ricorrenza della dedizione della chiesa: «Item per diversa privilegia in festo dedicationis est indulgentia VII annorum et VII quadragenarum per VIII dies sequentes»²⁸ – con la probabile intenzione di ricondurre nell'alveo delle concessioni papali l'usuale cumulo delle concessioni episcopali occasionato dalle dedizioni di chiese (non, però, dalle loro ricorrenze!)²⁹. [139]

²⁶ Al momento, per i documenti d'indulgenza di Niccolò IV, si rinvia al primo spoglio effettuato in DEL FUOCO, *Indulgenze papali* cit., pp. 140-146. L'iter seguito da un documento d'indulgenza durante questo pontificato è descritto in Francesco d'Assisi. *Documenti e archivi, codici e biblioteche, miniature*, Milano 1982, n. 5, pp. 19-21.

²⁷ Per una visualizzazione delle amplificazioni, cfr. i grafici alle pp. 188 s.

²⁸ Cfr. più avanti, p. 165.

²⁹ Oltre a quanto si dirà nel testo, a proposito della misura di sette anni (cfr. anche J. SCHMID, *Zahlensymbolik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, Freiburg 1965², coll. 1303-5) si rammenti che per le dedizioni delle chiese il concilio

Nel sommario *Quia valde* si muoveva da quest'ultima misura, raggiunta in conclusione dal sommario viterbese, per forzare le circostanze in basse alle quali le indulgenze potevano essere lucrate: i privilegi, «facta computatione», avrebbero consentito ai fedeli di lucrare «VII annos et quadragenas» nell'anniversario della consacrazione di altari, nonché delle feste della Vergine, di Francesco, Antonio e Chiara, e non solo per la ricorrenza della dedicazione delle singole chiese. Nel primo sommario e, in modo più dilatato, nel secondo, lo scopo che si volle raggiungere fu quello di consentire ai fedeli di lucrare con la sola visita della chiesa il condono della penitenza prevista per colpe gravi di vario genere, aumentando così la “funzionalità” delle indulgenze nelle chiese minoritiche locali. Infatti, la misura di sette anni di penitenza sommata con sette *karene* – o *quadragene*, ossia con sette periodi di quaranta giorni di serrata penitenza corporale, a pane e acqua – prevista al termine del sommario viterbese e all'inizio del *Quia valde*, oltre a richiamare il settennale periodo di penitenza che fin dall'alto medioevo rappresentava la pena canonica per l'omicidio volontario, corrisponde an-

Lateranense IV e il *Liber extra* avevano stabilito che l'indulgenza non dovesse superare un anno di remissione penitenziale, «sive ab uno solo si ve a pluribus episcopis dedicetur» (cfr. sopra, nota 5); ciò non impedì che ognuno dei vescovi ne potesse concedere una che non superasse tali limiti: così, con la presenza di sette vescovi era garantita la possibilità di concedere una remissione che superava i sette anni. Non è difficoltoso rintracciare esempi in ambito francescano che rinviano a sette vescovi o sette anni di remissione: nel 1256, per la consacrazione della chiesa di Mondaino (cfr. sopra, nota 6), oltre al vescovo di Rimini sette erano stati i presuli che avevano preso parte alla cerimonia e concesso, ognuno, un anno e quaranta giorni di remissione; si ricordi pure che in numero uguale furono anche i vescovi i quali, secondo la tradizione minoritica registrata nel diploma del vescovo Tebaldo di Assisi del 1310, avrebbero partecipato alla consacrazione della chiesa di S. Maria degli Angeli (cfr. BRUFANI, *Il diploma* cit., p. 132); inoltre, la seconda indulgenza per la canonizzazione di Ludovico di Tolosa concessa da Giovanni XXII nel 1317 fu di sette anni e sette *quadragene* (cfr. oltre, nota 33): potrebbe essere un riconoscimento locale della “pratica” indulgenziale attestata nei sommari di indulgenze per la chiesa dei Minori di Marsiglia, in una contingenza eccezionale.

che – come ci informa Alano da Lilla [140] (†1202) nel suo *Liber penitentialis*³⁰ – al tempo di espiazione che alla fine del XII secolo era per consuetudine assegnato al peccatore per i «crimina maiora»³¹.

³⁰ «Hinc quoque ecclesiasticae consuetudinis iura statuunt, ut maiorum criminum poenitentia, annorum septem spatio concludatur»; poco prima si era così interrogato: «quare sub septenario numero frequentius poenitentiae iniungantur»; PL CCX, coll. 279-304: 298 e 295.

³¹ Come ha notato H. DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles 1928, pp. 4-6, già nel *Penitenziale* di Teodoro di Canterbury (VII secolo) si affermava che «si quis pro ultione propinqui homini occiderit, poeniteat sicut homicida VII vel X annos» (cfr. H.J. SCHMITZ, *Die Büssbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, I, Mainz 1883, p. 526); il concilio di Tribur dell'895 prevedeva una *karena* e sette anni di penitenza (cfr. *Capitularia regum Francorum*, hg. von A. BORETIUS, V. KRAUSE, Hannoverae 1890-1897 [Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II], II/ 2, pp. 242-246); la compilazione canonica di Burcardo di Worms (inizio del sec. XI, PL CXL, coll. 537-1058: 763-6) mostra che «il sistema è ancora in vigore». Si aggiunga almeno quanto si legge nel *Liber penitentialis* di Alano da Lilla a proposito dell'omicidio volontario: «Legitur in poenitentialibus quod si quis homicidium fecerit voluntate (!) (...) quadraginta dies poeniteat continuos, quod vulgus karenam vocat (...) et septem annos sequentes sic observans» (PL CCX, col. 294) e in particolare – perché opera composta tra il 1225 e il 1227 e poi revisionata e adattata alle *Decretales* gregoriane tra il 1235 e il 1236 – RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de paenitentia*, cur. X. OCHOA, A. DIEZ, Roma 1976 (Universa bibliotheca iuris, 1), col. 843: «Ut ergo scias qualiter debeat procedere arbitrium sacerdotis, nota quod regulariter pro periurio, adulterio, fornicatione, homicidio volontario et ceteris criminalibus vitiis septennis paenitentia est imponenda». Un panorama generale alla voce *Verbrechen* (di vari autori) in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, München u. Zürich 1997, coll. 1485-94 (cfr. anche *Strafe, Strafrecht*, *ibid.*, coll. 196-206). Seppur necessariamente contratto in relazione al periodo medievale e alle indulgenze Due e Trecentesche, si può vedere anche il volume di E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000, pp. 111-136; dispiace che all'autrice di questo bel libro sia forse sfuggito il senso stesso del diritto medievale, dal quale pur prende, necessariamente, l'abbrivio il volume: nessun confronto vi si rinviene con quella che mi pare essere la prospettiva più significativa e fondante; cfr. O. CAPITANI, *Verso un diritto del quotidiano*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni cit.*, pp. 9 s. (con rinvio a Paolo Grossi); più

Nel *Quia valde*, alle indulgenze di sette anni e sette *karene* se ne aggiungevano altre «ad maiorem declarationem», regolamentate [141] da un'articolata casistica, ritagliata sulle varie occasioni di remissione e culminante nella maggior indulgenza lucrabile, la più ampia di tutte perché risultato di una singolare coincidenza: «notandum diligenter quod aliquando omnes predictae indulgentiae possunt occurrere simul et tunc est indulgentia maxima scilicet XII annorum et CCLXXXII dierum»³². In una delle redazioni del sommario detto *Filiationi vestre* – di cui ci si occuperà fra breve – l'indulgenza *maxima* viene quasi raggiunta in apertura: dieci anni e sei *karene*. Si trattava di un aumento che, in fondo, poteva essere approssimativamente giustificato – a parte la decontestualizzazione della concessione, legata alla chiesa dei Minori di Marsiglia – dalla nuova menzione della festa di Ludovico di Tolosa, una festività che aveva comportato un ulteriore ampliamento nel panorama delle indulgenze per le canonizzazioni³³. In questione, però, era soprattutto la progressiva e generale espansione delle remissioni, che ebbe agio di svilupparsi – oltre che per la questione dell'applicabilità delle indulgenze ai defunti³⁴ – per necessità

generale, cfr. S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe 1960 (Wimmer Lecture, 10).

³² Si veda più avanti, p. 169.

³³ Cfr. oltre, pp. 174 s. Per la canonizzazione, secondo il Cerimoniale dello Stefaneschi (*ordo XIV*), scritto prima che la cerimonia del 7 aprile 1317 avesse luogo, la remissione sarebbe stata di un anno e quaranta giorni: cfr. M. DYKMANS, *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance*, II: *De Rome en Avignon ou le cérémonial de Jacques Stefaneschi*, Bruxelles-Rome 1981 (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, 25), pp. 224 e 459. Nel documento di canonizzazione del 7 aprile, invece, si prevedeva una remissione di due anni e due *quadrage* (*Sol oriens in mundo*: BF V, n. 257, pp. 111-4), poi ulteriormente aumentata a sette anni e sette *quadrage* per il solo giorno della festa, il 9 agosto (*In coelesti patria*: BF V, n. 258, pp. 114 s.). Quest'ultima indulgenza è solitamente trascurata da quanti si sono occupati del culto di Ludovico d'Angiò, a cominciare da M.R. TOYNBEE, *Saint Louis of Toulouse and the Process of Canonization in the Fourteenth Century*, Manchester 1929 (rist. Farnborough 1966).

³⁴ Trattare anche, per Due e Trecento, dell'applicabilità delle indulgenze ai defunti, del Purgatorio e della sua affermazione in rapporto alle indulgenze – come avrebbero richiesto, fra l'altro, alcuni sviluppi dell'agiografia francescana (cfr. PACIOCCO, *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona cit.*, pp. 88 s. [ora in questo stesso volume, cap. 11] – condurrebbe troppo lontano. Per una ricca (ma apologetica)

intrinseca al sistema dei |142| delitti e delle pene: la durata della penitenza è «proporzionata ai delitti e le sanzioni si addizionano; gli anni di penitenza si aggiungono agli anni, e una lunga vita non è spesso sufficiente ad estinguere il debito contratto»³⁵.

La propagazione di indulgenze simili a quelle dichiarate nel sommario *Quia valde* (o la loro precedente diffusione nella prassi pastorale) sortì i suoi effetti, ma indusse pure delle reazioni. Le possiamo sia intravedere nella già incontrata condanna delle «indiscrete indulgentie» nel concilio di Vienne sia individuare in interventi papali, questa volta riguardanti |143| problemi specifici e locali, come nel caso delle indulgenze di cento giorni che si ritenevano legate, per largizione pontificia, alla predicazione francescana.

Nel 1336 Benedetto XII prese posizione contro la predicazione del frate minore Berengario *Durandi*, il quale

visione d'insieme, cfr. A. MICHEL, *Purgatoire*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, Paris 1936, coll. 1163-326; si veda poi LUIGI PELLEGRINI, *Le indulgenze al di qua e al di là della morte*, in *Misericorditer relaxamus* cit., pp. 5-19, con precisazioni a J. Le GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino 1981 (Biblioteca di cultura storica, 147) (ed. orig. fr. Paris 1981). Per il volume di A. MAYER, *Fegefeuer und Bettelorden: päpstliches Marketing im 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Analyse der Unternehmensgeschichte der katholischen Kirche unter Einsatz der Franchisetheorie*, Marburg 1996 (Hochschulschriften, 29), risulterebbero troppo benevole le pur radicali osservazioni che Heinrich Finke rivolse a Karl Lamprecht e al suo modo d'intendere le indulgenze: cfr. FINKE, *Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse* cit., pp. 4, 103-5, 120-2. Il libro di J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987 (ed. orig. franc. 1983), è, nonostante il titolo, troppo lontano anche dai limiti cronologici di questo saggio per essere discusso o utilizzato; anche in ID., *Rassicurare e proteggere*, Milano 1992 (ed. orig. franc. 1989), in particolare pp. 181-223, 181 ss., sono privilegiate le fonti del tardo Trecento, e soprattutto del Quattrocento e ancor più dell'Età moderna; *ibid.*, pp. 361-94, vengono affrontate le relazioni fra le indulgenze e la progressiva formulazione dogmatica del purgatorio, tenendo però conto di J. Le GOFF, *La nascita del purgatorio* cit. Spunti di riflessione offre J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome 1980 (Collection de l'École française de Rome, 47), pp. 389-425.

³⁵ DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence* cit., p. 4.

in parochiali ecclesia S. Nazarii, Narbonensis dioecesis, proponens verbum tunc in suo publicavit sermone, quod singulis fidelibus sermonem cuiuscumque fratris minoris audientibus vel ei elemosynam largientibus aut ecclesiam dictorum fratrum intransitibus centum dierum indulgentia erat apostolica auctoritate concessa³⁶.

Nel prosieguo del documento, il papa intima al nunzio apostolico Arnaldo *de Verdala* di pretendere dal frate minore l'esibizione del privilegio attestante l'indulgenza da lui predicata e, qualora un siffatto e *inauditum* privilegio fosse esistito, di inviargliene un «transumptum in formam redactum publicam».

Non è indispensabile investigare quale possa essere stato l'esito di questa contesa, dal momento che la richiesta di esibire il documento originale della concessione papale al nunzio e d'inviarne copia in forma pubblica ad Avignone già consente di contestualizzare la genesi di un'altra famiglia di sommari.

Si tratta dello pseudo-privilegio *Filiationi vestre* o *Summarium Iohannis XXII* che, prodotto e utilizzato in ambiente minoritico con una premessa appunto legata a Giovanni XXII (1316-1334), in tutte le versioni ricorda come ultimo papa [144] Benedetto XI (1303-1304), mentre le parti iniziale e finale ricalcano significativamente le forme diplomatiche del protocollo, del contesto e dell'escatocollo dei privilegi papali³⁷. Esso non rimpiazzò il sommario *Quia valde*, dal quale, fra l'altro,

³⁶ *Intelleximus quod pridem*: BF VI, p. 21, n. 37. Si tenga presente anche la *Ad de-testandam illorum* all'arcivescovo di Nidaros (a. 1337: *ibid.*, p. 46 n. 60): «Ad audientiam nostram fidedigna relatione pervenit, quod fratres Ordinis mendicantium tuae provinciae seu illarum partium etiam nimis iuvenes ad praedicationis officium assumuntur et, dum populis praedicant verbum Dei, publicant (indulgentias indiscrete concedendo) quadraginta dierum indulgentiarum omnibus sermonem vel praedicationem audientibus eorundem et, licet salubriter moniti, ab huiusmodi tamen praesumptionibus non desistunt». Su questo documento, come pure sul precedente, cfr. anche PAULUS, *Die Ablässe des Franziskanerordens* cit., p. 55.

³⁷ Cfr. NICOLAI GLASSBERGER *Chronica*, Ad Claras Aquas 1887 (Analecta franciscana, 2), pp. 152 s., che, oltre al sommario *Filiationi vestre* (cfr., nell'appendice, pp. 175 s.), contiene anche una redazione incompleta del *Quia valde* (cfr. *ibid.*, p. 97, e più avanti, pp. 172 s. di questo saggio). Il cronista vi premette quanto segue: «Eodem anno [1330], inclinatus dominus Iohannes papa XXII precibus fratrum,

dipendeva in modo evidentissimo³⁸. Infatti, quest'ultimo continuò a essere utilizzato, adattato e talora radicalmente modificato, anche per le congregazioni dipendenti dai Frati Minori, come avvenne a Brescia³⁹. A volte fu copiato da solo, altre [145] insieme al sommario *Filiationi vestre*⁴⁰, anche se solo la fortuna dello pseudo-privilegio papale – assieme a quella della raccolta cosiddetta di Marco Trevisan da Venezia (1420

confirmavit indulgentias ecclesiis fratrum a suis praedecessoribus concessas talibus litteris»; dopo aver trascritto il sommario *Quia valde*, invece, aggiunge: «Ex hac littera fratris Nicolai episcopi Albiganensis colligitur quod falso scribitur in tabulis quorundam fratrum Conventualium: Gregorius IX centum annos, Alexander IV centum annos etc., cum solum dederint centum dies, praeter Sixtum V, qui dedit centum annos». Anche il testo del sommario *Filiationi vestre* fu certamente soggetto a rimaneggiamenti: perciò, l'edizione di esso nel volume V del *Bullarium franciscanum* è un'astrazione, in quanto realizzata collazionando i testi scelti da L. WADDING (*Annales minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum*, Ad Claras Aquas 1931-1935³, VI, n. 118, p. 420) e dal cronista osservante: cfr. BF V, pp. 506 s. con nota 2, n. 928, ove il presunto documento papale, indiziato di falsificazione da C. Eubel, reca la data 29 agosto 1331.

³⁸ Cfr. la disamina di CAMPELO, *De indulgentiis* cit., pp. 54-7.

³⁹ Un sommario delle indulgenze, fortemente apparentato con quello attribuito al vescovo di Albenga e composto prima del 1351, si trova in un codice recante le *Ordinationes* della “Congregazione della beatissima Vergine e del beato Francesco” (1265-1272), dopo un altro sommario di indulgenze proprie di tale Congregazione; cfr. P. GUERRINI, *Gli statuti di una antica congregazione francescana di Brescia*, in *Archivum franciscanum historicum*, 1 (1908), pp. 544-568: pp. 565 s. La premessa validativa riferita al procuratore dell'Ordine risulta soppressa ed è sostituita da un riferimento, posto alla fine del sommario, a un personaggio che abbiamo già incontrato in collegamento alla tradizione del sommario *Quia valde est*: Giacomo Bianco di Alessandria. «Et iste indulgencie sunt date a summis pontificibus Romanis in subsidium Fratrum Minorum. Et unaqueque scripta est in privilegio bullato bulla papali. Et sunt privilegia in domo Fratrum Minorum urbis Romane qui frater Iacobus Blanchus de Alexandria lector Romane curie vidit bullata, legit et exemplavit, et provincie Ianuensi transmisit».

⁴⁰ Come in NICOLAI GLASSBERGER *Chronica* cit. e, ad esempio, in RmBV, ms. A 23 (un codice ad uso di un predicatore, probabilmente del sec. XV: cfr. più avanti, pp. 167 e 174).

circa), definita da Nicola Paulus «eine Falschung in großem Style»⁴¹ – risultò sancita e riconfermata dalla tradizione giuridica francescana cinquecentesca dei vari *Monumenta*, *Firmamenta* e *Specula* dell'Ordine⁴².

4. I *summaria* nel Sacro Convento di Assisi (1382 circa)

La fama di Giovanni di Iolo è legata al suo incarico di *armarista* e realizzatore d'elenchi della biblioteca del Sacro Convento, la quale era stata da poco suddivisa in *secreta* e *publica*. Della sua attività, oltre alle numerose tracce che ancora i codici conservano, restano due inventari, vergati di suo pugno ed entrambi ultimati nel 1382: un inventario “esteso” e un altro più stringato [146] e di controllo, detto “breve”⁴³. Inoltre, Giovanni stesso scrisse vari codici e, tra questi, ve n'è uno nel quale ricopiò il sommario *Quia valde*, corredato di una *summa et recolectio indulgentiarum*⁴⁴.

Il manoscritto contenente il sommario era destinato alla *libreria publica* – una «biblioteca di studio, accessibile a tutti i frati e agli studenti

⁴¹ PAULUS, *Die Ablässe des Franziskanerordens* cit., p. 56; cfr. anche CAMPELO, *De indulgentiis* cit., pp. 58-63; SBARALEA, *Supplementum et castigatio* cit., II, pp. 210 s. Per alcune importanti edizioni cinquecentesche dell'opera, J.-X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1535). Description et analyse*, in *Archivum franciscanum historicum*, 73 (1980), pp. 257-340, 527-640; 74 (1981), pp. 146-230; 73 (1980), p. 534 con nota 2. A Padova, nella Biblioteca Antoniana e con la collocazione n. 49 (cfr. C. CENCI, *Manoscritti e frati studiosi nella Biblioteca Antoniana di Padova*, *ibid.*, 69, 1976, pp. 496-520: p. 500), si trova un codice che pare sia stato a fondo utilizzato per la composizione del Sommario cosiddetto di Marco Trevisan da Venezia (ma non ho visto il codice in questione): si tratta di una raccolta di privilegi e di indulgenze scritta a Padova verso il 1323 (da Paolino da Venezia?). Su Marco da Treviso, cfr. C. CENCI, *Fra Francesco da Lendinara e la storia della Provincia di S. Antonio*, in *Archivum franciscanum historicum*, 55 (1962), pp. 103-92, soprattutto p. 141 nota 1, nonché ID., *Fr. Giovanni Zambotti da Mantova, Crocifero, patriarca di Grado (†1427)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 19 (1965), pp. 436-65: p. 462, nota 180.

⁴² LALO, *Les recueils* cit., p. 171, n. 256.

⁴³ Su tutto ciò, cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., pp. 9-37 (*ibid.*, pp. 29-31, quel poco che conosciamo della biografia di Giovanni di Iolo).

⁴⁴ Ed. in appendice, pp. 169-72.

della scuola conventuale (compresi i secolari che la frequentavano)»⁴⁵ – ed è probabilmente da identificare con il codice del fondo antico dell’attuale biblioteca del Sacro Convento contrassegnato *com. 344*, in ragione del modo in cui quest’ultimo è descritto nell’inventario breve dallo stesso Giovanni di Iolo: «Liber sacre indulgentie Sancte Marie, Sancti Francisci et Rome»⁴⁶.

La realizzazione di questo *Liber* forse non era ancora terminata durante la redazione dell’inventario esteso della biblioteca⁴⁷: il nostro codice, che pur figura collocato alla lettera «M, in sexto banco, versus orientem» nell’inventario breve, era in realtà tenuto dall’armarista nella propria cella, come indica la lettera *F(ratris armariste)* che segue la collocazione del manoscritto⁴⁸. Nemmeno si può escludere che, seppur ultimato, Giovanni di Iolo lo abbia continuato a tenere nella sua cella per altre ragioni o che – per motivi a noi ignoti, anche se alla fine tenteremo di formulare un’ipotesi – sia stato conservato altrove e non nella biblioteca: di fatto, la descrizione del *Liber* nell’inventario esteso fu sottoposta a rasura e lo spazio rimase in bianco per molto tempo, fino a che una mano seriore annotò nel margine inferiore «Item liber indulgentie cum postibus bullatis et corio albo», forse a significare, finalmente, l’ingresso del nostro codice nella biblioteca⁴⁹.

⁴⁵ A. BARTOLI LANGELI, *I libri dei frati. La cultura scritta dell’Ordine dei Minori*, in Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana. Una introduzione per temi e problemi, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1), pp. 283-305: p. 285.

⁴⁶ CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., p. 103 n. 58 bis, e la descrizione del codice AsBSC *com. 344* più avanti, pp. 159-61. Inoltre, si veda la tav. II, recante il f. 64v, ove inizia il sommario *Quia valde*.

⁴⁷ Come già notò P. SABATIER in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, Paris 1900 (Collection d’études et de documents sur l’histoire religieuse et littéraire du Moyen age, 2), p. CXIV, che non poté tener però conto della copia di controllo (T in CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., p. 103 n. 59), che consente di precisare qualcosa di più.

⁴⁸ «Omnes libri signati in ymargine per .F. sunt ad usum fratris Iohannis Ioli» (*ibid.*, p. 239, n. 371).

⁴⁹ AsBSC *com. 691*, f. 8r; cfr. anche CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 59. Nello spazio della rasura, che occupava 9 linee, è però possibile leggere qui e là qualcosa a conferma di quanto detto: sono visibili ancora alcune delle parole di Giovanni di Iolo che descrivevano il contenuto del nostro codice: ... *Sancte Marie* (r. 1) ... *indulgentie* (r. 2) ... *indulgentie speciales* (r. 8).

Almeno per le parti del *Liber* che in questa sede più ci interessano, è possibile additare alcune “fonti” di Giovanni di Iolo. Innanzitutto, è da notare che in un altro suo inventario – quello dei codici di S. Maria degli Angeli (1380), scritto per restare «in armario librorum conventus Assisii» – era menzionato un «Liber indulgentie Sancte Marie de Angelis sive de Portiuncula», il quale, conservato nella sacrestia della chiesa del Perdono, servì all’armarista, già guardiano della Porziuncola (1358-1360), per trascrivere e aggiornare il *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula* di Francesco Bartoli⁵⁰. Inoltre, non è un caso che la lettera *F* contraddistingua un altro volume, oggi non più rintracciabile, che conteneva le «Constitutiones locales Sancti Francisci de Assisio et Sancte Marie de Angelis», il quale poté essere utilizzato per compilare quella parte del *Liber* recante le [148] istruzioni per le cerimonie e per il pellegrinaggio alla volta di S. Maria degli Angeli⁵¹.

Al momento, nulla ci consente di sapere da dove l’armarista abbia ripreso il sommario *Quia valde*, ma è certo che, nel trascriverlo, lo adattò, come fece con tutte le sue fonti. Lo si desume, oltre che da quanto è già stato detto su tale sommario, da un fascicolo recante materiale preparatorio e appunti di mano dello stesso Giovanni di Iolo per la scrittura definitiva nel *Liber* sia del nostro sommario sia di un altro riguardante le indulgenze della basilica assisana⁵²: l’adattamento di entrambi i sommari è palesato dalle revisioni e dalle correzioni cui furono

⁵⁰ CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., pp. 483 e 487, n. 925. L. ALESSANDRI, *Inventario dell’antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381*, Assisi 1906, pp. 152 e 219-221, fraintese questa menzione e la riferì al nostro AsBSC com. 344 (si vedano comunque le sue osservazioni sulle irregolarità nella numerazione dei fogli del codice).

⁵¹ Cfr. p. 160, c. Nell’inventario di Giovanni di Iolo figurava anche un codice (ora non rintracciabile, cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 313) così descritto: «Dyalogus beati Gregorii. Arbor crucis fratris Bonaventure. Et ordo officialium ac servitorum pro tempore indulgentie. Cum postibus bullatis. Cuius principium est. Incipiunt capitula: primi libri dyalogorum. Finis vero. Per infinita secula seculorum. In quo libro: omnes quaterni sunt X».

⁵² AsBSC com. n. 565, ora diviso in due (cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 692, v): qui interessa la seconda parte (i fogli non sono numerati con esattezza), nella quale è rilegato il fascicolo in questione. Descrivo qui brevemente il contenuto del fascicolo, cartaceo e unitario, seppur interrotto, per la poco attenta rilegatura, da un altro fascicolo (un terno cartaceo, ff. 19-24) che accoglie scritti

sottoposte le somme degli anni e dei giorni di remissione dei vari gruppi di indulgenze⁵³.

Il sommario *Quia valde*, insomma, giunse ad Assisi e qui, intorno agli anni Ottanta del XIV secolo, fu copiato e [149] modificato da Giovanni di Iolo per un *Liber* destinato alla biblioteca del convento e dello *Studium* francescano di Assisi. Le indulgenze elencate erano anche qui, ovviamente, accolte come privilegi generali dell'Ordine e applicate alla stessa basilica di S. Francesco: nel *Liber indulgentie*, a commento del *Quia valde* l'armarista aggiunse – prima di un altro sommario ben più preciso e “autentico”, dedicato alle «indulgentie speciales et locales» della basilica e aggiornato fino a Bonifacio VIII⁵⁴ – la postilla esplicativa «nota quod omnes indulgentie supradicte sunt generales per totum Ordinem, quibus addende sunt speciales et locales indulgentie»⁵⁵.

Era esattamente quello che era avvenuto e che ancora avveniva nelle altre chiese dell'Ordine, anche se il *Quia valde* era stato scritto non per la basilica bensì per gli altri *loci* minoritici: questo sommario

di tenore giuridico di mano di Giovanni di Iolo. – ff. 14ra-16ra. «Isti sunt casus septimi Clementis pape quinti» *etc.* – ff. 16ra-18rb. «Iste sunt indulgentie Ordini concesse a diversis summis pontificibus. In nomine domini nostri Ihesu Christi. Amen. Quia valde est» *etc.* – ff. 18rb-18vb. «Iste sunt indulgentie que sunt in loco beati Francisci de Assisio per anni circulum. Clerice te feriens anathema crimina fovens» *etc.* – f. 25r (dopo l'interruzione del terno). «Isti sunt casus episcopales quos non concedit comuniter» *etc.*

⁵³ Le varianti del fascicolo preparatorio in AsBSC com. 565 sono registrate nell'apparato dei due sommari: cfr. pp. 169-72 e 179-84. Inoltre, si vedano le riproduzioni, tavv. III e IV, recanti la fine del *Quia valde* e l'inizio del sommario delle indulgenze per la chiesa di S. Francesco (AsBSC com. 344, f. 66r e AsBSC com. 565, ff. 17r-v).

⁵⁴ AsBSC com. 344, ff. 66ra-70rb; pp. 179-186, ove, direttamente nella trascrizione, alla fine di ogni *item* e tra parentesi quadre, si troveranno le corrispondenze con i documenti papali effettivamente pubblicati per la basilica.

⁵⁵ AsBSC com. n. 344, f. 66rb (cfr. la riproduzione, tav. V). Si noti che in AsBSC com. 565, f. 18r (nel margine inferiore, in corrispondenza della prima colonna, in scrittura di Giovanni di Iolo ma in modulo più grande rispetto a quella altrove riscontrabile nel fascicolo), a conclusione del sommario delle indulgenze *speciales et locales* della basilica, si trova un appunto, poi ripreso e modificato: «Iste sunt indulgentie generales totius Ordinis sine specialibus et localibus que hic non sunt ascripte»; cfr. p. 183, apparato, nota a.

avrebbe dovuto assolvere la sua funzione amplificatoria anche nella chiesa centrale dell'Ordine. A Giovanni di Iolo interessava che il complessivo edificio indulgenziale che ne risultava fosse imponente e ardito, di una ricchezza remissoriale quasi incomputabile, tanto da poter essere paragonata alle indulgenze che coronavano le chiese di Roma, un sommario delle quali conclude il *Liber*⁵⁶. Dopo un'apertura di rito sui documenti papali inerenti al [150] culto del santo di Assisi nelle raccolte dei privilegi dei Frati Minori e qui ancor più congrua, considerate le già esposte finalità complessive del *Liber indulgentie*, tale ricchezza doveva far da contesto alla prima indulgenza di cui voleva davvero trattare e che si voleva autenticare: l'indulgenza della Porziuncola⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. p. 161, i. Non sarebbe fuori luogo, se lo spazio a nostra disposizione lo consentisse, riflettere su questo sommario in rapporto alle indulgenze romane e alle connesse falsificazioni, come mi è stato suggerito da Bernhard Schimmelpfennig; si veda, comunque, SCHIMMELPFENNIG, *Römische Ablassfälschungen* cit., con l'edizione (cfr. pp. 637 nota 2, 649-58) della lista delle indulgenze delle chiese di Roma presente nei *Mirabilia urbis Romae* secondo il codice di Stuttgart, Landesbibliothek, cod. hist., f. 459; ulteriori riflessioni consente il confronto tra lo stadio testuale più antico (fine del XII sec.) dei *Mirabilia urbis Romae*, nel quale non figurano indulgenze, e le successive rielaborazioni; cfr. C. NARDELLA, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le "Meraviglie di Roma" di maestro Gregorio*, Roma 1997, e N.R. MIEDEMA, *Die "Mirabilia Romae". Untersuchungen zu ihrer Überlieferung mit Edition der deutschen und niederländischen Texte*, Tübingen 1996 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters). Su altri, ma probabilmente tipologicamente differenti *Ablassverzeichnisse* (perché si tratta più di *summae* delle *stationes* romane che non di sommari d'indulgenze), cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Ein bisher unbekannter Text zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jahrhundert*, in *Archivum historiae pontificiae*, 6 (1968), pp. 43-70: pp. 47-9; M. DYKMANS, *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance*, Bruxelles-Rome 1977-1985 (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, 24-27), I, pp. 45 s. (*Le cérémonial de Grégoire X*); edizione del testo in ID., *Le plus ancien manuscrit du Cérémonial de Grégoire X et sa valeur comparée à celle des autres témoins*, in *Archivum historiae pontificiae*, 2 (1973), pp. 85-112: pp. 92-5.

⁵⁷ Mi preme annotare che l'Indulgenza della Porziuncola cade esattamente nel mezzo dei due periodi in cui più fitte e importanti erano le scadenze indulgenziali e liturgiche della basilica: da una parte il coagulo legato alle feste mobili della Pentecoste e della dedicazione della basilica (la domenica precedente la Penteco-

È possibile avanzare qualche ipotesi sulla fortuna del *Liber indulgentie* di Giovanni di Iolo, sul perché esso sia entrato con ritardo nella *libreria publica* del Sacro convento. Scritto senza |151| una committenza ufficiale (non ve n'è traccia nel codice) nonostante che esso fosse stato concepito per la biblioteca del Sacro Convento e dello *Studium* assisano, il *Liber* poté presentarsi come un'opera "ardita" anche in ragione della scelta di copiare e adattare il sommario *Quia valde?* In fondo, era un testo "sospetto" o quantomeno da trascurare: come fece Bartolomeo da Pisa nelle ufficiali e grosso modo contemporanee *Conformitates* (1385-1399), nelle quali non vi è spazio per sommari e per indulgenze, ad eccezione del Perdono di Assisi, difeso strenuamente⁵⁸. Il sommario era un prodotto e, nello stesso tempo, una fonte e pure una giustificazione di una prassi pastorale problematica e talora rifiutata anche dagli stessi frati, come rivela un vigoroso e spesso tratto di penna che in un codice cancellò una versione del sommario viterbese⁵⁹. Si ricordino i decreti del concilio di Vienne e le perplessità di Benedetto XII sulle indulgenze legate alla predicazione ordinaria, cui si è già accennato; per di più, ancora un decennio dopo la confezione del nostro *Liber*, nel 1391, il legame tra la predicazione dei Minori e le indulgenze era una questione aperta: una contesa locale tra i frati e il parroco di Görlitz, in Slesia, «super

ste) e alla ricorrenza della traslazione del corpo di Francesco (25 maggio); dall'altra quello connesso al *dies natalis* del santo di Assisi (4 ottobre). Tale *medium* corrisponde agli inizi del mese di agosto, opportuno per i pellegrinaggi. Inoltre, in questo mese si colloca anche il periodo in assoluto più favorevole nella prima metà del Trecento per lucrare le indulgenze in tutte le chiese francescane, in ragione della prossimità della festa (tradizionale, di grande e costante fortuna e diffusione) dell'Assunzione della Vergine (15 agosto) con quelle di Chiara d'Assisi (12 agosto) e di Ludovico di Tolosa (19 agosto). Si veda anche PACIOCCO, *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona* cit., p. 89 e soprattutto le *visualizzazioni*, grafici nn. 1 e 3, pp. 187 e 189, in appendice a questo saggio.

⁵⁸ Cfr. *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu auctore* FR. BARTHOLOMAEO DE PISA, *Ad Claras Aquas* 1906-1912 (*Analecta franciscana*, 4-5), II, pp. 31-55.

⁵⁹ AsBSC com. 634, f. 48v (si tratta del sommario legato ai «fratres de Viterbio», per il quale cfr. sopra, note 18 e 19). Fu un possessore di questo codice (contenente anche la *Summa de penitentia* di Raimondo di Peñafort), che cancellò il sommario viterbese già lì copiato.

quarundam praetensarum annunciationibus indulgentiarum et praedicationibus inconsultis» mostra – fino a che punto si trattò di un caso limite? – quali potessero essere le promesse fatte ai fedeli⁶⁰. |152|

Non era forse il momento più opportuno per rendere disponibile in quella particolare biblioteca conventuale il *Liber*, che era pur stato scritto con l'intenzione di offrire ai lettori una sintesi agiografico-giuridica relativa al complesso santuario minoritico di Assisi e che rifletteva lo stato del culto al centro dell'Ordine, palesato in una fitta rete di interdipendenze tra indulgenze, miracoli e anche reliquie, alle quali era dedicata la penultima parte, ove si leggono, appunto, gli elenchi delle reliquie «que populo ostenduntur» conservate nella chiesa di S. Francesco e, pure, in S. Chiara⁶¹. Di più, era un'opera che, oltre ad accogliere materiale discutibile, poneva alla sommità della sua architettura l'indulgenza della

⁶⁰ BF VII, pp. 20 s., n. 64: «in quibusdam publicis sermonibus eorundem ad populum praedicare praesumpserunt et praesumunt, videlicet quod universi et singuli ex fidelibus ipsis, qui in nonnullis festivitibus sanctorum quos in ipsis praedicationibus nominant, annuatim praedictam ecclesiam eorum visitant eleemosynas ibidem erogando, triginta annos et decem et octo quadragenas verarum indulgentiarum auctoritate sedis apostolicae indulta cum mereantur, quodque in dictis dominicis, in quibus huiusmodi festivitates occurrunt, etiam in Assumptionis beatae Mariae Virginis ac beatorum Ludovici et Francisci necnon in dedicationis huiusmodi ecclesiae domus praelatae festivitibus, eadem indulgentiae triplicentur et illas eam visitantes, ipsi huiusmodi eleemosynas erogantes, similiter acquirant ibidem; quibus etiam excessibus praedicti guardianus et fratres non contenti ore sacrilego saepius publicarunt et publicant manifeste, quod indifferenter quorumlibet defunctorum fidelium praedictorum animae, quorum corpora apud huiusmodi ecclesiam aut coemeterium eorum ante festum dicti beati Francisci sepulta fuerint, in sequenti festo huiusmodi immediate praedicti beati Francisci de mense Octobris, postquam huiusmodi corpora ibidem sepulta extiterunt, erunt indubitanter in patria sive, ut eorum verbis utamur, in regno caelorum, quod tamen reproborum nullus ingreditur sacra scriptura docente».

⁶¹ Cfr. p. 161, g-h. La bibliografia sulle reliquie è troppo ampia e variegata per poterne rendere conto in questa nota. Mi limito, perciò, a rinviare a N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975 (Société d'histoire du droit. Collection d'histoire institutionnelle et sociale, 6); altri suggerimenti bibliografici in J. DUBOIS, J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993, pp. 247-319.

Porziuncola, in anni nei quali questa era – al di là del grande successo che riscuoteva – ancora molto discussa, e ben al di là dell'Italia centrale, in quanto le dispute si andavano riaccendendo per la diffusione del Perdono assisano presso altre chiese minoritiche locali, parallelamente al consolidarsi della festività del 2 agosto nell'Ordine⁶². |153|

[5. Conclusioni]

I sommari d'indulgenze si presentano come raccolte di privilegi papali, i cui contenuti risultano a tal punto decurtati che dei documenti, dichiarati come esistenti e direttamente consultati, non resta altro che la menzione del pontefice, la condizione che avrebbe attivato la concessione e l'entità della remissione. Ve ne sono di genere diverso. Alcuni sono anonimi e rispecchiano, per lo più, lo stato delle concessioni realmente effettuate⁶³. Altri si presentano come più “pretenziosi”, innanzitutto perché intendono offrirsi ai loro fruitori come avallati da una dichiarazione di autenticità espressa da un collettore-compilatore autorevole, quando non addirittura come garantiti dal papa stesso. Non è possibile pronunciarsi con nettezza sulla veridicità dell'attribuzione dei primi sommari a questo o a quel personaggio – Giovanni lettore di Sangemini, Nicola vescovo di Albenga – né stabilire se all'origine vi fosse un sommario del tutto corretto e “autentico”, come forse poté avvenire per il nucleo iniziale del sommario viterbese e, con minore probabilità, di quello del sommario *Quia valde*. Per il

⁶² Cfr. D. TRAPP, *The Portiuncula Discussion of Cremona (ca. 1380). New Light on 14th Century Disputations*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955), pp. 79-94.

⁶³ Si ricordi, ad esempio, il sommario di Giovanni di Iolo sulle indulgenze della basilica. Un altro esempio, ancora relativo alla basilica di Assisi, è il sommario che fu scritto prima del sommario viterbese in PgBA n. 1046, ff. 18va-vb, e che può essere ritenuto un predecessore del sommario dell'armarista e, per quanto mi consta, il più antico pervenutoci. Per tale ragione lo trascrivo in appendice, pp. 177 s. Si veda anche il sommario delle indulgenze proprie della Congregazione della beatissima Vergine e del beato Francesco di Brescia in GUERRINI, *Gli statuti cit.*, pp. 564 s. (cfr. sopra, nota 39).

sommario *Filiationi vestre*, invece, si può evitare qualsiasi sfumatura e ritenerlo decisamente una “falsificazione”⁶⁴. |154|

I sommari erano caratterizzati da una forma para-normativa, utilmente concreta perché consentiva di essere applicata alla prassi pastorale, alla vita religiosa e perfino di esercitare un influsso sui modi di pensare la disciplina penitenziale, le colpe e l'espiazione dei peccati. La posta era alta, dal momento che era in gioco la concorrenzialità con altre istituzioni ecclesiastiche nel merito – più che di guadagni e rendite – della percezione del messaggio religioso francescano come il più incisivo e pregnante: quasi una convinta certezza di superiorità rispetto alla pastorale di ulteriori Ordini e chiese, fondata sulle peculiarità della *Regola* approvata nel 1223. Un'eco che risale proprio al periodo di “gestazione” dei nostri sommari non esita a far intendere che Francesco d'Assisi – secondo le *Determinationes Questionum circa Regulam Fratrum Minorum*, «che riproduce la situazione reale e la mentalità corrente dell'istituzione francescana tra gli anni Cinquanta e Settanta del secolo XIII»⁶⁵ – avrebbe voluto la *Regola* dopo aver preso atto dell'insufficienza degli «antiqui Ordines» (i «religiosi cenobitae», gli «eremitae» e i «clerici rectores plebium»), al fine di realizzare il triplice desiderio di imitare Cristo in tutta perfezione di virtù, di aderire a Dio per via di un'assidua contemplazione di Lui e di guadagnargli la salvezza di molte anime⁶⁶. |155|

⁶⁴ Per ben intendere il senso delle falsificazioni medievali, sono da tenere presenti le ormai “classiche” osservazioni – che però necessiterebbero di essere ripensate per i secoli centrali del medioevo – di H. FUHRMANN, già in *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Stuttgart 1972 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 24), pp. 91 ss. («Von der Wahrheit der Fälscher»); cfr. anche ID., *Guida al medioevo*, Roma-Bari 1990, pp. 190 ss. («Falsificazioni su falsificazioni»). Scontato il rinvio ai volumi *Fälschungen im Mittelalter* cit.

⁶⁵ LUIGI PELLEGRINI, *L'Ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del “Determinationes quaestionum super regulam fratrum Minorum”*, in *Laurentianum*, 15 (1974), pp. 154-200; con modifiche e approfondimenti in ID., *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984 (Laurentianum. Studi e ricerche, nuova serie), pp. 123-53: p. 124.

⁶⁶ [PSEUDO] BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Determinationes quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et Ordinis fratrum Minorum spectantia*, Ad Claras Aquas 1898 (Opera omnia, 8), pp. 337-74: p. 338. Per comprendere il contesto delle *Determinationes*,

La tendenza all'amplificazione delle remissioni era riscontrabile certamente anche presso altre istituzioni ecclesiastiche, impegnate ad accumulare, amplificando e falsificando, le concessioni papali e vescovili⁶⁷. L'Ordine dei Frati Minori, però, si esprime con particolare incisività in tal senso, perché era complessivamente favorito da un serrato rapporto con la Chiesa di Roma e, sul finire del XIII secolo, aveva al suo attivo numerose e ricche concessioni papali, a cominciare da quelle legate alla basilica di S. Francesco, che molto avevano contribuito al successo dei pellegrinaggi assisani. È probabile che pure il carattere estremamente centralizzato e la capillare propagazione della [156] *religio mi-*

cfr. innanzitutto Y. M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et la début du XIV^e*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36 (1961), pp. 35-151. La cronaca di Salimbene de Adam (cit. sopra, nota 14) è una delle fonti in cui più si può cogliere quella "certezza di superiorità" di cui si parla nel testo: si veda almeno A.I. GALLETTI, *I Francescani e il culto dei santi nell'Italia centrale*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici* cit., pp. 311-63.

⁶⁷ Cfr., esemplificativamente, la documentazione pubblicata per la fondazione premonstratense di S. Vincenzo a Breslau da SANTIFALLER, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 37-102, in particolare i nn. 19 e 21; per quanto concerne le amplificazioni delle concessioni, cfr. la probabile falsificazione, datata al 1302, legata all'autorità del vescovo di questa città, *ibid.*, pp. 55-6. Altro e differente esempio è costituito dai Celestini per S. Spirito di Maiella, in Abruzzo: cfr. LUIGI PELLEGRINI, "Che sono queste novità?". *Le "religiones novae" in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 2000 (Mezzogiorno medievale e moderno, 1), pp. 302-4. In relazione a "falsificazioni" romane più tarde (intorno al 1360), è opportuno citare le riflessioni di SCHIMMELPFENNIG, *Römische Ablassfälschungen* cit., p. 640: «Während er noch um 1300 – auch in Rom – den im irdischen Leben abzuleistenden Bußzeiten gegolten hatte, verwiesen die neue Listen mit ihren großen Zeitangaben eindeutig auf das Fegefeuer, wo die weiterhin temporal verstandenen Bußen zu vollbringen waren. Leider fehlt jedoch jegliche Begründung für das neue Verständnis von Bußzeit und Ablass, selbst bei Theologen. Demzufolge kann auch nicht bewiesen werden, daß die neue Höhe der Ablässe mit einer Veränderung des Verständnisses von der Weltzeit zusammenhing, die eventuell als nicht mehr begrenzt angesehen wurde. Ebenso wenig gibt es Belege dafür, daß außer ökonomischen auch spirituelle – genauer: pastorale – Absichten auf die Erhöhung der Ablässe eingewirkt haben» (cfr. anche sopra, nota 34).

noritica abbiano incoraggiato una sorta di “comunicabilità” dei privilegi papali tra i *loci* dei frati⁶⁸. Comunque sia, le indulgenze particolari delle maggiori chiese dell’Ordine, soprattutto Assisi e Padova, mirate quanto a luoghi ed occasioni, si trasformarono – in un altalenare di riflessi fra centro e periferia dell’Ordine – in privilegi generali, ossia in indulgenze lucrabili in tutte le chiese francescane. Del resto, la storia dei Frati Minori non era forse costellata di privilegi che rappresentavano norme giuridiche per tutti i loro insediamenti, già dalla *Devotionis vestrae precibus* per la celebrazione dell’Ufficio divino in tempo d’interdetto (1222) e dalla *Quia populares tumultus* per l’altare portatile (1224)?⁶⁹

Le prime famiglie di sommari si affermarono quando lo stato di privilegiamento dell’Ordine era ormai elevatissimo, oltre che inarrestabile: da decenni erano stati pubblicati la *Virtute conspicuos* di Alessandro IV (1258) – poi confermata da Urbano IV (1262), reiterata da Clemente IV (1265) e definita *Mare magnum*⁷⁰ – e, in più stretta relazione alle indulgenze, i primi privilegi davvero concepiti [157] come generali per tutte le chiese minoritiche (1260 e 1265)⁷¹. Conservando per lo più intatta la validazione introduttiva, i sommari, in ragione dell’uso cui si pensavano destinati, furono copiati e adattati in vari luoghi dell’Ordine,

⁶⁸ Non si vuole alludere al più tardo e differente fenomeno della “comunicazione dei privilegi” (da collocarsi nella seconda metà del Quattrocento), che pur riguardò le indulgenze: cfr. H. TATJER, *De communicatione privilegiorum inter regulares*, in *Apollinaris*, 5 (1932), pp. 458-86: in part. 466-7, e soprattutto le note storiche in BERNARDO DA VASTO, *De communicatione privilegiorum, praesertim inter religiones*. Dissertatio historico-canonica ad lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Aquilae in Vestinis 1936, pp. 11-36.

⁶⁹ BF I, pp. 9 e 20.

⁷⁰ BF II, pp. 298-303, 446; III, pp. 19-24. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens* cit., pp. 14-6 e *passim*; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l’évolution de l’Ordre des frères Mineurs au XIII^e siècle*. Bibliographie mise à jour par M. D’ALATRI et S. GIEBEN, Roma 1982 (Istituto Storico dei Cappuccini. Bibliotheca seraphico-capuccina, 29), pp. 282-7; la *Virtute conspicuos* era definita *Mare magnum* ancora prima che Salimbene scrivesse la sua cronaca (1281/2-1288): cfr. ad esempio BAV Ottob. Lat. 15 (si veda sopra, p. 135), f. 297v: «Collectio multarum gratiarum quas dominus Alexander cuius memoria in benedictione et confirmavit et renovavit que a quibusdam dicitur mare magnum. Alexander III^{us} etc. Virtute conspicuos etc.».

⁷¹ Cfr. sopra, pp. 133 s. con nota 20.

e perciò costantemente sottoposti a rimaneggiamenti, implicanti variazioni nel numero dei privilegi menzionati, nell'ordinamento delle indulgenze in varie occasioni e nell'ammontare dei computi, anche se le somme delle remissioni avevano spesso una loro coerenza interna, variabile da redazione a redazione⁷².

I sommari testimoniano che già alla fine del Duecento si volle giustificare e formalizzare un'impressiva alterazione delle concessioni indulgenziali a coronamento di un'attività pastorale ben affermata. Questa conferma dello stretto rapporto tra Frati Minori e indulgenze acquista un significato particolare perché può additare una caratterizzazione della pastorale dell'Ordine minoritico rispetto a quella di altre istituzioni della Chiesa, tanto più che tappe importanti della storia dell'istituto indulgenziale nella seconda metà del Duecento rimandano ad esponenti di questa stessa *religio*: nella prassi, è da ricordare di nuovo l'intenso uso delle indulgenze da parte del primo papa francescano, Nicolò IV; nella storia delle idee si deve rammentare che, ancora prima, era stato il francescano Bonaventura da Bagnoregio, molto più che non il domenicano Tommaso d'Aquino, a iniziare ad armonizzare nel pensiero teologico la *communio sanctorum* con la tematica penitenziale e indulgenziale⁷³. |158|

Questi testi acquistano una rilevante e primaria evidenza anche per altre ragioni. Del clima di amplificazione da essi attestato, ufficialmente taciuto e talora rifiutato nell'Ordine, si dovrebbe tener conto non solo qualora si avesse l'intenzione di riscrivere la storia dell'indulgenza della Porziuncola, affermatasi quando la dimensione remissoria del culto di Francesco – canonicamente stabilita da una lunga serie di privilegi indulgenziali – si dilatò fino a coinvolgere la Porziuncola, luogo di grande significato per la memoria storica dell'Ordine. Ma anche, ben più ampiamente, nel caso in cui si intendesse ripensare al primo avvio di quella tendenza – all'inizio estranea alle consuetudini papali e più tipica

⁷² A riscontro, si calcoli la coerenza interna delle somme nella redazione conservataci nel codice RmBV ms. A 23; palese, ancora ad esempio, è lo sforzo di “far tornare i conti” nel sommario copiato e adattato da Giovanni di Iolo in AsBSC com. n. 344 (cfr. più avanti, pp. 167-9 e le note d'apparato alla p. 171).

⁷³ Cfr. O. CAPITANI, *L'indulgenza come espressione teologica della “communio sanctorum” e nella formazione della dottrina canonistica*, in *Indulgenza nel Medioevo* cit., pp. 17-32: 18-22.

degli Ordini religiosi (innanzitutto, appunto, i Frati Minori⁷⁴) e delle chiese locali – che, fattasi via via più iperbolica, fece sì che nel 1517 proprio attorno al tema delle indulgenze si coagulassero le critiche del frate agostiniano Martin Lutero⁷⁵. |159|

⁷⁴ Ciò, comunque, non esclude che qualcosa di interessante si possa – ma per anni più tardi – rinvenire in seno ad altre istituzioni ecclesiastiche: cfr., ad esempio, il sommario presente nell'elenco delle reliquie (1401-1404) della fondazione premonstratense di S. Vincenzo a Breslau: SANTIFALLER, *Quellen zur Geschichte* cit., pp. 105-6. A proposito dei sommari di indulgenze, non è ancora stato indagato quanto sia avvenuto negli altri Ordini religiosi, mendicanti e non, nei monasteri e nelle chiese secolari.

⁷⁵ È sufficiente rileggere P. SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, seguita dalla *Vita del padre Paolo* di FULGENZIO MICANZIO, a cura di C. VIVANTI, Torino 1974 (Nuova Universale Einaudi, 156), pp. 13, 14.

Appendici

I. Descrizione di AsBSC Com. 344

Legatura moderna; mm. 174x250; pergameneo; ff. 1+86+1, con alcuni fogli riscritti; scrittura su 2 colonne (ad eccezione dei calendari, cfr. sotto, punto c); *littera Assisiensis* del sec. XIV, in parte di mano di Giovanni di Iolo; quaternatura *Assisiensis*, f. 85r: “viii”; scheda cartacea al f. 1r⁷⁶.

a. - f. 1ra-vb. De canonizatione et stigmatibus sacris beati Francisci. Nicholaus episcopus servus servorum Dei *etc.* Licteras felicis recordationis - pontificatus nostri anno secundo⁷⁷. Suprascriptum privilegium de canonizatione et stigmatibus sancti Francisci fecit dominus Gregorius nonus quem ipsum canonizavit et in vita dicti sancti pater et familiaris nostrum fuit. Quod privilegium dominus Nicolaus papa III^{us} de domo Orsinorum, ut supra patet, cum magna devotione annotavit. Infrascriptum privilegium continet quomodo beatus Franciscus habuit stigmata domini nostri Ihesu Christi in manibus, pedibus [160] et latere. Et est Alexandri papae quarti. - ff. 2ra-3va. Alexander episcopus servus servorum Dei *etc.* Benigna divine operatio - Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam⁷⁸.

⁷⁶ Nella descrizione si riproduce nell'impianto quella di CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., n. 58 bis, pp. 103-4, con alcune integrazioni e precisazioni. Già Paul Sabatier descrisse con cura questo codice in *FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO Tractatus* cit., pp. CXI-CXXI (cui rinvio per le notizie su quanti utilizzarono il codice prima di lui). Il fatto che Sabatier fosse interessato precipuamente al *Tractatus* influì sull'accuratezza della descrizione per le parti che qui, invece, più ci interessano.

⁷⁷ BF III, p. 417, n. 129.

⁷⁸ Così si interrompe il testo, incompleto, del documento; cfr. EUBEL, *Bullarii franciscani epitome* cit., n. 822 e W.-R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III - Alexander IV*, in *Archivum franciscanum historicum*, 64 (1971), pp. 367-580, sotto gli *initia*: *Benigna operatio divine* e *Benigne divine operatio*.

b. - ff. 4ra-58va. Ad omnipotentis Dei gloriam etc. Incipit liber sacre indulgentie Sancte Marie de Angelis etc. Ego frater Franciscus de Assisio - sed est ibi concordia multa, devotio maxima et gratiarum actio infinita⁷⁹.

c. - ff. 58va-64. Nota quod ideo positi sunt isti duo menses hic. - e II kl.⁸⁰

d. - ff. 64va-66rb. In nomine domini nostri Ihesu Christi. Quia valde est utile - habet duodecim annos et duos dies de indulgentia. Nota quod omnes indulgentie supradicte sunt generales per totum Ordinem, quibus addende sunt speciales et locales indulgentie. Deo gratias. Amen⁸¹.

e. - ff. 66rb-70rb. Iste sunt indulgentie que sunt in loco beati Francisci de Assisio - Expliciunt indulgentie speciales loci et ecclesie Sancti Francisci de Assisio. Dea gratias. Amen⁸².

f. - ff. 70rb-73va. Lictera reverendissimi patris fratris Geraldi generalis ministri - Explicit littera magistri Geraldi [161] Ordinis Minorum generalis et patriarce Ierosolimitani ac episcopi Cathanensium missa Assisii tempore indulgentie⁸³.

g. - ff. 73va-77va. Infrascripte sunt rubrice de reliquiis que populo ostenduntur in ecclesia Sancti Francisci de Assisio - thau cum capite manu sua⁸⁴.

⁷⁹ Ed. P. SABATIER in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit.; nel nostro codice il *Tractatus* presenta aggiunte, modifiche e trasposizioni, per le quali cfr. *ibid.*, pp. CXVI, 103-11. L'ultimo documento trascritto in ordine cronologico è di Gregorio XI (1372): cfr. *ibid.*, pp. 110 s.

⁸⁰ *Ibid.*, p. CXVI, questa sezione viene definita «notes concernant le calendrier ecclésiastique des frères Mineurs d'Assise pour les mois de mai et de juin d'abord, puis de juillet et d'août. On y trouve longuement exposé le cérémonial des fêtes de l'indulgence». Alcuni brani sono trascritti *ibid.*, pp. CXVII s. Ed. PACIOCCO, *Indulgenze, culto dei santi, liturgia* [cfr. ora in questo stesso volume, cap. 14].

⁸¹ Ed. alle pp. 169-72.

⁸² Ed. alle pp. 179-84.

⁸³ Ed. N. PAPINI, *Storia del Perdono d'Assisi, con documenti e osservazioni*, Firenze 1824, pp. 55-60.

⁸⁴ Ed. M. FALOCI PULIGNANI, *Le sacre reliquie della basilica di S. Francesco in Assisi nel secolo XIV*, in *Miscellanea francescana*, 1 (1886), pp. 145-150; parzialmente anche in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit., pp. CXVIII-CXX. Scelgo qui di

h. - ff. 78rb-vb. Infrascripte sunt reliquie que ostenduntur populo in loco Sancte Clare de Assisio - Omnes suprascripte reliquie sunt in monasterio Sancte Clare de Assisio. Deo gratias⁸⁵.

i. - ff. 85ra. In nomine Domini amen. Infrascripte indulgentie summorum pontificum date in ecclesiis Rome [fino al f. 86vb; il seguito è nei ff. 79ra-80rb, ove] Expliciunt indulgenti e ecclesiarum urbis Rome - per infinita secula seculorum. Amen. Bianchi i ff. 80v-84v. |162|

II. Testi

Sono qui di seguito pubblicati i sommari di cui si tratta nel saggio. Non si dimentichi che i sommari di indulgenze – testi brevi e caratterizzati da un uso pratico – erano trascritti in pergamene sciolte o anche in fogli di codici lasciati completamente o in parte privi di scrittura: da ciò sia la facilità con cui poterono andare perduti o essere distrutti sia la probabilità che molti di essi non risultino segnalati nelle descrizioni di manoscritti, come, ad esempio, accade ai sommari viterbesi dei codici perugini negli *Inventari* di Mazzatinti⁸⁶.

Del tutto inediti potrebbero essere considerati solo il sommario viterbese e i testi relativi alle indulgenze per la basilica di Assisi. Però, anche sui testi degli altri due sommari – *Quia valde est* e *Filiationi vestre* – è necessario ripensare, mettendo a frutto quanto è emerso nelle pagine precedenti⁸⁷.

inserire, a differenza di quanto fa Cenci, il testo della *cartula* assisana nell'elenco delle reliquie.

⁸⁵ Ed. L. BRACALONI, *Le sacre reliquie della basilica di S. Chiara in Assisi*, in *Archivum franciscanum historicum*, 12 (1919), pp. 402-17.

⁸⁶ MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti* cit., V, pp. 114 (PgBA n. 310) e 235 (PgBA n. 1049).

⁸⁷ Cfr. in particolare le pp. 130-1, 143-5. Valgono, per l'edizione dei nostri sommari, le osservazioni sulle *Ablaßlisten* delle chiese di Roma avanzate da B. SCHIMMELPFENNIG, *Römische Ablaßfälschungen* cit., p. 640: «Die neuen Ablasse wurden wohl durch Zettel und mündliche Berichte vor und in den Kirchen kundgetan. Von dort fanden sie Eingang in die schon mehrmals genannten Listen. Diese sind bislang nur unvollständig ediert. Das ist verständlich, denn keine der frühen Version gleicht völlig einer anderen, so daß eine Ausgabe nach dem Schema Haupthandschrift-Variantenapparat wenig sinnvoll ist».

Come si constaterà, nell'edizione dei sommari, ad eccezione di quelli della basilica di S. Francesco, ci si è avvalsi anche di |163| caratteri in corpo minore: si tiene a precisare che a questi ultimi non si può attribuire in alcun modo il senso di un'operazione filologica: si mira a evidenziare solo le parti comuni ai testi di volta in volta menzionati nelle introduzioni che precedono le edizioni. Si è intervenuto unicamente per adeguare l'uso delle maiuscole e della punteggiatura ai criteri moderni, e per correggere gli errori evidenti; si tralascia di segnalare in apparato le differenze nella scrittura dei numeri – se per esteso o in numeri arabi o romani, se ordinali o cardinali – e quelle di indole fonetica o grafica.

Il segno • precede i paragrafi contenenti i dati utilizzati per le *visualizzazioni* (pp. 1879). |164|

1. Sommario viterbese

Il sommario di Viterbo viene trascritto nelle due redazioni offerte dai codici AsBSC com. 634, f. 48v, e PgBA n. 1046, f. 18vb (*cod. in apparato*). La redazione in PgBA n. 1046 [= A] ha in apparato le varianti di PgBA n. 310, ff. 68v-9r [= B], in quanto il sommario viterbese trascritto in quest'ultimo codice è esemplato e adattato sulla base di quello contenuto in PgBA n. 1046. Per la descrizione del codice AsBSC com. 634, cfr. CENCI, *Bibliotheca* cit., nn. 2060-2061; per i codici AsBSC com. 634, PgBA n. 310 e PgBA n. 1046 si vedano, rispettivamente, le note 59, 22 e 18 di questo stesso saggio.

AsBSC com. 634

Iste sunt indulgentie concesse Ordini a sede apostolica sicut habent fratres de Viterbio.

In primis privilegium Alexandri pape III^{ti} quod incipit «Cum ad promerenda» conceditur indulgentia C dierum in festo beati Francisci, Antonii, Clare per octo dies.

Item eiusdem Alexandri quod incipit «Vite perhennis» conceditur ^a a indulgentia unius anni et XL dierum in festo beati Francisci et per octo dies.

^a conce *cod.*

Item eiusdem Alexandri quod incipit «Vite perhennis gloria» est indulgentia unius anni et duarum quadragenarum in die dedicationis et per duos dies.

Item privilegium Clementis III^{ti} C dies in festis beati Francisci, Antonii ^a, Clare, in dedicatione ^b et in cuius honore altare maius est constructum et per octo dies.

Item domini Nicolay III^{ti} quod incipit «Vite perhennis gloria» est indulgentia unius anni et XL dierum in festis beate Virginis, Francisci, Antonii ^c, Clare et in dedicatione per octo dies. |165|

Item domini Alexandri quod incipit «Licet is ^d de cuius munere» fraternitati semel in mense ad missam et predicationem est indulgentia C dierum.

Item domini Innocentii III^{ti} quod incipit «Quoniam ut ait apostolus» est indulgentia XL dierum qui manum porrexerit adiutricem.

Item per diversa privilegia in festo dedicationis est indulgentia septem annorum et VII^m quadragenarum et per octo dies.

Hec autem omnia supradicta inventa fuerunt in sacristia Minorum Fratrum Viterbii et extracta et exemplificata de privilegiis que sunt ibi.

PgBA n. 1046

Iste sunt indulgentie concesse Ordini quas invenit frater Iohannes lector de Sancto Gemino in sacristia fratrum de Viterbio a diversis Romanis pontificibus ^e.

In primis privilegium Alexandri pape 4 quod incipit «Cum ad promerenda» conceditur indulgentia C dierum in festo beatorum Francisci, Antonii et beate ^f Clare per VIII dies.

Item eiusdem Alexandri quod incipit «Vite perhennis» est indulgentia unius anni et 40 dierum in festo beati Francisci per VIII dies.

^a Antoni *cod.*

^b idedicatione *cod.*

^c Antoni *cod.*

^d id *cod.*

^e Iste - pontificibus: Indulgentie toto Ordini concesse (*cod. concessis*) a diversis Romanis pontificibus et diversis temporibus quas frater Iohannes lector de Sancto Gemino invenit in sacristia Viterbii B

^f beate *om. B*

Item eiusdem Alexandri quod incipit «Vite perhennis gloria» est indulgentia unius anni et duarum quadragenarum in die dedicationis et per duos dies.

Item domini Clementis pape 4 est indulgentia C dierum ^a in festo dedicationis et in festis beate Virginis, Francisci, Antonii, Clare et in cuius honore maius altare est constructum per VIII dies.

Item domini Nicolay pape 4 est indulgentia unius anni et 40 dierum in festis beate Virginis, Francisci, Antonii, Clare et in dedicatione per VIII dies.

Item domini Alexandri quod incipit «Licet is de cuius munere venit» est indulgentia in predicatione et in missa C dierum.

Item domini Innocentii pape 4 quod incipit «Quoniam ut ^b ait apostolus» est indulgentia 40 dierum quicumque manum porrexerit adiutricem ^c.

Item per diversa privilegia in festo dedicationis est indulgentia VII annorum et VII quadragenarum per VIII dies sequentes. |166|

2. Sommario *Quia valde*

Il sommario *Quia valde* fu considerato da Giacinto Sbaraglia come la prima raccolta in compendio di documenti papali concernenti l'Ordine dei Minori, ma solo la parte iniziale fu da lui trascritta nella prefazione al *Bullarium franciscanum*, utilizzando RmBV ms. A 23, f. 82r (cfr. BF I, pp. IX-X). Questo codice, certamente uno strumento per la predicatione, è pergameneo, del sec. XV, scritto da mani differenti; la mano che copiò e adattò il sommario compare anche in altri fogli; tra i suoi possessori vi fu un tal Andrea *Piliali*, frate minore: al f. 274v (della numerazione a matita) si legge la nota di possesso «Iste liber est scriptus ad usum fratris Andree Piliali de [rasura] Ordine Fratrum Minorum». Gli altri che si sono occupati di questo sommario oppure a esso hanno accennato si sono avvalsi del testo parziale pubblicato da Sbaraglia o hanno ripreso quello di una sua redazione inserita nella *Cronaca* dell'osservante Nicola Glassberger; anche quest'ultimo testo è, però, incompleto, come si deduce dall'annotazione «et de his infra latius diceretur»

^a dopo dierum, post agg. B (poi cancellato).

^b Quoniam ut: Quare do B

^c est - adiutricem: quicumque manum porrexerit adiutricem indulgentia XL dierum B

che il cronista alla fine copia dalla sua fonte: per comodità del lettore lo riproduciamo, aggiungendo gli a capo per ogni *item*, dall'edizione di Quaracchi (in apparato *AF II*; cfr. sopra, nota 37), dopo aver aver offerto la trascrizione delle redazioni del *Quia valde* dal codice RmBV ms. A 23, ff. 82r-83r (*cod.* in apparato) e dal codice AsBSC com. 344, ff. 64va-66rb. Nell'apparato di quest'ultima redazione [= A], per le ragioni sopra esposte (cfr. pp. 148-149), saranno segnalate le varianti del codice AsBSC com. n. 565, ff. 16ra-17va [= B], recante la copia di lavoro di Giovanni di Iolo. Si tenga conto del fatto che la «summa et recollectio» che si trova alla fine del sommario del codice assisano potrebbe essere un'aggiunta dello stesso Giovanni, come parrebbe indicare il ripetersi di tale sezione nel sommario relativo alle indulgenze locali di Assisi. Però, non è da escludere che tali «summe et recollectiones» ^[167] potessero già trovarsi nell'esemplare da cui egli copiò: per questo motivo, anche il testo della «summa et recollectio» – che può, inoltre, essere considerato il risultato di una delle possibili trasformazioni (da considerarsi parte integrante di una specifica redazione del sommario) cui poteva essere sottoposto il modello – sarà qui pubblicato.

RmBV ms. A 23

• In nomine domini. Amen. Quia valde est utile curam habere animarum, ego frater Nicolaus episcopus Albiganensis ^a, existens tunc procurator Ordinis Fratrum Minorum in curia Romana de voluntate fratris Bonagratie generalis ministri Ordinis Fratrum Minorum, collegi omnia privilegia Ordinis de indulgentiis peccatorum, feci ea legi in conventu Romano, que continebant facta computatione VII annos et quadragenas. Et ista indulgentia est infrascriptis festivitibus et per octavas dies, scilicet beate Virginis, sancti Francisci, sancti Antonii, sancte Clare et in consecrationibus ecclesiarum et altarium. Que supradicta privilegia sunt istorum Romanorum pontificum, videlicet Alexandri pape quarti, Clementis pape quarti, Urbani pape quarti et Nicolay pape tertii.

^a Abiganensis *cod.*

Ad maiorem declarationem sciendum est quod acedentes ad loca Fratrum Minorum omni die et hora causa devotionis et manus adiutricis absque alia solepnitate et predicatione habent duos annos et CCXIII dies et hec indulgentia fuit data per hunc modum.

Alexander papa quartus dedit C dies acedentibus omnibus ad loca Fratrum Minorum causa devotionis. Idem papa dedit iterum XL dies causa devotionis.

Item Clemens papa quartus dedit C dies causa devotionis.

Innocentius papa quartus dedit XL dies causa devotionis. Idem papa dedit XL dies porrigentibus manum adiutricem fratribus sive pro ecclesia. Idem papa dedit XL dies porrigentibus manum adiutricem fratribus ubique, sive in domibus et ecclesiis sive in via positis aut pro elemosina euntibus vel quacumque alia causa. |168|

Nicolaus ^a papa (82v) quartus frater minor dedit unum annum et XL dies causa devotionis.

Item est indulgentia CLXXX dierum omnibus visitantibus ecclesias ^b Fratrum Minorum.

- Supradicte indulgentie que sunt omni die et hora in locis Fratrum Minorum faciunt summam duorum annorum et ducentorum quatuordecim dierum.

Sciendum quod quicumque predicat in locis fratrum potest dare indulgentiam CCXX dierum. Hec indulgentia fuit data per hunc modum.

Nicolaus papa quartus concessit indulgentiam LXXX dierum.

Alexander papa quartus concessit indulgentiam C dierum omnibus accedentibus ad loca fratrum Minorum ad audiendum verbum Dei.

Item dominus Phylippus episcopus Ravenne existens in Ytalia concessit quod quando frater predicat potest dare indulgentiam XL dierum et hanc gratiam reliquit in scriptis.

Supradicte faciunt summam CCXX dierum. Quandocumque frater predicat extra locum potest dare indulgentiam LXXX dierum. Addas hunc summam superiori ^c summe, potest frater in omni predicatione in locis fratrum dare tres annos et LXVIII dies.

^a Niicolaus *cod.*

^b ecclesias *corr. da loca*

^c superiori *cod*

Sciendum quod quando dicitur missa de beata Virgine vel de beato Francisco datur indulgentia CC dierum. Hec indulgentia est ^a data per hunc modum.

Alexander papa quartus fecit privilegium Ordini C dierum omnibus accedentibus ad loca fratrum in missarum solemniis beate Virginis, beati Francisci.

Nicolaus papa quartus dedit indulgentiam C dierum quodcumque in locis fratrum cantatur solempniter missa de Domina vel de beato Francisco.

Supradicte indulgentie faciunt summam CC dierum. Addas hanc summam ille ^b indulgentie duorum annorum et CC quatuordecim dierum que est omni die, et habebis quodcumque cantatur missa de Domina vel de beato Francisco tres annos et (83 r) XLVIII dies.

Sciendum est quod in festivitibus beate Virginis, beati Antonii, beate Clare, in consecrationibus ecclesiarum et altarium et per octavas omnium predictarum festivitatum habet Ordo [169] fratrum Minorum septem annos et CCLXXX dierum de indulgentia. Hec indulgentia data est a papa Alexandro quarto, Innocentio quarto, Gregorio IX°, Urbano et Nicolao 3°.

Sciendum est quod Nicolaus papa 4^{us} fecit indulgentiam ^c unius anni et XL dierum in dominica prima congregationis vel secunda vel tertia, secundum quod ordinatum est inter fratres.

Notandum diligenter quod aliquando omnes predicte indulgentie possunt occurrere simul et tunc est indulgentia maxima scilicet XII annorum CCLXXXII dierum.

AsBSC com. 344 (Giovanni di Iolo)

In nomine domini nostri Ihesu Christi. Amen. Quia valde est utile curam habere animarum, ego frater Nicholaus episcopus Albiganensis, existens tunc procurator Ordinis Fratrum Minorum in Romana curia ^d, de voluntate et mandato fratris Bonagratie de Sancto Iohanne

^a sunt *cod.*

^b illi *cod.*

^c indulgentia *cod.*

^d Romana curia: curia Romana B

in Persichone generalis ministri Ordinis nostri colligens omnia privilegia nostra generalia, scilicet Ordinis, de indulgentia ^a peccatorum, feci ea legi in conventu Romano, que continebant facta computatione VII annos et VII quadragenas, que VII quadragene faciunt ducentos octuaginta dies. Et ista indulgentia istorum VII annorum et ducentorum octuaginta dierum est in infrascriptis festivitibus, scilicet beate Marie Virginis, beati Francisci, beati Antonii, beate Clare et consecrationibus ecclesiarum et altarium. Que privilegia su(64vb)pradicta^b sunt Romanorum pontificum, videlicet Alexandri III^{ti}, Innocentii III, Clementis III, Gregorii IXⁱ, Urbani III et Nicholay III^c, qui fuit frater minor.

Item preter indulgentias predictas^d est alia indulgentia. Quicumque visitat ecclesias Fratrum Minorum causa devotionis vel divini officii, habet de indulgentia a domino Alesandro papa IIII centum dies, omni die et omni hora.

Idem papa pro eadem causa dedit aliam indulgentiam XL dierum.

Item dominus Nicholaus papa IIII, frater minor, dedit indulgentiam pro eadem causa unius anni et XL dierum. |170|

Item dominus Clemens papa IIII pro eadem causa dedit centum dies.

Item dominus Innocentius papa IIII pro eadem causa facit indulgentiam XL dierum.

Item quicumque visitat ecclesias Fratrum Minorum habet indulgentiam centum octuaginta (65ra) dies^e omni die et omni hora, ut habetur in privilegiis multorum summorum pontificum examinatis per supradictum fratrem Nicholaum procuratorem dicti Ordinis et episcopum Albiganensem.

Item dominus Innocentius papa IIII pro eadem causa dedit indulgentiam XL dierum omnibus porrigentibus manum adiutricem fratribus vel ecclesie.

^a indulgentia: indulgentiis B

^b supradicta *agg. B prima del cambio di colonna; l'ultima riga è interamente riempita da una decorazione*

^c Nicholay IIII: Nicholay IIIⁱⁱ necnon et Nicholay III^{ti} B

^d indulgentias predictas: predictas indulgentias B

^e indulgentiam-dies: indulgentia C^mLXXX^{ta} dierum B

Item idem Innocentius dedit aliam indulgentiam XL dierum omnibus porrigentibus manum adiutricem Fratribus Minoribus, sive in domibus sive in via positis, vel pro elemosina euntibus, vel quacumque alia causa ^a dummodo fuit manus porrecta fratribus.

Item dominus Alexander papa III^{us} dedit indulgentiam C dierum omnibus accedentibus ad loca fratrum Minorum causa predicationis omni die et hora absque alia sollempnitate.

Item habemus a multis pontificibus quod quilibet frater predi(65rb)cans potest dare et ubicumque ^b octuaginta dies de indulgentia.

Item dominus Phylippus archiepiscopus Ravennae ^c, existens legatus tunc domini pape in Lombardia, Tuscia, Romandiola et multis aliis provinciis, concessit licentiam ut quandocumque fratres predicant et ubicumque dare possent de indulgentia XL dies.

Item nota quod quandocumque frater predicat in loco fratrum potest dare indulgentiam ducentorum viginti dierum. Et extra locum CXX.

Item dominus Nicholaus papa III^{us}, frater minor, dedit indulgentiam unius anni et XL dierum omnibus venientibus ad ecclesiam Fratrum Minorum in dominica societatis et congregationis beate Virginis, quecumque sit illa dominica, prima vel secunda, tertia vel III^a aut ultima mensis, secundum consuetudinem locorum fratrum.

Item dominus Alexander papa III fecit indulgentiam centum dierum omnibus ^d (65va) accedentibus ad ecclesiam Fratrum |171| Minorum ad missarum sollempnia beate Marie ^e virginis et beati Francisci quandocumque cantatur.

Item dominus Nicholaus papa III, frater minor, dedit de indulgentia ^f centum dierum pro eadem causa.

Summa et recollectio supradictarum indulgentiarum hec est.

^a honesta in marg. B

^b potest-ubicumque: ubicumque potest dare B

^c archiepiscopus Ravennae: Ravennae archiepiscopus B

^d omnibus (65va) omnibus A

^e Marie om. B

^f de indulgentia: dndu(l)g(ent)ia A, indulgentiam B

Quicumque visitat ecclesias Fratrum Minorum omni die et omni hora absque alia sollempnitate vel predicatione, habet de ^a C indulgentia duorum annorum et centum XXXV ^b dierum ^c.

Item quicumque visitat ecclesias ^d fratrum Minorum et porrigit manum adiutricem, dato quod non sit aliqua alia sollempnitas nec audiat predicationem, habet de indulgentia omni die et hora duos annos et CCXVI dies ^e.

Item quicumque venit ad ecclesias ^f fratrum causa devotionis porrigendo manum adiutricem et audiendo predicationem, habet de indulgentia tres annos et septuaginta ^g dies, dato quod non sit aliqua sollempnitas.

Item quando in locis fratrum ^h cantatur missa de beata Virgine et ⁱ de beato Francisco, dato quod non predicetur, tunc est indulgentia trium annorum et ducentorum XLVIII ^j dierum. Si vero predicatur ^k ante missam vel post, tunc est indulgentia IIII annorum et centum dierum. Si vero dicatur in dominica congregationis, tunc est indulgentia quinque annorum et centum XL duorum dierum. Si autem fratres dicerent sollempniter missam de dominica in festivitibus istarum sollempnitatum, scilicet beati Francisci, beati Antonii ^l, beate Clare, in consecrationibus ecclesiarum et altarium et octavas eorum, posito quod non sit dominica congregationis nec predicetur, tunc est indulgentia XI annorum et centum XLII dierum. (66ra) Si autem in ^m dominica congregationis et predicatio habeatur, tunc indulgentia ascendit ad XIII annos et LVI

^a de om. A

^b XXXV: XIII B

^c annorum-dierum *su rasura* A

^d ecclesias: ecclesiam B

^e CCXVI dies *su rasura* A // CCXVI: nonaginta quatuor B

^f ecclesias: ecclesiam B

^g annos et septuaginta *su rasura* A // XL^aVIII B

^h quando-fratrum: in locis fratrum quando B

ⁱ et: vel B

^j XLVIII *su rasura* A

^k predicatur: dicatur A

^l et *agg.* B

^m in: est B

dies. Similiter intelligatur si ^a dicatur missa de beato Francisco in sollempnitatibus supradictis et per octavas earum. [172]

Item qui venit ad ecclesiam Fratrum Minorum in dominica congregationis ^b habet de indulgentia IIII annos et octuaginta ^c dies. Quando dominica congregationis caderet in aliqua predictarum festivitatum, scilicet beate Virginis, beati Francisci, beate Clare et in consecrationibus ecclesiarum et altarium et eorum octavas ^d, tunc est indulgentia XII annorum et duorum dierum.

Item quicumque visitat ecclesiam Fratrum Minorum in aliqua supradictarum festivitatum et per octavas earum absque predicatione, habet de indulgentia X annos et trecentos viginti octo dies. Si vero (66rb) cadit dominica congregationis, habet duodecim annos et duos dies de indulgentia.

Nota quod omnes indulgentie supradicte sunt generales per totum Ordinem ^e, quibus addende sunt speciales et locales indulgentie. Deo gratias. Amen.

Glassberger

In nomine Domini. Amen. Quia valde est utile curam saluti habere animarum, ego frater Nicolaus episcopus Albiganensis, existens procurator ordinis Fratrum Minorum in curia Romana, de voluntate et mandato fratris Bonagratiae generalis ministri Ordinis nostri, colligens omnia privilegia generalia Ordinis de indulgentiis peccatorum, feci ^f ea legi in conventu Romano, quae continebant, facta computatione, septem annos et septem quadragenas. Et ista indulgentia istorum septem annorum et septem quadragenarum est in infrascriptis festivitibus et per octo dies, scilicet beate Virginis, beati Francisci, beati Antonii, beatae Clarae et in consecrationibus ecclesiarum et altarium. Quae privile-

^a dopo si, missa cancellato B

^b dopo congregationis, et predicatio habeatur cancellato B

^c octuaginta: octuaginta octo B

^d dopo octavas, absque predicatione cancellato in rosso

^e Ordinem: Ordinem Fratrum Minorum B

^f fecit AF II

gia supradicta sunt istorum Romanorum pontificum, videlicet Alexandri papae IV, Innocentii papae IV, Nicolai papae III, Clementis papae IV et Urbani papae IV.

Item praeter predictas indulgentias est alia indulgentia. Quicumque visitat ecclesias Fratrum Minorum habet indulgentiam centum octoginta dierum omni die et hora.

Item Nicolaus papa IV frater minor fecit indulgentiam unius anni et quadraginta dierum omnibus visitantibus loca Fratrum Minorum causa devotionis. ^[173]

Item Alexander papa IV indulgentiam centum dierum omnibus accedentibus ad loca fratrum causa devotionis.

Item idem dedit indulgentiam quadraginta dierum causa devotionis.

Item Clemens papa IV dedit indulgentiam centum dierum causa devotionis.

Item Innocentius papa IV dedit indulgentiam quadraginta dierum causa devotionis.

Item iterum Alexander papa IV fecit Ordini privilegium de centum diebus omnibus accedentibus ad loca fratrum ad audiendum verbum Dei.

Item nota quod quicumque frater praedicat in loco Fratrum Minorum, potest denuntiare indulgentiam ducentarum octoginta dierum, sed extra locum octoginta, et de his infra latius diceretur. ^[174]

3. Sommario *Filiationi vestrae*

Lo pseudo-privilegio *Filiationi vestre*, che pure si può leggere in altre edizioni, sarà trascritto da RmBV ms. A 23, ff. 83va-vb (*cod. in apparato*). Qui il corpo minore indica le parti comuni alla redazione, più ampia e ricca di indulgenze, inserita nella cronaca del Glassberger e qui riprodotta secondo l'edizione di Quaracchi (*in apparato AF II*; cfr. sopra, nota 37).

RmBV ms. A 23

Iohannes episcopus servus servorum Dei dilectis in Christo filiis generali et provincialibus ministris ac universi custodibus et guardianis et singulis fratribus salutem et apostolicam benedictionem.

- Indulgentias vobis concessas per nostros predecessores sicut inferius adnotantur videlicet in festivitibus beate virginis Marie, beati Francisci, beati Antonii, beati Ludovici, beate Clare et in consecrationibus ecclesiarum et altarium et vocabula ecclesiarum et per octavas est indulgentia data a Romanis summis pontificibus annorum X et dierum L.

Item fratres in omnibus predicationibus suis possunt dare indulgentiarum LXXX dierum.

Item Alexander papa quartus dedit indulgentiam C dierum omnibus accedentibus ad loca dictorum fratrum ad audiendum verbum devote.

Item venientibus ad audiendam missam de beata Vergine, de beato Francisco ad loca fratrum idem papa dedit indulgentiam C dierum.

Item Nicolaus ^a papa quartus in missarum (83vb) solemnis de beata Virgine et de beato Francisco dedit indulgentiam C dierum.

Item Nicolaus papa quartus in dominica congregationis beate Virginis quacumque die illa dominica secundum consuetudinem locorum, secunda vel tertia vel quarta seu ultima, dedit indulgentiam unius anni et XL dierum. |175|

Item Innocentius papa III^{us} omnibus porrigentibus manum adiutricem fratribus in subsidium vite vel positus in via, vel euntibus pro helemosina vel quacumque alia causa dedit indulgentiam XL dierum.

- Item quicumque acedit ad loca Fratrum Minorum causa devotionis quocumque tempore, die vel hora sine aliqua festivitate habet indulgentiam duorum annorum et CXXV dierum.

Et hec concedimus et confirmamus.

Glassberger

Iohannes episcopus servus servorum Dei dilectis in Christo filiis generali et provincialibus ministris ac universis custodibus et guardianis et singulis fratribus de Ordine Fratrum Minorum salutem et apostolicam benedictionem.

Filiationi vestrae indulgentias Ordini vestro concessas per nostros praedecessores nos manifestum facimus confirmatas sicut inferius annotantur, videlicet in festivitibus beatae Mariae virginis, beati

^a Nicolus *cod.*

Francisci, beati Antonii, beati Ludovici, beatae Clarae et in consecrationibus ecclesiarum et altarium et vocabulis seu patronis ecclesiarum et per octavas earum est indulgentia data a Romanis summis pontificibus annorum decem et VI kariae ab Alexandro papa IV, Innocentio papa IV, Clemente papa IV, Urbano papa IV, Nicolao papa III, Gregorio papa X et Nicolao papa IV.

Item Alexander papa IV omnibus accedentibus ad loca vestri Ordinis ad audiendum verbum Dei, sive ad audiendam missam beatae Virginis sive beati Francisci, dum cantatur, dedit indulgentiam centum dierum.

Item idem papa omnibus loca Fratrum Minorum visitantibus dedit indulgentiam quadraginta dierum. Item Innocentius IV papa pro eadem causa quadraginta dierum. Idem Innocentius omnibus porrigentibus manum adiutricem Fratribus Minoribus, sive in domibus eorundem, sive in via euntibus, dedit indulgentiam dierum quadraginta.

Item Clemens papa IV pro eadem causa dedit indulgentiam centum dierum.

Item idem papa Clemens concessit ecclesias Fratrum Minorum visitantibus causa devotionis toties quoties octoginta dierum. ^[176]

Item Nicolaus papa IV pro eadem causa dedit indulgentiam quadraginta dierum. Idem Nicolaus papa IV in missarum solemnibus de beata Virgine, de beato Francisco et consecrationis ecclesiarum dedit indulgentiam centum dierum. Idem papa in dominica congregationis ^a dedit indulgentiam unius anni et quadraginta dierum.

Item fratres in omnibus praedicationibus suis possunt dare indulgentias octoginta dierum ^b extra domum vestri Ordinis, in domibus vero vestris indulgentiam centum dierum propter praedictas causas.

Item Benedictus papa XI accedentibus ad loca Fratrum Minorum in eorum solemnitatibus dedit indulgentiam centum dierum.

Item Nicolaus papa IV dedit indulgentiam unius anni et dierum quadraginta accedentibus ad loca Fratrum Minorum causa devotionis.

Item omnibus accedentibus ad loca vestri Ordinis causa devotionis quocumque tempore diei vel hora, quamvis non sit aliqua festivitas, immo absque omni solemnitate vel festivitate concessa est indulgentia a pluribus Romanis pontificibus duorum annorum et ducentarum quadraginta dierum.

^a consecrationis *AF II*

^b dierum *om. AF II*

Nos igitur vestris piis precibus inclinati, salutem et profectum animarum benignius intuentes, de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius, quorum vices licet immeriti gerimus auctoritate confisi, has omnes indulgentias Ordini vestro per praedictos praedecessores nostros concessas, omnibus vere poenitentibus et confessis concedimus et confirmamus. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrarum concessionum et confirmationum infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem etc.

Datum Avenione, in kalendis Octobris, pontificatus nostri anno XV. |177|

4. Sommari della basilica di S. Francesco

Il sommario trascritto dal codice PgBA n. 1046, ff. 18va18vb è il più antico pervenutoci (ma cfr. sopra, anche per la datazione, le note 18 e 63); esso fu da qui trascritto nel codice PgBA n. 310, ff. 68r-v; come è stato fatto per il sommario viterbese, si segnalano in apparato le varianti e un'aggiunta da questo codice. Il sommario di Giovanni di Iolo (1382 circa) è trascritto dal codice AsBSC com. 338, ff. 66rb-70rb [= A], con in apparato le varianti di AsBSC com. n. 565, ff. 17va-18va [= B], per gli stessi motivi esposti in relazione al sommario *Quia valde*. Alla fine di ogni *item*, tra parentesi quadre e in corpo minore è indicato il riferimento all'edizione del documento in BF; l'abbreviazione NESSI rinvia a S. NESSI, *Inventario e registi dell'Archivio del Sacro Convento d'Assisi*, Padova 1991 (Fonti e studi francescani 3. Inventari, 2), bollario; si tralascerà di soffermarsi su alcune discrepanze nella *datatio* dei privilegi.

PgBA n. 1046

De aliquibus aliis indulgentiis a diversis pontificibus concessis. Gregorius nonus IIII^o anno pontificatus sui. Datum Laterani XVII kalendas Iunii. In festo translationis usque ad octavam concessit ^a annum unum. [BF I, pp. 64-65]

Item aliud privilegium eiusdem Gregorii alterius tenoris sub eadem tamen data concedit similiter in festo translationis usque ad octavam annum unum. [BF /; P /]

^a concessit *om. B*

Item Innocentius III^{us} in consecratione ecclesie beati Francisci que est in dominica ante Ascensionem concedit indulgentiam ab ipsa die consecrationis usque ad proximas octavas Pentecosten, annorum duorum et LXXX dierum. Datum Anagnie VII idus Augusti pontificatus sui anno XII. [BF I, p. 759] |178|

Item idem in eodem festo et XV diebus sequentibus, annorum duorum et LXXX dierum. Datum Assisii III idus Iunii pontificatus eius anno X^o. [BF I, p. 662]

Item Nicolaus III^{us} in festo beati Francisci et VII diebus sequentibus concedit indulgentiam annorum trium et trium quadragenarum. Datum Reate V^o kalendas Octobris pontificatus eius anno primo. [BF IV, p. 43]

Item Innocentius III^{us} in eodem festo et VIII^a diebus sequentibus concedit annum unum et XL dies. Datum Assisii III idus Iunii pontificatus eius^b anno X^o. [BF I, p. 594]

Item Clemens III^{us} in festo eodem et usque ad VIII dies (18vb) sequentes concedit annum unum et XL dies. Datum Perusii idibus Februariarum pontificatus eius^c anno primo. [BF III, p. 43]

Item Nicolaus III^{us} in festo Pentecostes, Nativitatis, Purificationis, Annuntiationis, Assumptionis beate Virginis, sancti Antonii et translationis beati Francisci et per VIII dies sequentes, annum unum et XL dies; in die consecrationis ecclesie tamen annum unum et XL dies. Datum apud Urbemveterem idibus Iunii pontificatus eius anno IIII^o. [BF IV, pp. 254 s.]

Item Nicolaus III^{us} omni die omnibus qui ecclesiam Beati Francisci visitaverint concedit annum unum et XL dies. Datum Rome apud Sanctam Mariam Maiorem III nonas Maii pontificatus eius anno II^o d. [BF IV, pp. 75 s.]

Item Gregorius nonus dedit subvenientibus operi eiusdem ecclesie omni die XL dies. Datum Reate III kalendas Maii pontificatus eius^e anno secundo. [BF I, pp. 40 s.]

^a *dopo in, eodem cancellato B; festo: festo beati Francisci B; VIII: VII B*

^b *eius: sui B*

^c *eius: sui B*

^d *Item Nicolaus - anno II^o om. B*

^e *eius: sui B*

Item Alexander III^{us} in festo beati Stançalavi ^a et infra octavas concedit C dies. Datum Laterani VII kalendas Februariarum pontificatus eius anno II^o. [BF II, p. 111]

Item in eodem festo et usque ad XV dies sequentes concedit ^b annum unum et XL dies. Datum Perusii idibus Februariarum pontificatus eius anno IX^{o c}. [?] |179|

AsBSC com. 344 (Giovanni di Iolo)

Iste sunt indulgentie que sunt in loco beati Francisci de Assisio per anni circulum concesse per diversos summos pontifices Romanos infrascriptos ^d.

Dominus Gregorius papa IX^{us} concedit indulgentiam ^e XL dierum omnibus beneficientibus operi ecclesie Sancti Francisci de Assisio omni die ^f, et incipit «Recolentes qualiter sancta plantatio Ordinis fratrum Minorum» ^g. Data Reate tertio kalendas Maii pontificatus sui anno II^o. [BF I, pp. 40 s.]

Item ^h idem dominus concessit unum annum de indulgentia in translatione beati Francisci usque ad octavam diem. Et incipit «Mirificans misericordias suas Dominus». Data Laterani XVII kalendas Iunii pontificatus sui anno IIII^{o i}. [BF I, pp. 64 s.]

^a Stançalavi: Francisci B

^b sequentes concedit: concedit sequentes B

^c Item dominus Bonifatius VIII^{us} concessit omni die visitantibus ecclesiam Beati Francisci annum unum et XL dies. Datum Rome apud Sanctam Mariam Maiorem, IIII nonas Maii pontificatus sui anno secundo. Item idem omni die visitantibus ecclesiam predictam centum dies. Item Gregorius X^{us} (!) omnibus subvenientibus ecclesie beati Francisci omni die XL dies. Datum Rome, 3^o kalendas Maii pontificatus sui anno II^o *agg. B*

^d infrascriptos *om. B*; Prima distinctio *in marg. B*

^e indulgentia A

^f omni die *om. B*

^g Data Laterani XVIII kalendas iunii pontificatus sui anno IIII^o *agg. B*

^h Item *om. B*

ⁱ Et est duplex bulla *agg. B*

Item idem dominus in alio privilegio alterius tenoris concessit unum annum de indulgentia in dicto festo translationis usque ad octavam diem, et incipit «Mirificans misericordias suas Dominus». Datum Laterani XVII kalendas Iunii pontificatus sui anno IIII^o ^a. [BF /; P /]

Innocentius papa IIII^{us} in festivitate sancti Francisci quod est in Octubris ^b ac usque ad XV dies eandem immediate sequentes annis singulis unum annum et XL^a dies concessit de indulgentia, et incipit «Licet is de cuius munere venit» ^c. Data Perusii ydus Februariarum ^d pontificatus sui anno IX^o ^e. [BF I, p. 594]

Item idem (66vb) dominus concedit in dicto festo ^f sancti Francisci et in octo diebus sequentibus annis singulis omnibus ^g qui ecclesiam eius venerabiliter visitaverint et ^h manum porrexerint ⁱ pietatis unum annum et LX^a dies de indulgentia ^j, et incipit «Si populus Israelicus». Data Assisii pontificatus sui anno X^o ydus Iunii ^k. [NESSI, n. 96] |180|

Item idem dominus omnibus qui ad ecclesiam Beati Francisci de Assisio in anniversario dedicationis ipsius et in XV diebus sequentibus annis singulis venerabiliter visitaverint et ibidem manum porrexerint pietatis duos annos et octuaginta dies de indulgentia concessit, et incipit «Si populus Israeliticus ». Data Assisii tertio ydus Iunii pontificatus sui anno X^o ^l. [BF I, p. 662]

Item idem dominus ^m omnibus qui ad ecclesiam Beati Francisci de Assisio in anniversario die dedicationis ipsius, videlicet a prima dominica ante festum Ascensionis Domini usque ad subse(67ra)quentes octavas Pentecostes illi proximas, causa devotionis accesserint annuatim

^a Secunda distinctio. Dominus Innocentius *in marg. B*

^b quod - Octubris *om. B*

^c licet - munere *su rasura A*; venit *om. B*

^d Februariarum *su rasura B*

^e IX^o *in marg. B*

^f dominus - festo: Innocentius concedit in festo *B*

^g omnibus *corr. in marg. su omni A*

^h venerabiliter visitaverint: visitaverit venerabiliter *B*; et: et ibidem *B*

ⁱ porrexerint: porrexerit *A*

^j de indulgentia *om. B*

^k pontificatus - Iunii: III ydus Iunii pontificatus sui anno X. Et est duplex bulla et eiusdem tenoris et eiusdem date *B*

^l Item - anno X^o *om. B*

^m dominus: Innocentius *B*

duos annos et octuaginta dies de indulgentia concessit, et incipit «Consecrationis altarium». Data Anagnie VII^o ydus Augusti pontificatus sui anno XII^o. [BF I, p. 759]

Alexander papa III^{us} omnibus vere penitentibus et confessis qui eandem ecclesiam Beati Francisci de Assisio in festo beati Stanislavi martyris et infra octavas eiusdem annuatim venerabiliter accesserint concedit centum dies de indulgentia, et incipit «Ad veneranda sanctorum merita gloriosa». Data Laterani VII^o kalendarum Februariarum pontificatus sui anno secundo ^a. [BF II, p. 111]

Clemens papa ^b III^{us} omnibus qui ecclesiam Sancti Francisci de Assisio in eiusdem sancti festo et usque ad octo dies sequentes devote ac venerabiliter visita(67rb)verint ^c annuatim ^d unum annum et XL^a dies de indulgentia concedit ^e, et incipit «Cum ad promerenda sempiterna gaudia». Data Perusii V^o ydus Octobris pontificatus sui anno primo ^f. [BF III, p. 43]

Nicolaus papa ^g III^{us}, frater minor, omnibus qui ad eandem ecclesiam Beati Francisci de Assisio ^h in die festivitatis ipsius ⁱ et septem dies immediate sequentibus causa devotionis accesserint annuatim ^j tres annos et totidem quadragenas de indulgentia concedit ^k, et incipit «Eximie devotionis affectus». Data reate V^o kalendas Octobris pontificatus sui anno I^o ^l. [BF IV, p. 43]

^a Alexander - anno secundo *om. B*; IV^a distinctio *in marg. B*

^b papa *om. B*

^c visitaverint: visitaverit *A B*

^d concedit *agg. B*

^e concedit *om. B*

^f V^a distinctio *in marg. B*

^g papa *om. B*

^h beati - Assisio *om. B*

ⁱ beati Francisci *agg. B*

^j concedit *agg. B*

^k concedit *om. B*

^l I^o *corr. su rasura di II^o B*

Item idem dominus ^a omnibus qui ad predictam ecclesiam Sancti Francisci de Assisio diebus singulis causa devotionis |181| accesserint ^b unum annum et XL ^a dies de indulgentia concedit ^c, et incipit «Precelsa gloriosissimi confessoris beati Francisci merita». (67va) Data Rome apud Sanctam Mariam Maiorem tertio nonas Iunii pontificatus sui anno II^o. [BF IV, pp. 75 s.]

Item idem dominus ^d omnibus vere penitentibus et confessis qui ad predictam ecclesiam ^e Sancti Francisci de Assisio in Pentecoste, Nativitatis, Annunciationis, Purificationis et Assumptionis beate Marie virginis, translationis beati Francisci ac sancti Antonii festivitatem et per octo dies festivitates ^f ipsas immediate sequentes nec non in anniversario ^g die dedicationis ipsius ecclesie devote visitaverint annuatim ^h unum annum et XL ^a dies de indulgentia concedit ⁱ, et incipit «Eximie devotionis affectus». Data apud Urbem Veterem ydus Iunii pontificatus sui anno IIII^o ^j. [BF IV, p. 254 s.]

Bonifatius ^k papa octavus omnibus qui ad eandem ecclesiam in ^l festo beati Francisci predicti et per septem dies festivitatem ipsam immediate sequentes causa de(67vb)votionis accesserint annuatim ^m unum annum et XL ^a dies concedit ⁿ de indulgentia, et incipit «Ante thronum divine clementie». Data Rome apud Sanctum Petrum XII^o kalendarum Februariarum ^o pontificatus sui anno I^o. [BF IV, p. 379]

^a Nicholaus *agg. B*

^b Iunii: Maii *B*

^c concedit *om. B*

^d Nicholaus *agg. B*

^e predictam ecclesiam: ecclesiam predictam *B*

^f festivitate *A*

^g et per octo - anniversario *su rasura A*

^h concedit *agg. B*

ⁱ *dopo* indulgentia, Data apud *cancellato con inchiostro rosso B*; concedit *om. B*

^j VI^a distinctio *in marg. B*

^k Bonifatius: dominus Bonifatius *B*

^l in in *A*

^m concedit *agg. B*

ⁿ concedit *om. B*

^o Februariarum: Februarii *B*

Item idem dominus ^a omnibus vere penitentibus et confessis qui ecclesiam ipsam Beati Francisci de Assisio diebus singulis causa devotionis venerabiliter visitaverint ^b centum dies de indulgentia concedit ^c, et incipit «Licet is de cuius munere venit». Data Rome apud Sanctum Petrum XII^o kalendarum Februariarum pontificatus sui anno primo ^d. [BF IV, p. 380] |182|

Suprascripta privilegia papalia cum suis indulgentiis pertinent ad locum Beati Francisci de Assisio tantum et sunt in numero quatuordecim, reposita in quodam sacculo cum bullis papalibus in quadam cassa sacristie dicti Sancti Francisci de Assisio. Deo gratias. Amen amen amen ^e. (68ra)

Summa et recollectio ^f supradictarum indulgentiarum specialium ecclesie Sancti Francisci de Assisio hec est.

Quicumque ad ecclesiam Sancti Francisci de Assisio diebus singulis causa devotionis accesserint unum annum et centum XL dies de indulgentia conceduntur a Nicholao ^g papa III^o et Bonifatio papa VIII^o.

Quicumque in festo translationis sancti Francisci et per octavam ad ecclesiam dicti sancti causa devotionis accesserint III^{or} annos et CLXXX^a dies de indulgentia conceduntur a Gregorio IX^o, Innocentio III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus, computatis supradictis anno et diebus. Si dictum festum translationis vel eius octava protrahatur usque ad festum tantum dedicationis ecclesie eiusdem sancti,

^a Item - dominus: Idem Bonifatius B

^b concedit *agg.* B

^c concedit *om.* B

^d Alexander III^{us} omnibus vere penitentibus et confessis qui eandem ecclesiam Beati Francisci de Assisio in festo beati Stanislavi martyris et infra octavas eiusdem annuatim venerabiliter visitaverint concedit C dies de indulgentia, et incipit «Ad veneranda sanctorum merita gloriosa». Data Laterani VII^o kalendarum Februariarum pontificatus sui anno II^o *agg.* B; III^a distinctio *in marg. corr. su rasura* di VII^a B

^e Suprascripta - amen: Omnium predictarum indulgentiarum privilegia sunt in sacristia Assisii et omnia privilegia continent quod dantur predictae indulgentie vere penitentibus et confessis B; Iste sunt indulgentie generales totius Ordinis sine specialibus et localibus que hic non sunt ascripte *in marg. infer.* B

^f Summa et recollectio - Deo gratias. Amen *om.* B

^g Nichola A

tunc annos VII et CCC dies de indulgentia a Gregorio IX^o, In(68rb)nocentio IIII^o, Nicholao IIII^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem in dicto die manum porrexerint pietatis, tunc annos IX et CCCLXXX dies de indulgentia a dictis immediate summis pontificibus conceduntur computatis primis supradictis anno et diebus. Si autem dictum festum translationis vel eius octava protendatur usque ad festum Pentecostes tantum, tunc omni die annos VI et CCLX dies de indulgentia a Gregorio IX^o ^a, Innocentio IIII^o, Nicholao IIII^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem in dictis diebus manum porrexerint pietatis, tunc annos VIII et CCCXL dies de indulgentia a dictis immediate summis pontificibus conceduntur, computatis primis (68va) supradictis anno et diebus. Sed si predictum festum [183] translationis vel eius octave includantur infra octavas Pentecostes, tunc annos VI et CCLX dies de indulgentia a Gregorio, Innocentio, Nicholao et Bonifatio summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus.

Quicumque ad ecclesiam Sancti Francisci de Assisio in anniversario dedicationis ipsius ecclesie tantum causa devotionis accesserint, annos IIII^{or} et CCLX ^b dies de indulgentia ab Innocentio IIII^o, Nicholao IIII^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem in dicto die anniversarii manum porrexerint pietatis, tunc annos VI et CCCXL dies de indulgentia a dictis immediate pontificibus (68vb) computatis primis supradictis anno et diebus. Infra octavam et anniversarii dicte dedicationis usque ad vigiliam Pentecostes inclusive, annos III et CCXX ab Innocentio, Nicholao et Bonifatio summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem in dictis diebus manum porrexerint pietatis, tunc annos V et CCC dies de indulgentia a dictis immediate summis pontificibus computatis primis supradictis anno et diebus conceduntur ^c. Quandocumque iste due festivitates, scilicet translationis et anniversarii dedicationis ecclesie Sancti Francisci de Assisio, in una die concurrant, in ipsa die tantum, dato quod non ponatur manum

^a IX^o in interl. A

^b CCLX: LX agg. in marg. A

^c concedunt A

pietatis, annos VII et CCC dies de indulgentia a Gregorio ^a IX^o, Innocentio III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem in dicto die manum porrexerint pietatis, tunc annos IX et CCCLXXX dies de indulgentia ab immediate dictis summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus.

Item si iste due octave supradicte altera in aliam intrare contingat, tunc quantum insimul durant dies ambarum dictarum octavarum, annos VI et CCLX dies de indulgentia a dictis III^{or} summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si in hiis diebus ibidem manum porrexerint pietatis, tunc annos VIII et CCCXL dies de indulgentia (69^{rb}) a predictis III^{or} summis pontificibus, computatis primis supradictis anno et diebus conceduntur. Si vero infra tempus octavarum anniversarii dedicationis ecclesie Sancti Francisci et diei Pentecostes sola octava translationis dicti |184| sancti remanserit, tunc in omnibus diebus dicte octave annos VI et CCLX dies de indulgentia a Gregorio IX^o, Innocentio III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o conceduntur summis pontificibus ^b. Et si infra dictum tempus manum ibidem porrexerint pietatis, tunc annos VIII et CCCXL dies de indulgentia a supradictis III^{or} summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et quia dominus Alexander papa III^{us} in die sancti Stanislavi episcopi et martiris et per octavas facit C dies de indulgentia, idcirco si dictum festum vel eius octave (69^{va}) occurrerent in festo vel eius octavarum dicti anniversarii dedicationis dicte ecclesie Sancti Francisci, tunc isti C dies tamdiu debet addi cum supradictis diebus dicti anniversarii quamdiu insimul permanent contemplati.

Indulgentie date in Pentecoste. Quicumque ad ecclesiam Sancti Francisci de Assisio in die iocundo festi Pentecostes et per octavam causa devotionis accesserint anni III^{or} et CC^{ti}LX^a dies de indulgentia ab Innocentio III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus conceduntur. Et si in dicto festo tantum manum porrexerint pietatis tunc anni VI et dies CCC^{ti}LX^a a supradictis summis pontificibus conceduntur, semper computatis primis supradictis anno et diebus.

Item si festum translationis sancti Francisci vel eius octava in die Pentecostes sive infra eius octavam contigerit includi, (69^{vb}) tunc

^a Gregorio: Gregoria A

^b concedunt *agg.* B

quamdiu ista inclusio durabit istarum divinarum festivitatum, tamdiu anni VI et dies CC^{ti}LX^a a Gregorio IX ^a, Innocentio III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem in dictis duabus festivitatibus scilicet Pentecostes et translationis in una die concurrentibus tantum manum porrexerint pietatis, tunc anni VIII et CCC^{ti}LX^a dies de indulgentia a supradictis immediate III^{or} pontificibus conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Quando festum Pentecostes cedit in die sancti Antonii presbyteri et confessoris, tunc anni V et CCC^{ti} dies de indulgentia per totam octavam ab Innocentio III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o conceduntur, computatis (70ra) primis supradictis anno et diebus.

Indulgentie in festo sancti Francisci, in Octubri. Quicumque in festo sancti Francisci de Assisio quod est de mense Octubris et per eius octavam ad ipsius ecclesiam causa devotionis accesserint, anni VI et CC^{ti}LX^a dies ab Innocentio III^o, Clemente |185| III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus de indulgentia conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus. Et si ibidem manum porrexerint pietatis, tunc annos VII et CCC^{ti}LXXX^a dies de indulgentia conceduntur ab Innocentio III^o, Clemente III^o, Nicholao III^o et Bonifatio VIII^o summis pontificibus, computatis primis supradictis anno et diebus. Post octavam vero dicti sancti per septem dies se(70rb)quentes anni II et C^mLXXX^{ti} dies de indulgentia ab Innocentio papa III^o conceduntur, computatis primis supradictis anno et diebus, ut habetur supra in primo privilegio dicti Innocentii de uno anno et XV diebus.

Expliciunt indulgentie speciales loci et ecclesie Sancti Francisci de Assisio. Deo gratias. Amen. |186|

^a IX in interl. A

DIMENSIONI DEL PERDONO

III. Visualizzazioni

I grafici seguenti hanno il solo scopo di rendere immediatamente percepibili le amplificazioni: sono da intendersi come approssimazioni che non pretendono di riprodurre con la massima esattezza la situazione delle concessioni indulgenziali. I dati scelti per realizzarli (segnalati, come si è già detto, con il segno • nei testi sopra editi) sono relativi alla visita di chiese «devotionis causa», sia in relazione alle festività e alle loro ottave sia «omni die et hora».

1. Il grafico mostra lo stato delle concessioni quale risulta effettivamente documentato dai privilegi papali nel 1300 in relazione alla basilica di S. Francesco in Assisi. In esso sono riportati i mesi e le feste (del Ciclo del Tempo e di quello dei Santi) lungo i quali si distendono le concessioni e fornisce gli orientamenti in questo senso necessari anche per i grafici successivi (il grafico è già pubblicato in PACIOCCO, *Indulgenze, culto dei santi, liturgia* cit).

2. Sempre in relazione alla sola basilica assisana, viene paragonato lo stato delle concessioni effettive al 1300 con quello di queste stesse ultime, cui sono stati però sommati i valori presenti nel sommario detto di Nicola d'Albenga.

3. Il grafico riguarda tutte le chiese dell'Ordine e contempla le concessioni quali risultano nei sommari (viterbese, detto di Nicola, *Filiationi vestre*); la linea «Assisi 1300» (già presente nei grafici 1 e 2) è inserita solo per offrire un termine orientativo di confronto.

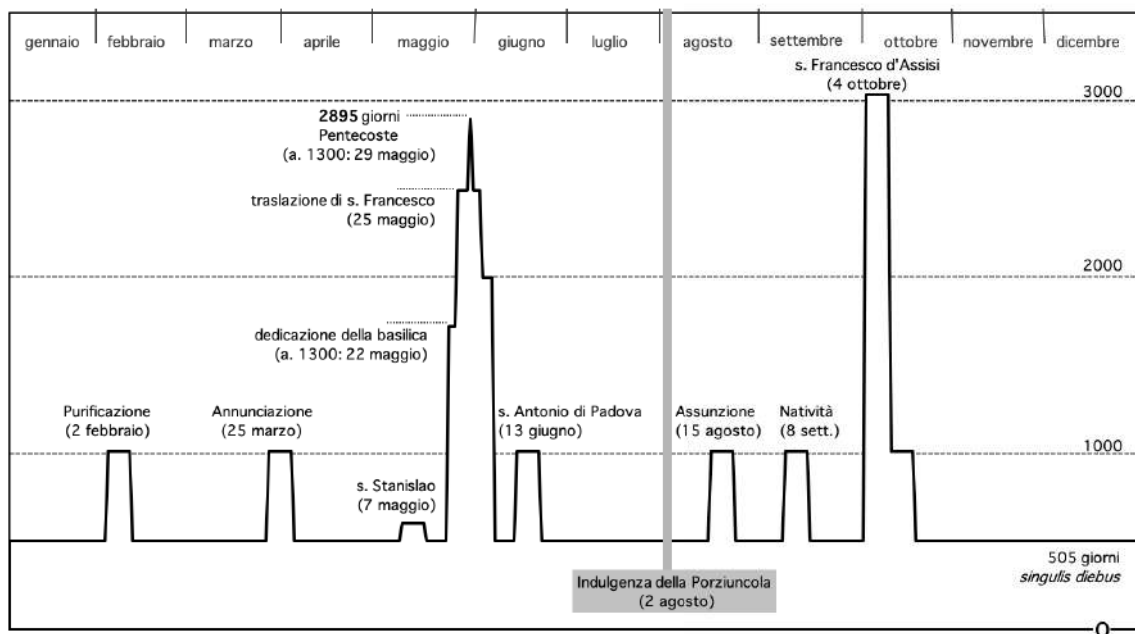


Grafico 1.

I FRATI MINORI E I *SUMMARIA INDULGENTIARUM*

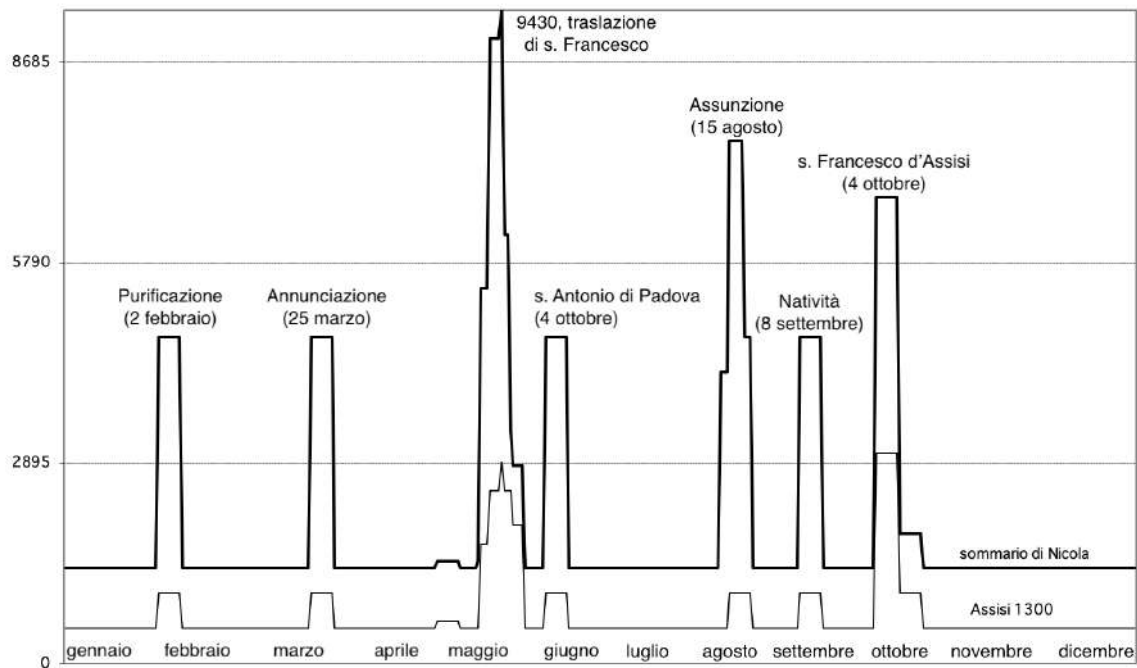


Grafico 2.

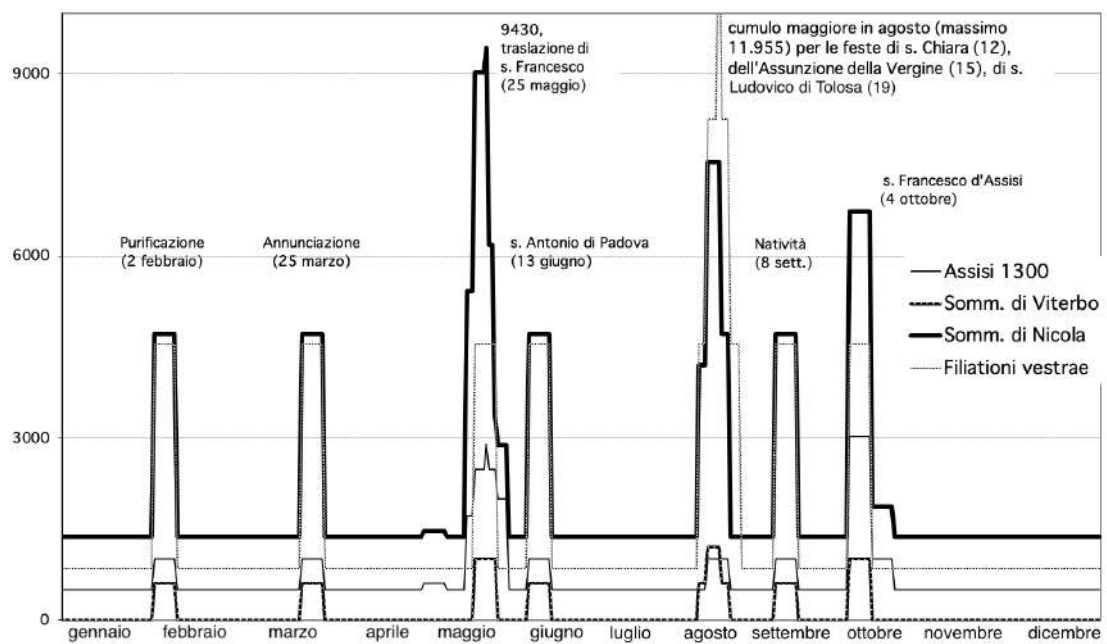
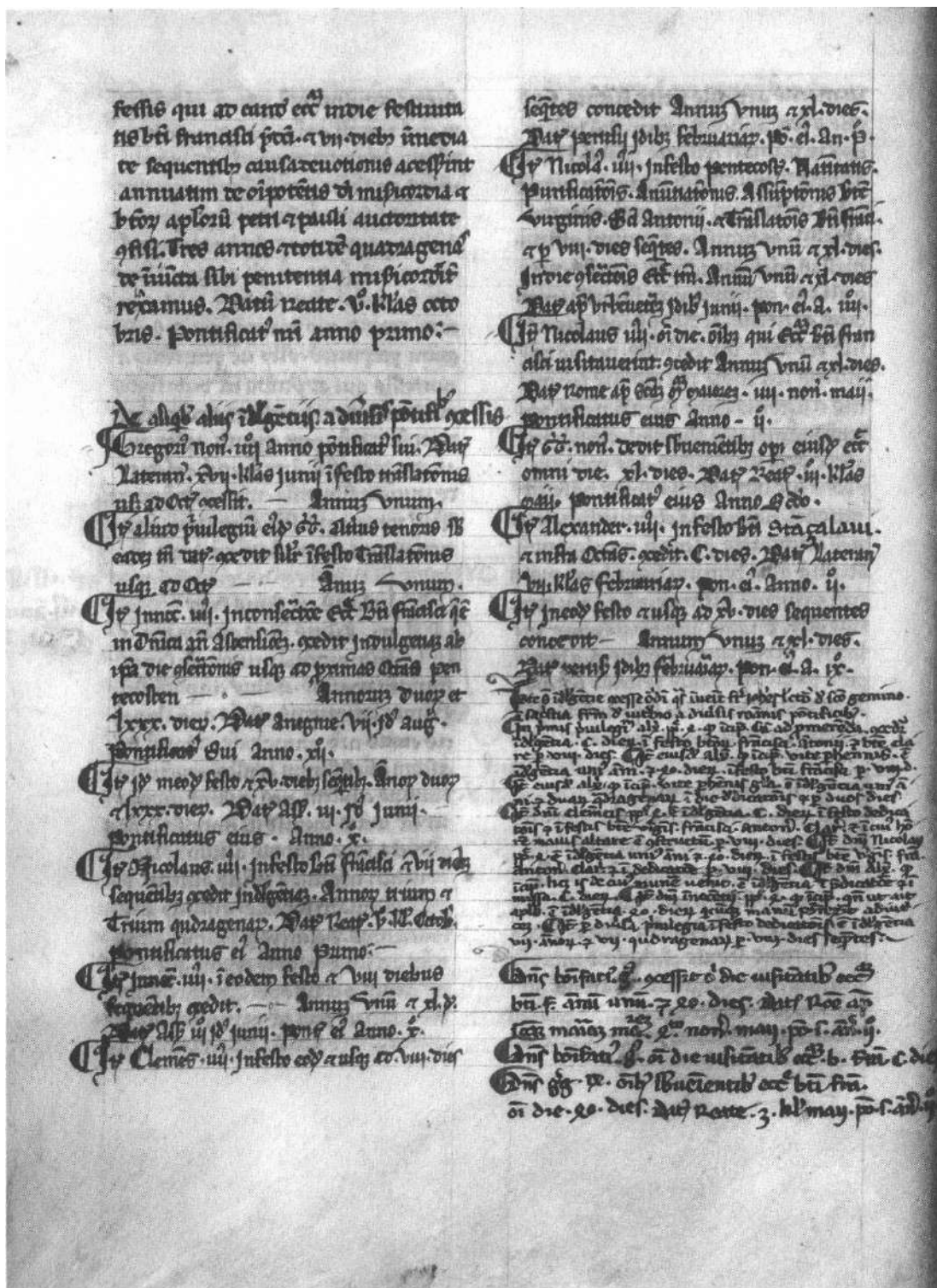


Grafico 3.



Tav. I.

Il sommario viterbese nel cod. n. 1046 della Biblioteca Augusta di Perugia, f. 18v.

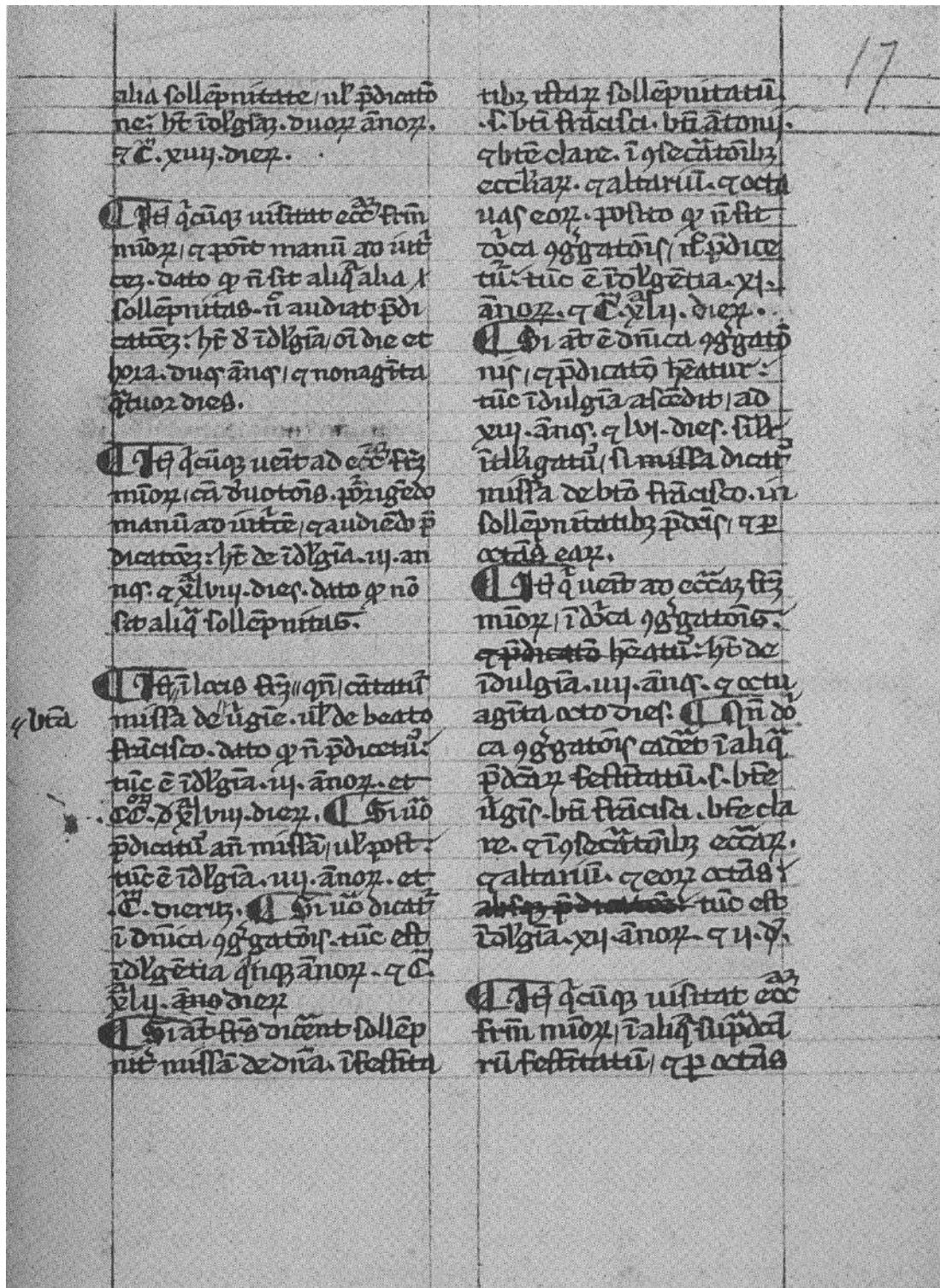
61.

Innoce[n]s d[omi]ni ihu x[pist]i. Am
Quia valde e[st] utile cu[m]
 ra h[ic] aia[n]t. Ego fr[ater] ni
 cholaus ep[iscopu]s albigan[ensis] exi
 stens tunc p[re]tor ordi[n]is fr[atr]u[m]
 mior[um] i[n] ro[m]ana cu[m]ia. de vo
 luntate et m[an]dato fr[atr]is bo
 nagre de sc[ri]o ioh[ann]e i[n] p[re]sco
 ne g[ra]t[ia]l[iter] n[ost]r[is] ordi[n]is n[ost]ri.
 colligens o[mn]ia p[ri]uilegia n[ost]ra
 g[ra]t[ia]lia. s. ordi[n]is de i[n]dulg[entia]
 t[er]tis p[er]co[n]t. fecit ea legi i[n]
 quatuor ro[m]ano. q[uod] t[er]minab[ant]
 f[aci]a p[ro]putat[i]o[n]e. vii. a[n]no. et
 vii. q[ua]dragenas. q[uod] vii. q[ua]
 tuagene facit ducetos
 actua g[ra]t[ia] dies. Et ista i[n]
 dulg[entia] i[n] istor[um] vii. a[n]no[rum] et
 ducetor[um] actua g[ra]t[ia] dieru[m].
 e[st] i[n] i[n]f[ra]sc[ri]ptis festiuitati
 bus. s. b[ea]te ma[rie] u[ir]gis. b[ea]ti r[oc]
 fr[anc]isci. b[ea]ti a[n]tonij. b[ea]ti el
 arie. et q[ua]secu[n]t[ur]ib[us] ec[clesi]ar[um] et
 altariu[m]. Que p[ri]uilegia su[n]t
 ooooooooooooooooooooo

p[re]d[ic]ta. s[un]t ro[m]ano[rum] p[ro]p[ri]etate.
 i[n]dulg[entia] alex[and]r[ie]. iiii. i[n]ocentij
 .iiij. clementis. iij. greg[orij]
 .ix. i[n]bani. iij. et nichola
 y. iij. n[on] n[on] et nichola y. iij.
Ite p[er] q[uod] f[aci]t fr[ater] minor.
 i[n]dulg[entia] p[re]d[ic]ta. e[st] alia
 i[n]dulg[entia]. Quicunq[ue] uisitat
 ec[clesi]as fr[atr]u[m] mior[um] cu[m] deno
 tois uel diuini officij. h[ab]et
 de i[n]dulg[entia] a d[omi]no alexan
 dro p[ro]p[ri]etate. iij. cetu[m] dies. o[mn]i
 die et o[mn]i hora. **I**te p[ro]
 p[ro] ead[em] ca[usa] dedit alia i[n]
 dulg[entia]. xl. dier[um]. **I**te
 d[omi]n[us] nichola p[ro]p[ri]etate. iij. fr[ater] mi
 nor. dedit i[n]dulg[entia] p[ro] ead[em]
 ca[usa]. unu[m] a[n]ni. et xl. dier[um].
Ite d[omi]n[us] clement[is] p[ro]p[ri]etate. iij.
 p[ro] ead[em] ca[usa] dedit. iij. die.
Ite d[omi]n[us] i[n]ocentij p[ro]p[ri]etate. iij.
 p[ro] ead[em] ca[usa] facit i[n]dulg[entia]
 xl. dier[um]. **I**te q[ui]cuq[ue] i
 uisitat ec[clesi]as fr[atr]u[m] mior[um].
 h[ab]et i[n]dulg[entia]. c. actua g[ra]t[ia]

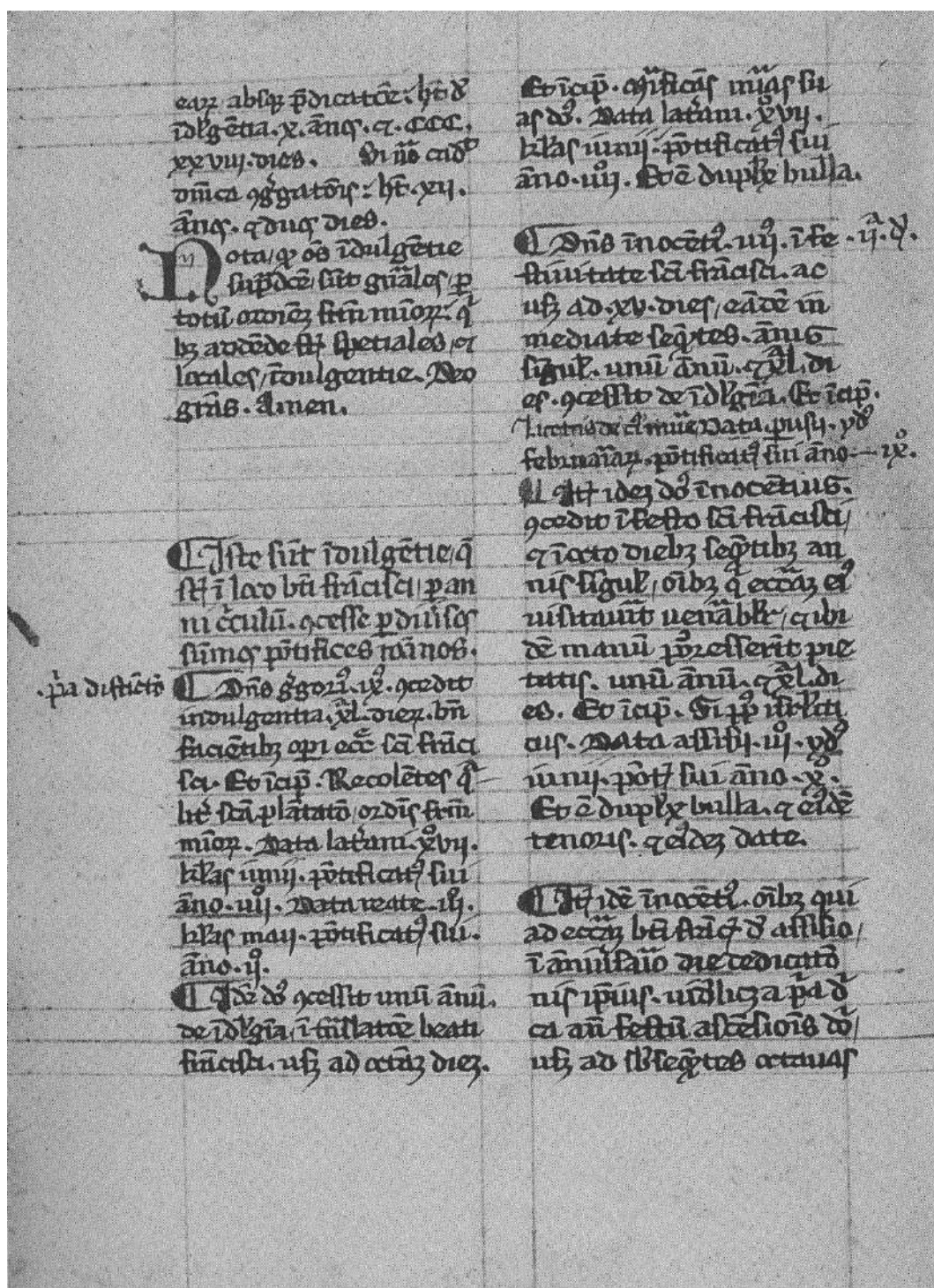
Tav. II

L'inizio del sommario *Quia valde copiato e adattato da Giovanni di Iolo nel codice n. 344 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, f. 64v.*



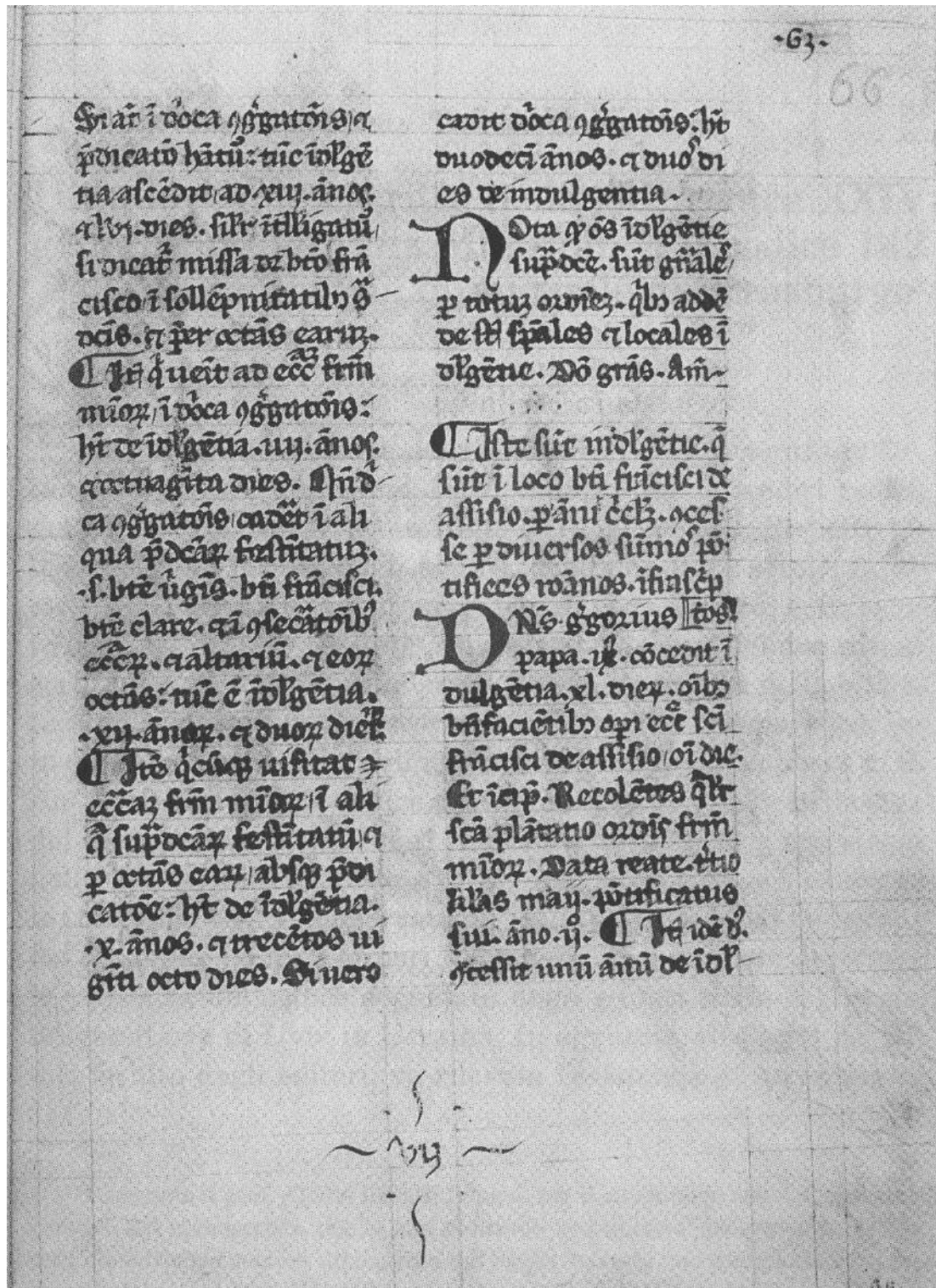
Tav. III

La parte finale del testo del *Quia valde* nel fascicolo preparatorio contenuto nel codice n. 565 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, f. 17r.



Tav. IV

Fine del *Quia valde* e inizio del sommario della chiesa di S. Francesco nel fascicolo preparatorio contenuto nel codice n. 565 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, f. 17v.



Tav. V

La fine del sommario *Quia valde* e l'inizio del sommario per la chiesa di S. Francesco nel codice n. 344 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, f. 66r.

Tantum sufficit mihi verbum vestrum.

I Frati Minori, il Perdono di Assisi e le indulgenze

Questo intervento coinvolge un argomento dibattuto da più di un secolo in sede storiografica e fin dall'età medievale in ambito ecclesiastico, l'indulgenza della Porziuncola, con il proposito di tracciare il contesto entro il quale essa si affermò, per poi offrire qualche spunto di riflessione sull'*inventio* di questa indulgenza «ab omni culpa et poena»¹.

¹ Sulle indulgenze, cfr. introduttivamente R. PACIOCCO, s.v. *Indulgenze*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, dir. A. PROSPERI, Pisa 2010, II, pp. 789 s., la cui bibliografia, già succinta per ragioni redazionali, necessita di aggiornamenti poiché il contributo ha potuto vedere la luce solo molto tempo dopo la consegna; per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. TH. LENTES, *Einleitung zur 2. Auflage. Nikolaus Paulus (1853-1930) und die "Geschichte des Ablasses im Mittelalter"*, in N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, I, Darmstadt 2000, pp. VII-XXXIX, pp. XL-LIX; ulteriori titoli saranno menzionati nel prosieguo. Questo saggio contiene osservazioni tratte da riflessioni e ricerche – in parte coadiuvate dalla fondazione Alexander von Humboldt di Bonn, che qui ringrazio – offerte in un volume in corso di pubblicazione allorché esso fu consegnato: *Frati Minori e privilegi papali tra Due e Trecento. Con l'edizione del "Liber privilegiorum" della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49)*, Padova 2013 (Fonti e studi francescani, XVI. Studi, 5). In relazione a un altro codice (Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Com. 655), cfr. R. PACIOCCO, *Le interpretazioni eccessive dei Frati Minori. In margine ad una "Abbreviatura privilegiorum" della Marca d'Ancona*, in *Gli Ordini mendicanti (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLIII convegno di Studi Maceratesi (Abbadia di Fiastra, Tolentino, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009 (Studi maceratesi, 43), pp. 199-227 [cfr. ora, in questo stesso volume, cap. 6]. I rapporti tra gli Ordini mendicanti e le indulgenze costituiscono finalmente oggetto di indagine monografica per la tesi di dottorato di É. DOUBLIER, *Päpstliche Ablässe und Bettelorden (1215-1312)*. Promotionsstudium

Oltre che con privilegi di altro genere – è opportuno rammentarlo fin d'ora – i Frati Minori furono subito favoriti dalla sede apostolica e dalla sua preminenza giurisdizionale mediante la concessione di indulgenze, le quali collaborarono in misura rilevante all'affermazione anche dell'Ordine dei Frati Predicatori, consentendo alle due *religiones novae* mendicanti di ritagliarsi uno spazio di tutto riguardo nella *christianitas* tra le preesistenti istituzioni ecclesiastiche². |281|

an der Bergischen Universität Wuppertal (Fachbereich: Geist- und Kulturwissenschaften; Lehrgebiet: Mittelalterliche Geschichte; Betreuer: Jochen Johrendt) [ora pubblicata: cfr. ID., *Abläss, Papsttum und Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Köln-Weimar-Wien 2017 (Papsttum im mittelalterlichen Europa)].

² L'ultima monografia dedicata ai privilegi dei Minori risale al 1927: B. MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, Paderborn 1927; tra le sintesi, dedica ampio spazio ai privilegi l'ancora insostituibile GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Roma 1982 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 29); per ulteriori suggerimenti bibliografici, cfr. G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, pp. 439-78. Sulla fondazione dei Mendicanti, illuminanti le considerazioni di J. OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. v. G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster 1999 (Vita Regularis, 11), pp. 245-94; sull'ascesa del papato in relazione alla vita religiosa regolare, cfr. H. SEIBERT, *Autorität und Funktion. Das Papsttum und die neuen religiösen Bewegungen in Mönch- und Kanonikertum*, in *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, hrsg. v. E.-D. HEHL etc., Stuttgart 2002 (Mittelalter-Forschung, 6), pp. 207-41; in specifico riferimento ai Cistercensi: B. SCHIMMELPFENNIG, *Zisterzienser, Papsttum und Episkopat im Mittelalter*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler (Aachen - Krönungssaal des Rathauses, 3. Juli 28. September 1980), Köln 1980 (Schriften des rheinischen Museumsamtes, 10)*, pp. 69-85; un quadro generale con ulteriori suggerimenti bibliografici in ID., *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*, Roma 2006 (La corte dei papi, 16); cfr. anche A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di Bibliografia (1875-2009)*, Firenze 2010 (Millennio medievale, 83. Strumenti e studi n.s., 23).

1. «Caput et mater»

Ancor prima della canonizzazione di Francesco iniziò a prefigurarsi lo status giuridico della chiesa che ne avrebbe accolto il corpo: il terreno sul quale essa sarebbe poi sorta passò nel marzo del 1228 «fratri Helye recipienti pro domino papa Gregorio nono»³. Il mese successivo il pontefice concesse con la *Recolentes qualiter sancta* un'indulgenza di quaranta giorni per la costruzione dell'edificio «pro ipsius patris reverentia specialis», Francesco, già detto «beatus»⁴. La canonizzazione dell'Assisiense rappresentò un evento di primaria importanza, anche perché inaugurò un'importante stagione di promozione culturale del fondatore dei Frati Minori e, in genere, dei santi degli Ordini mendicanti nel prosieguo riconosciuti dalla sede apostolica. È almeno il caso di ricordare che la canonizzazione di Francesco fu comunicata, mediante la *Sicut fialae aureae*, con un'ampiezza mai prima riscontrabile: una ventina circa di esemplari⁵. [282]

³ *Le carte duecentesche del Sacro Convento di Assisi (Istrumenti, 1168-1300)*, a cura di A. BARTOLI LANGELI, Padova 1997 (Fonti e studi francescani, V. Inventari, 4), p. 11.

⁴ A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1874-1875 (=P), n. 8184 (29.4.1228); J.-H. SBARALEA, *Bullarium franciscanum Romanorum pontificum*, I-IV, Romae 1759-1768 (=BF I-IV), I, pp. 40 s., n. 21.

⁵ Per le canonizzazioni dei santi mendicanti e la loro promozione culturale, anche mediante le indulgenze, cfr. R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella "christianitas" (1198-1302)*, Assisi - S. Maria degli Angeli 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 10), in part. pp. 237-92; cfr. anche ID., *Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di "centro" romano, vita religiosa e "periferie" ecclesiastiche*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnung im Mittelalterlichen Europa, 2: Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, hg. v. C. ANDENNA, G. BLENNEMAN, K. HERBERS, G. MELVILLE, Stuttgart 2013 (Aurora. Schriften der Villa Vigoni), pp. 277-99. Per la tradizione della *Sicut fialae auree* (registrata con la data 9 luglio 1228: Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 14, ff. 75v-6r; cfr. P n. 8236, e BF I, pp. 44 s., n. 26) cfr. O. KRAFFT, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch*, Köln-Weimar-Wien 2005 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft 9), pp. 331-7. Rammento che per l'altro documento legato alla canonizzazione di Francesco, la *Mira circa nos* (P n. 82842; BF I, pp. 42-4, n. 25) non sono attestati invii.

Poco tempo dopo l'iscrizione dell'Assisiense nel catalogo dei santi, la *Recolentes qualiter sancta* assoggettò alla sede romana la basilica «in qua recondendum est corpus eiusdem» e attribuì a essa la protezione apostolica, corroborata dalla formula «in ius et proprietatem sedis apostolicae» – di antica memoria ma di grande pregnanza nel Duecento – e accompagnata dal pagamento annuale del censo, una libbra di cera⁶. La basilica era invero capo e madre di un Ordine che nei fatti perteneva a pieno titolo al papato: «caput et mater», così fu definita nella *Is qui ecclesiam* (1230), ove venne confermata l'esenzione e furono elencati i relativi diritti e obblighi della chiesa centrale dei Frati Minori⁷. Quasi due anni dopo la canonizzazione, con la *Mirificans misericordias suas* – spedita pochi giorni prima della cerimonia per la traslazione del corpo del santo dalla chiesa di S. Giorgio alla nuova basilica, una cerimonia verificatasi il 25 maggio 1230 – venne largita un'indulgenza che rispecchiava il modo in cui era articolata una concessione di Alessandro III ai visitatori dei *limina apostolorum* per incoraggiare il pagamento del censo alla sede apostolica: tre anni di indulgenza per i pellegrini provenienti da oltremare, due per quelli d'oltralpe e un anno per gli altri che giungevano dalla penisola italiana⁸.

Questa remissione travalicava le restrizioni fissate dalla casistica prevista dal concilio Lateranense IV (1215) – il quale aveva pure legato le indulgenze al potere di giurisdizione, così che d'ora in poi solo i vescovi avrebbero potuto concederle, ma non più a voce bensì per iscritto, per via documentaria – mirante ad arginare concessioni «superfluae e indiscretae» [283] che, secondo il concilio, sminuivano il potere delle chiavi e snervavano la «poenitentialis satisfactio»⁹. Comunque, con la *Mirificans misericordias suas* iniziò quell'accumulo di ingenti

⁶ In BF I, pp. 45 s., n. 20, il documento è datato al 2[2].10.1228, mentre in P p. 712 si rinvia al 22.10.1231 (P n. 8823); C. EUBEL, *Bullarii franciscani epitome*, Ad Claras Aquas 1908 (=BFe), n. 50, accettò la datazione dello Sbaraglia (e di Luke Wadding).

⁷ P n. 8536 (22.4.1230); BF I, pp. 60-2, n. 49. Cfr. MATHIS, *Die Privilegien*, p. 85.

⁸ P n. 8556 (16.5.1230); BF I, pp. 64-65 n. 52 (XVII kal. Iulii invece di Iunii); BFe n. 71. Cfr. PAULUS, *Geschichte* cit., II, pp. 3 s.; MATHIS, *Die Privilegien*, pp. 84, 66.

⁹ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di J. ALBERIGO, J.L. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna 1996 (=COD), pp. 263 s. (cost. 62^a): non più di un anno di remissione per la dedicazione di una chiesa e quaranta giorni per tutte le altre ricorrenze anniversary, quale che fosse il loro genere, incluse le

tesori indulgenziali che avrebbero reso Assisi uno dei centri di pellegrinaggio più eminenti di tutta la cristianità. In un primo momento risultò coinvolta solo la festività della traslazione e le successive ricorrenze di essa, ma – a causa delle particolarità della canonizzazione di Francesco e della costruzione della basilica, appena iniziata – non il «dies natalis» del fondatore, il 4 di ottobre¹⁰.

Dietro richiesta dei frati, l'attenzione di Innocenzo IV si appuntò sulla chiesa centrale dell'Ordine minoritico fin dal 1245: da Lione, il 6 marzo, egli reiterò la *Is qui ecclesiam*, confermando i diritti e gli obblighi della basilica e l'assoggettamento di essa alla sede apostolica¹¹. Nel 1252 con la *Licet is de* concesse un anno e quaranta giorni di remissione penitenziale «annis singulis» per il «dies natalis» dell'Assisiense, un'indulgenza che colmava una lacuna – di cui si è detto poco sopra – risalente ai tempi della canonizzazione¹². Nell'itinerario per il rientro a Roma, Innocenzo IV si fermò nella basilica di S. Francesco dal 30 aprile fino al 6 ottobre del 1253: più di cinque mesi ad Assisi, una sosta di ineguagliata durata rispetto alle altre effettuate dalla curia papale nella penisola italiana. Nel resoconto di questa lunga sosta offerto dal «biografo» del pontefice e vescovo francescano di Assisi, Niccolò da Calvi, si accenna alla consacrazione solenne e ufficiale della basilica al santo fondatore, realizzata dal papa Fieschi nel mese di maggio, e alla concessione di ulteriori indulgenze da parte del pontefice¹³. [284]

festività dei santi; ai tempi della ricezione della normativa lateranense nel gregoriano *Liber Extra* (X 3.45.2 e X 5.38.14) le cose stavano cambiando, poiché il pontefice disattese le prescrizioni conciliari anche in riferimento ad altri santi da lui canonizzati (il minorita Antonio di Padova, 1232; Domenico di Caleruega, 1234; la landgravia di Turingia Elisabetta, 1235); cfr. Paciocco, *Canonizzazioni e culto* cit., pp. 209-13.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 211 s.

¹¹ P n. 11576 (6.3.1245); BF I, pp. 355 s., n. 77.

¹² P n. 14508 (13.2.1252); BF I, p. 594 n. 391.

¹³ NICOLAUS DE CARBIO, *Vita Innocentii IV*, in A. MELLONI, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova 1990 (Istituto per le scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, n.s., 4), pp. 259-93, in part. pp. 284 s. Queste le indulgenze del 1253: *Si populus Israeliticus*, P n. 15014 (11.6.1253); BF I, p. 662, n. 482 (due anni e ottanta giorni in col-

Un passo consente di osservare la pianificazione relativa all'intersecarsi delle festività legate alle indulgenze assisane: «statuit enim ipse dominus papa, ut singulis annis in tali die dominico ante festum Adscensionis Domini festum consecrationis ipsius celebretur»¹⁴. Siccome nel 1253 la Pasqua cadde il 20 aprile, di conseguenza l'Ascensione capitò il 25 maggio: la cerimonia di consacrazione della basilica fu così celebrata nel giorno in cui ricorreva la traslazione del corpo di san Francesco, una festività che Aimone di Faversham aveva già registrato tra le «duplicia maiora» nelle *Ordinationes divini officii* (1244/47-1251), ossia connotata dallo stesso grado di solennità contemplato per il «dies natalis» di Francesco¹⁵. Nel 1254 sulla domenica precedente l'Ascensione si imperniò una ulteriore indulgenza, con il risultato che questa risultò perciò “mobile” per il suo nesso con la Pasqua, lasciando libero spazio alla celebrazione autonoma del 25 maggio¹⁶.

2. Gli anni dell'*inventio*

Oltre che a livello centrale, dopo la metà del Duecento – proprio negli anni in cui si avviavano i più roventi contrasti con il clero secolare, anche nell'Università di Parigi¹⁷ – la dilatazione delle indulgenze stra-

legamento alla ricorrenza della dedizione della basilica, con richiesta di contribuzioni). – *Si populus Israeliticus*, P /; BF I, p. 662, n. 482 (11.6.1253) (un anno e quaranta giorni «devotionis causa», per il giorno festivo del santo).

¹⁴ NICOLAUS DE CARBIO, *Vita Innocentii IV* cit., p. 285.

¹⁵ S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the modern Roman liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, Leiden 1963 (Studia et documenta franciscana, 1-2), I, pp. 124 s.; II, pp. 140 s., 283, 350, 369.

¹⁶ *Consecrationes altarium in*, P n. 15481 (7.8.1254); BF I, p. 759, n. 630 (due anni e ottanta giorni per la ricorrenza della dedizione della basilica).

¹⁷ Le fasi degli scontri con i loro riflessi “letterari” fino al Trecento sono riasunte da Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et la début du XIV^e*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 36 (1961), pp. 35-151: pp. 44-52; cfr. anche GRATIEN DE PARIS, *Histoire* cit., pp. 200 ss.; MERLO, *Nel nome* cit., pp. 150-87; sulla storiografia e per ulteriore bibliografia, cfr. R. LAMBERTINI, *La povertà pensata*.

bordò contemporaneamente in ambito locale, nei singoli conventi mendicanti: [285] a partire dal luglio 1255 iniziarono a circolare numerosissimi esemplari di una lettera d'indulgenza recante l'inizio *Cum ad promerenda* che, pubblicata da Innocenzo IV in prima battuta per i Frati Predicatori di Trani nel marzo del 1254, in relazione ai Frati Minori inizialmente contenne una remissione di quaranta e poi di cento giorni per le festività di Francesco e Antonio di Padova e, dopo la canonizzazione, di Chiara d'Assisi¹⁸. A questa lettera, dal 1256 se ne affiancò un'altra, la *Sanctorum meritis inclyta*, anch'essa volta a incoraggiare a livello locale il culto dei santi minoritici¹⁹.

Si innescava così un altro genere di concorrenzialità pastorale con le chiese secolari. A parte il gran numero di esemplari indirizzati a singoli insediamenti minoritici, la possibilità di utilizzo di queste indulgenze risultò illimitatamente potenziata dal fatto che esse furono – o comunque vennero considerate – privilegi “generalisti” e perciò validi per tutti i luoghi francescani²⁰. La loro forza d'impatto non poté essere ostacolata in alcun modo perché, non a caso a partire proprio

Evoluzione storica della definizione e dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham, Modena 2000, pp. 29-49.

¹⁸ P nn. 15954, 15956, 16252, 16426, 16434, 16448, 16454, 16471, 16490, 16516, 16618, 16669, 16671, 16686; cfr. BF II, pp. 62, 136, 137, 141, 142, 143, 148, 153, 174, 185, 186 con le relative note; per un elenco più esaustivo, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto cit.*, pp. 218-20.

¹⁹ P nn. 15774, 16277, 16626, 16639, 16649, 16675, 16708, 16997, 17036, 17068, 17073, 17118, 17126, 17150, 17838.

²⁰ Una copia della *Cum ad promerenda* datata al 14 luglio 1255 presente in un'abbreviatura marchigiana dei privilegi minoritici reca l'indirizzo «Generali et provincialibus ministris ac universis fratribus Ordinis Minorum» (cfr. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Ms. 655, f. 41v); un indirizzo consimile («Dilectis filiis generali et provincialibus ministris, custodibus, guardianis et universis fratribus Ordinis Minorum») reca un'altra copia, presente nel cod. 1046, ff. 49vb-50ra, della Biblioteca Augusta di Perugia; cfr. anche quanto risulta dal cod. 49 della Biblioteca Antoniana di Padova padovano, f. 75r (num. moderna); nessun esemplare recante tali indirizzi è ora conservato nella biblioteca del Sacro Convento di Assisi. In relazione alla *Sanctorum meritis inclyta*, cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto cit.*, p. 220 con nota 50; da considerare sarebbe anche un ulteriore documento alessandrino del 1260, la *Vitae perennis gloria* (ma cfr. *ibid.*, con nota 52), ritenuto privilegio generale anche da MATHIS, *Die Privilegien cit.*, p. 64.

dal 1255, la *Pro reverentia beati* consentì anche in territori soggetti all'interdetto il regolare svolgimento delle funzioni liturgiche e il pubblico accesso nelle chiese dei frati nelle festività di Francesco e Antonio, incluse la vigilia e gli otto giorni successivi, secondo le stesse condizioni di validità delle indulgenze²¹. Con l'appoggio [286] di Alessandro IV, sempre a partire dal 1255 anche La Verna, attestata dalle fonti agiografiche come località in cui l'Assisiave aveva ricevuto i segni della Passione, iniziò a godere di particolari privilegi, anche indulgenziali, e si trasformò – mentre iniziava una nuova intensa stagione di critiche e polemiche nei riguardi delle stimmate – in un “santuario” commemorativo della stigmatizzazione²².

Questo clima di intensivo utilizzo delle indulgenze a livello locale può essere spiegato solo con un complessivo coordinamento centrale: giungevano a maturazione l'ambiente e le condizioni che nell'arco di un ventennio avrebbero condotto al successo del Perdono di Assisi, la cui *inventio* potrebbe collocarsi a partire dagli anni Cinquanta del Duecento, allorché la Porziuncola iniziò, tra l'altro, a comparire nei lasciti testamentari²³. Non è da sottovalutare – come invece capitò di fare a

²¹ P n. 15961 (30.7.1255); BF II, p. 63, n. 90; cfr. anche W.-R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Orders of St Francis. Innocent III - Alexander IV*, in *Archivum franciscanum historicum*, 64 (1971), pp. 367-580, n. 2668 (27.11.1258). La *Pro reverentia beati* fu reiterata nel 1261: P n. 18071 (21.3.1261); BF II, pp. 417 s. n. 599. Cfr. anche MATHIS, *Die Privilegien* cit., p. 58.

²² La prima fase della polemica sulle stimmate (cfr. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto* cit., pp. 265-7, anche per ulteriore bibliografia) si colloca dopo la pubblicazione del *Liber Extra* e la massiccia istituzione dei *conservatores* dei privilegi dei frati. Per la metà del Duecento, cfr. *ibid.*, pp. 274 s.; ulteriori indicazioni in LUDOVICO PELLEGRINI, *Alessandro IV e i Francescani (1254-1261)*, Roma 1966 (Studi e testi francescani, 34), pp. 95 s. L'insediamento minoritico de La Verna fu preso sotto la protezione apostolica con la *Si nove letitie* (8.4.1255; P /); BF II, p. 29 (*Si nove militie*); anche un esemplare della *Cum ad promerenda* fu indirizzato a La Verna: cfr. P n. 16454; BF II, p. 142, n. 211; cfr. anche LUDOVICO PELLEGRINI, *Alessandro IV* cit., pp. 98 s.

²³ H. HOLZAPFEL, *Entstehung des Portiuncula-Ablasses*, in *Archivum franciscanum historicum*, 1 (1908), pp. 31-44: pp. 36, 38, ipotizzò che il Perdono di Assisi fosse già istituito alla metà del Duecento, verso la fine del generalato di Giovanni da Parma, però interpretando in modo però un po' forzato un passo dell'*Arbor vitae* di Ubertino (cfr. *infra*, p. 295 con nota 55). Per i lasciti testamentari, cfr. LUIGI

Paul Sabatier – che nel 1258 Alessandro IV acconsentì con la *Pro reverentia beati* a una richiesta del custode del Sacro Convento affinché sia i frati della basilica sia gli altri «venientes undecunque» potessero, indipendentemente dal vincolo dei fedeli al «proprius sacerdos» stabilito dal Lateranense IV, confessare e impartire la penitenza ai pellegrini recatisi ad Assisi «causa devotionis»²⁴. [287]

La parabola ascendente delle indulgenze presso l'Ordine francescano continuò anche dopo la fase di più intensa crescita conventuale, mentre attorno ai Minori lo spazio si bloccava per la nuova normativa sulla costruzione di edifici religiosi²⁵. Nel 1265 il panorama sempre più fitto di insediamenti poté giovare della *Loca sanctorum omnium*, un altro privilegio remissorio generale della misura di cento giorni che, dopo

PELLEGRINI, *I Frati Minori ad Assisi tra Due e Trecento*, in *Assisi anno 1300*, a cura di S. BRUFANI, E. MENESTÒ, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002 (Medioevo francescano. Saggi, 6), pp. 113-37: p. 126.

²⁴ P. SABATIER in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, ed. P. SABATIER, Paris 1900 (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen age, 2), p. 104 nota 1. Cfr. poi P n. 17380 (26.9.1258); BF II, pp. 307 s., n. 443: «ad ecclesiam ipsam causa devotionis accesserint & suorum nequiverint habere copia sacerdotum (...) quam etiam venientes undecunque ad solemnitatem predictam». Il privilegio è presente anche nel codice 344 della Biblioteca del Sacro Convento (*Liber de indulgentia*), ove non avrebbe avuto alcun titolo per essere copiato, se non fosse stato in relazione con il Perdono di Assisi; si veda anche R. PACIOCCO, *Indulgenze, culto dei santi, liturgia nei secoli XIII e XIV (con un esempio assisano)*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Atti del IV Convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio della santità, dei Culti e dell'Agiografia (Firenze, 26-28 ottobre 2000), a cura di A. BENVENUTI, M. GARZANITI, Roma 2005, pp. 221-52 [ora in questo stesso volume, cap. 14], p. 231 con nota 26.

²⁵ Con la regolamentazione della distanza entro la quale non avrebbero potuto essere costruiti edifici ecclesiastici – né conventi o comunque altre chiese o abitazioni di *regulares* non solo mendicanti o del clero secolare – a meno di 300 canne, poco più di 600 metri in linea d'aria. La misura fu poi ridotta a 140 canne circa tre anni dopo, poiché la precedente norma escludeva nuovi insediamenti ecclesiastici di qualsiasi genere o trasferimenti di essi «quasi ab omnibus etiam solemnibus civitatibus», inducendo cospicui litigi (cfr. anche MATHIS, *Die Privilegien* cit., p. 47). – *Ad consequendam gloriam*, P n. 19455 (20.11.1265); BF III, pp. 59 s., n. 58. – *Quia plerumque in*, P n. 20372 (5.6.1268); BF III, p. 158, n. 169.

aver interessato ancora una volta i luoghi dei Domenicani, si connetté con quelli minoritici alle feste di Francesco, Antonio, Chiara, e pure ai giorni di culto della Vergine Maria, oltre che alla ricorrenza delle dedizioni delle chiese e degli altari francescani²⁶.

Nello stesso giorno in cui fu pubblicato questo privilegio generale, la basilica di Assisi ottenne un'altra remissione di un anno e quaranta giorni, lucrabili in relazione al «dies natalis» di Francesco²⁷. L'anno successivo, il 1266, venne reiterata la *Is qui ecclesiam*, già pubblicata da Gregorio IX e da Innocenzo IV, che ribadì la diretta dipendenza della basilica dalla sede apostolica²⁸. Continuava così a progredire anche la dimensione santuariale della chiesa centrale dell'Ordine – ma tutta Assisi, a partire da Innocenzo IV e ancor di più dopo la canonizzazione di Chiara, brulicò di indulgenze – del resto già lodata e magnificata in tal senso nel 1260 dall'arcivescovo di Pisa Federico Visconti in una sua predica, nella quale la basilica fu assimilata ai luoghi delle «peregrinationes maiores» della [288] cristianità, ossia la Terra Santa, S. Giacomo di Compostela e Roma²⁹. Lo stato di privilegiamento della pastorale mendicante non era solo giurisdizionalmente salvaguardato e incoraggiato dalla tutela dell'autorità apostolica, ma risultava sempre più propulso dallo strumento indulgenziale.

3. Da Bonaventura al Lionese II

Da numerosi punti di vista, gli anni del generalato di Bonaventura da Bagnoregio (1257-1274) furono di importanza più che rilevante. Non solo per l'organizzazione interna dell'Ordine e per fronteggiare i contrasti teorici e pratici con il clero secolare, una necessità che indusse

²⁶ P n. 19398 (11.10.1265); BF III, p. 44, n. 47; cfr. BFe n. 1240. Cfr. anche MATHIS, *Die Privilegien* cit., pp. 62-9, il quale non considerò le indulgenze precedenti alla *Vitae perennis gloriam* (1260) e alla *Loca sanctorum omnium* (1265).

²⁷ *Cum ad promerenda*, P n. 19397 (11.10.1265); BF III, p. 43, n. 46.

²⁸ P n. 19608 (15.4.1266); BF III, pp. 77 s., n. 76; S. NESSI, *Inventario e regesti dell'Archivio del Sacro Convento d'Assisi*, Padova 1991 (Fonti e studi francescani, III. Inventari, 2), p. 24, n. 205.

²⁹ *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, ed. N. BERIOU, I. LE MASNE DE CHERMONT, Roma 2001 (École Française de Rome. Sources et documents d'histoire du Moyen Âge, 3), pp. 776 s.

attività e sviluppi paralleli nei due Ordini mendicanti pure in ambito agiografico e culturale. Il mandato di Bonaventura fu significativo, infatti, anche per l'esorbitante sviluppo presso i Frati Minori – ben di più che non tra i Predicatori – dello strumento indulgenziale, vantaggiosamente applicabile alla «cura animarum». È probabile che Bonaventura avesse particolarmente a cuore le indulgenze. Conviene rammentare quanto osservò Ovidio Capitani: una iniziale sistematizzazione teologica della «communio sanctorum» rispetto alla tematica penitenziale e indulgenziale è riscontrabile più nel ministro generale dei Francescani che non nel teologo domenicano Tommaso d'Aquino³⁰. Tra l'altro, in corrispondenza dell'inizio del suo generalato, anche la frequentazione sia dei capitoli generali sia di quelli provinciali fu incoraggiata e caldeggiata con la concessione ai partecipanti – dell'Ordine e non – di un'originale indulgenza, rispettivamente di un anno e quaranta giorni e di quaranta giorni³¹. [289]

Il Perdono di Assisi è a tutt'oggi celebrato il 2 agosto, giorno di ricorrenza della consacrazione della chiesetta intitolata a S. Maria che sarebbe avvenuta nel 1260 secondo l'erudizione minoritica o nel 1256 per altri francescanisti³². Le indulgenze per la visita delle chiese dei Frati Minori iniziarono a legarsi alle festività della Vergine – anche per le confraternite mariane francescane – durante il pontificato di Alessandro IV: più esattamente, proprio a partire dal 1257, subito dopo l'inizio del mandato di Bonaventura³³. Tra l'altro, a Maria fu in questo periodo attribuito in

³⁰ O. CAPITANI, *L'indulgenza come espressione teologica della "communio sanctorum" e nella formazione della dottrina canonistica*, in *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino*, a cura di A. CLEMENTI. Atti del II convegno storico internazionale (L'Aquila, 5-6 ottobre 1984), L'Aquila 1987 (Convegni celestiniani, 1), pp. 17-32: pp. 18-22; sul ruolo dei teologi mendicanti nella sistematizzazione del "tesoro dei meriti" alla metà del Duecento, cfr. anche R.W. SHAFFERN, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175-1375*, Scranton PA - London 2007, pp. 79-113, in part. pp. 102-6.

³¹ *Licet corporalium laborum*, P nn. 16751 e 16752 (entrambe del 25.2.1257); BF II, pp. 197 s., nn. 300 s.; le indulgenze sono concesse «universis personis dicti Ordinis & aliis»; cfr. anche MATHIS, *Die Privilegien* cit., p. 66.

³² Riassuntivamente, cfr. LUDOVICO PELLEGRINI, *Alessandro IV* cit., p. 98.

³³ M.G. DEL FUOCO, *Indulgenze papali e Ordini mendicanti nel secolo XIII: prime note*, in *"Misericorditer relaxamus". Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, a cura di LUIGI PELLEGRINI, R. PACIOCCO, in *Studi medievali e moderni* [3] 1999, n. 1, pp. 101-

modo più marcato il merito della stessa fondazione dell'Ordine. Se già nel *Memoriale* di Tommaso da Celano la Porziuncola era stata presentata come il luogo della sua origine, nella teologizzante *Legenda maior* bonaventuriana (1263) – ove quanto vi era stato di agiograficamente “esemplare” del santo di Assisi fu trasformato in *inimitabilis* – si andò oltre: in apertura del capitolo dedicato alla *institutio* della *religio* minoritica e all'approvazione della Regola, la Porziuncola fu più incisivamente connotata come il luogo in cui Francesco «meritis Matris misericordiae concepit ipse ac peperit spiritum evangelicae veritatis»³⁴. [290]

Il vescovo Bruno di Olmütz, che un ventennio prima si era mostrato favorevole ai Predicatori e ai Minori, dietro richiesta di Gregorio X scrisse nel dicembre del 1273 una relazione contenente dei propositi

48, tabella alle pp. 136-9. Anche l'indulgenza concessa nel 1256 ai Minori de La Verna – *Cum ad promerenda* (cfr. sopra, nota 22) – era legata alle festività di Francesco, Antonio e Chiara; nell'agosto del 1257 un'ulteriore remissione di 100 giorni si ancorò a quelle di Maria: *Sanctorum meritis inclyta*, P n. 16997 (1.9.1257); BF II, p. 238, n. 358; cfr. anche LUDOVICO PELLEGRINI, *Alessandro IV* cit., p. 99. Per i Frati Predicatori – presso i quali le confraternite mariane furono precedenti rispetto a quelle minoritiche, si assiste a una consimile tendenza. Sul culto di Maria presso i Minori, cfr. F. DAL PINO, *Culto e pietà mariana presso i Frati Minori nel medioevo*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*. Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), a cura di C.M. PIASTRA, Firenze 2001 (*Millennio medievale*, 26. Atti di convegni, 7), pp. 159-92. Una sintesi sulle festività mariane in età medievale in C. MAGGIONI, *Le feste mariane nei libri liturgici e nella pietà medievale*, in *Maria. Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, a cura di C. LEONARDI, A. DEGL'INNOCENTI, Roma 2000, pp. 85-93; per gli Ordini religiosi, cfr. H.M. KÖSTER, *Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen*, in *Handbuch der Marienkunde, I: Theologische Grundlegung, Geistliches Leben*, hg. v. W. BEINERT, H. PETRI, Regensburg 1996², pp. 567-632.

³⁴ *Fontes franciscani*, a cura di E. MENESTÒ etc., Assisi 1995 (Medioevo francescano. Testi, 2) (=Ff), p. 794 (*Legenda maior*, cap. 3,1); cfr. anche Ff p. 460 (TOMMASO DA CELANO, *Memoriale*, cap. 12). Si veda pure DAL PINO, *Culto e pietà mariana* cit., pp. 164-71; nelle Costituzioni Narbonesi la Vergine Maria è inserita nelle formule di professione, la presenza di immagini sacre che la raffigurano viene prevista per le chiese dell'Ordine e aumenta il suo rilievo nella liturgia minoritica (*ibid.*, pp. 171-6, con ulteriori indicazioni).

di riforma per il Lionese II³⁵: prese posizione contro i Mendicanti e descrisse in modo ampio e dettagliato i «gravamina» di cui si sarebbero resi colpevoli in territorio germanico prima del concilio. Nelle domeniche e nei giorni festivi i frati – ci informa il presule – dicevano più messe, incessantemente dall'alba alle nove circa di mattina, allettando i fedeli non solo mediante la brevità del rito e le loro prediche, ma pure con le indulgenze³⁶. A tal proposito, è necessario far notare che nella relazione si evidenzia che forse i frati già si avvalevano di falsificazioni, poiché in essa si accenna a indulgenze pluriennali legate ai loro santi patroni e, soprattutto, a remissioni “quotidiane” di cento giorni per la visita delle chiese mendicanti che sarebbero state concesse dagli stessi pontefici: se sulle prime – che i religiosi avrebbero ottenuto da singoli vescovi e poi assommato in modo comunque non canonico e iperbolico – non è possibile pronunciarsi in modo definitivo, certo è che delle seconde non vi è traccia tra i documenti della sede apostolica³⁷. [291]

³⁵ Cfr. soprattutto B. ROBERG, *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn etc. 1990 (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), pp. 95-101, e O. HAGENEDER, “*Inobediencia sceleri comparatur ydolatrie*”. *Bischof Bruno von Olmütz und die Bettelorden*, in *Römische historische Mitteilungen*, 28 (1986), pp. 155-62; il testo della relazione di Bruno di Olmütz è nel *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, V/2, ed. J. ŠEBÁNEK, S. DUŠKOVÁ, Pragae 1981, pp. 369-76.

³⁶ *Ibid.*, pp. 372 s.

³⁷ *Ibid.*: «Consueverunt etiam dare indulgentiam duorum, trium, quatuor, decem et plurium annorum in diebus sollempnitatum suarum et per octavas earum de indulgentiis, quas a singulis episcopis colligere consueverunt. Vidi-mus etiam quasdam litteras papales, quas habent, indulgentiarum [*sic*] cottidie centum dierum eis, qui visitaverint ecclesias eorundem. In quibus omnibus non solum ecclesiis civitatum ipsarum, set etiam liminibus sanctorum apostolorum Petri et Pauli et aliorum sanctorum, que exinde non frequentantur, sicut prius consuetum fuerat, non modicum derogatur. Vobis etiam, pater reverende, et aliis confratribus vestris et coepiscopis, legatis etiam a latere vestro missis non bene sedere videtur, quod cum in cottidianis predicationibus vestris et nostris non plus quam quadraginta dies dare consueverimus, eorum auctoritas excellere nos videtur». Sull'attività di falsificazioni dei frati in relazione alle indulgenze, cfr. R. PACIOCCO, *I Frati Minori ed i “summaria indulgentiarum”*. *Cura d'anime e falsificazioni tra Due e Trecento*, in *Franciscana*, 3 (2001), pp. 119-90 [ora in questo

Si ritiene che le prime iniziative in difesa dell'Indulgenza della Porziuncola debbano essere collocate dopo il generalato di Bonaventura e il Lionese II. Secondo la storiografia francescana, due sarebbero stati i poli attorno ai quali si sarebbe organizzata la raccolta delle prime testimonianze asseverative sul Perdono di Assisi e l'attribuzione dell'indulgenza «*oraculo vivae vocis*» a Onorio III: forse tra il 1274 e il 1276 la volontà di fra Angelo, ministro della provincia religiosa umbra dei Minori detta "di S. Francesco", nonché un'ingiunzione del capitolo generale di Padova, che nel 1276 sollecitò una raccolta di genere agiografico in relazione al fondatore e ad altri santi frati dell'Ordine³⁸.

Soffermarci minutamente sulle singole testimonianze ci condurrebbe troppo lontano, e costringerebbe ad addentrarsi in una ridda di farraginose ipotesi. Certo è che la tradizione manoscritta dei testi identificati con tali testimonianze rinvia a codici miscellanei trecenteschi di ambito francescano, nonostante che la datazione di alcune di esse – in particolare quelle dei frati Benedetto e Raniero d'Arezzo, nonché dei laici Giacomo Coppoli e Pietro Zalfani³⁹ – pretenda di collocarsi negli anni Settanta del Duecento. La testimonianza presumibilmente più antica, nonché l'unica recante una datazione esatta (31 ottobre 1277), è quella di Benedetto, che dovrebbe essere stata corroborata dalla «*publica fides*» notarile ad Arezzo. Non disponiamo, però, di alcun atto privato originale ma solo di un foglio di pergamena – la cui scrittura rinvia alla fine del Duecento o agli inizi del Trecento – ritagliato da un

stesso volume, cap. 15]. Nella tesi di dottorato di É. DOUBLIER (cfr. nota 1) potranno essere rintracciati nuovi elementi per una miglior comprensione pure di questo argomento

³⁸ In un'ottica "francescanista", per un utile *status quaestionis* cfr. S. BRUFANI, *Il diploma del vescovo Tebaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola*, in *Franciscana*, 2 (2000), pp. 43-136: pp. 215-24 (*ibid.*, pp. 215-8, le notizie sul ministero di Angelo); per l'ingiunzione capitolare, cfr. A.G. LITTLE, *Definitiones capitulorum generalium Ordinis fratrum minorum, 1260-1282*, in *Archivum franciscanum historicum*, 7 (1914), pp. 676-82: p. 681.

³⁹ Per Benedetto e Raniero, cfr. H. FROS, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica, 70), n. 3136 a-b; per Giacomo Coppoli, *ibid.*, n. 3136 c-e; per Pietro Zalfani, *ibid.*, n. 3136 g. Per l'edizione, cfr. FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus cit.*, pp. XLIV-VI (XLVIII), LI-III (LIII), LIV s.

codice e poi, senza che si possa sapere esattamente quando, incollato su una tavoletta di legno forse per l'affissione⁴⁰. |292|

4. Pietro di Giovanni Olivi, Niccolò IV

In sostegno dell'indulgenza della Porziuncola, Pietro di Giovanni Olivi scrisse tra il 1279 e il 1282/1283 una *Quaestio*, nella quale sono, in apertura, riportate le obiezioni contro di essa, alcune delle quali individuano delle costanti nelle successive polemiche⁴¹: a causa del Perdono di Assisi l'indulgenza per il *passagium* in Terrasanta risultava svilita; la facile remissione «ab omni culpa et poena» rappresentava un incoraggiamento a peccare e sminuiva la penitenza; induceva disprezzo per le altre indulgenze e per il potere ecclesiastico che le concedeva; non era conforme alla tradizione ecclesiastica persino romana, «ubi est sedes beati Petri»; erano assenti notizie sulla solennità, sulla «maturitas» e sul carattere pubblico della relativa concessione papale; l'indulgenza assisana mancava di ragioni evidenti, segni e testimonianze; era «a principio» inesistente la «promulgazione» e la «divulgazione» da parte di Francesco e dei suoi compagni e contemporanei. Ulteriori perplessità coinvolsero la possibilità e l'opportunità da parte del pontefice di concedere tal genere di perdono anche per ragioni sia penitenziali e sacramentali sia inerenti al suo stesso potere di ordine e di giurisdizione⁴².

Non tutte le risposte dell'Olivi – il quale sottolineò, in linea con Bonaventura, che nel «locus in honore matris Dei» fu in Francesco «pro-

⁴⁰ R. RUSCONI, *Dal sepolcro di Francesco all'indulgenza della Porziuncola*, in *Francesco d'Assisi. Storia e arte* [Catalogo della mostra di Assisi, Sacro Convento, per la Celebrazione dell'VIII Centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi], Milano 1982, pp. 159-67: pp. 159, 165 (scheda n. 10.1); S. BRUFANI, *Il dossier sull'indulgenza della Porziuncola*, in *Assisi anno 1300*, pp. 209-47: p. 220; cfr. anche *Le carte duecentesche* cit., pp. XXII s.

⁴¹ Cfr. P. PÉANO, *La "Quaestio fr. Petri Iohannis Olivi" sur l'indulgence de la Portioncule*, in *Archivum franciscanum historicum*, 74 (1981), pp. 33-76: pp. 64-76 (ed. del testo); ID., *L'indulgence de la Portioncule: origine et signification*, in *Indulgenza nel medioevo* cit., pp. 47-59; M. BARTOLI, *La "Quaestio de indulgentia Pontiuocolae" di Pietro di Giovanni Olivi*, in *Assisi anno 1300* cit., pp. 183-207; BRUFANI, *Il dossier*, cit., pp. 224-6.

⁴² PÉANO, *La "Quaestio"* cit., pp. 64-6.

creatus seu renovatus, status scilicet Christi seu apostolicus seu evangelicus»⁴³ – ci sono pervenute, perché la *Quaestio*, oltre che acefala, ci è giunta priva della parte finale. È però certo che i suoi argomenti, inclusi gli accenni all'esistenza di testimonianze interne all'Ordine a riprova dell'indulgenza e l'esplicita menzione di un detto di frate Egidio che rinviava alla fama della Porziuncola e alla frequentazione di essa da parte dei pellegrini, non riuscirono ad arginare le perplessità che da allora velano il Perdono⁴⁴. [293] Fattualmente, la *Quaestio* dell'Olivari attesta senza dubbio che l'indulgenza della Porziuncola era ben affermata negli anni Ottanta del XIII secolo, quando era già iniziato il sopra osservato intensivo utilizzo a livello locale da parte dei Frati Minori delle indulgenze nella forma di privilegi generali.

Un ulteriore impulso alla prassi indulgenziale minoritica provenne da Girolamo Masci, ministro generale dell'Ordine (1274-1279) e poi cardinale dal 1278, dopo che egli salì sul trono di Pietro con il nome di Niccolò IV (1288-1292). L'attitudine indulgenziale dei Minori si rispecchiò appieno in questo pontefice ed ebbe un'imponente ricaduta non solo sui frati – circa trecentocinquanta remissioni interessarono le chiese minoritiche – ma anche su Roma, e in particolare S. Pietro, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore e S. Paolo, come pure sulle chiese delle Clarisse, dei frati Predicatori e di altri Ordini di *vita religiosa*, a cominciare dai Cistercensi⁴⁵.

Qualche mese dopo l'elezione, il 30 aprile del 1288, Niccolò IV si dedicò ad Assisi. Con la *Dum sollicitae considerationis* impedì la presenza nella cittadina di nuovi monasteri, chiese e oratori mendicanti e non, fino ad una distanza di 200 canne: Assisi sarebbe per così dire stata nel prosieguo “monopolio” dai Frati Minori⁴⁶. Regolamentò la disponibilità delle offerte e delle elemosine concesse dai fedeli a S. Francesco e a S.

⁴³ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ Il maggior numero di documenti per i Minori recò gli inizi *Licet is de* (aa. 1289-1292) e *Vitae perennis gloria* (1289-1291): cfr. BF IV, pp. 68 ss., 70 ss.; PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto cit.*, p. 226 con nota 67; cfr. anche PAULUS, *Geschichte cit.*, II, pp. 10-12; L.A. SPINA, *Indulgenze alle chiese parrocchiali d'Italia dai registri di Niccolò IV (1288-1292)*, in *L'Italia francescana* 56 (1981), pp. 55-74, 191-214.

⁴⁶ P n. 22694 (30.4.1288); BF IV, p. 16, n. 17; cfr. anche MATHIS, *Die Privilegien cit.*, pp. 47 s.

Maria della Porziuncola, consentendo che l'amministrazione del denaro fosse gestita, dietro consiglio «de discretorum fratrum» della basilica, dal ministro provinciale e dal superiore del convento della chiesa centrale dell'Ordine per la conservazione, riparazione, ampliamento e ornamento degli edifici⁴⁷. Fu inoltre preclusa ogni possibilità che la basilica, con tutte le sue pertinenze, inclusa la Porziuncola, potessero essere colpite da interdetto⁴⁸.

Per quanto concerne l'arricchimento del tesoro indulgenziale della chiesa centrale dell'Ordine, il pontefice concesse nel settembre del 1288 una remissione di tre anni e tre quarantene in collegamento al «dies natalis» di Francesco; l'anno seguente fece sì che i fedeli potessero lucrare nella [294] basilica «diebus singulis», ossia quotidianamente, una remissione di un anno e quaranta giorni e poi, nel 1291, un altro sconto penitenziale di ugual misura poté essere ottenuto in un gran numero di festività del ciclo del Tempo e di quello dei Santi: la Pentecoste, la Natività, l'Assunzione, la Purificazione e l'Annunciazione di Maria, il «dies natalis» di Antonio di Padova, la ricorrenza della traslazione di Francesco e l'anniversario di dedizione della basilica⁴⁹.

5. «O simplicione quo vadis?»

Nelle more dell'apertura del concilio di Vienne – in origine voluto soprattutto per risolvere lo scomodissimo e oltremodo difficile problema dell'annientamento dei Templari, sapientemente realizzato a partire dal 1307 da Filippo IV e dal suo *entourage* – crebbe il rilievo della

⁴⁷ *Reducentes ad sedulae*, P n. 22711 (15.5.1288); BF IV, pp. 22 s., n. 28 (15.5.1288): cfr. anche P n. 22712 (15.5.1288); BF IV, p. 23, n. 29.

⁴⁸ *Praeclara gloriosissimi confessoris*, P n. 22709 (14.5.1288); BF IV, pp. 21 s., n. 26.

⁴⁹ Cfr. rispettivamente: *Eximiae devotionis affectus*, P n. 22819 (27.9.1288); BF IV, p. 43, n. 61. – *Praeexcelsa gloriosissimi confessoris*, P n. 22963 (4.5.1289); BF IV, pp. 73 s., n. 111. – *Eximiae devotionis affectus*, P n. 23687 (1.6.1291); BF IV, pp. 254 s., n. 475. Il culto dell'Assisiense fu presidiato con la reiterazione delle lettere dei suoi predecessori in difesa della stigmatizzazione, sia quella perentoria e minatoria di Alessandro IV, la *Benigna operatio divine*, sia quella di Niccolò III, la *Litteras felicitis recordationis*, che aveva innovato la *Confessor Domini gloriosus* di Gregorio IX. Cfr. *Quasdam litteras felicitis*, P n. 23818 (13.9.1291); BF IV p. 293, n. 549. – *Tenorem quarumdam litterarum*, P n. 23822 (17.9.1291); BF IV, p. 293, n. 550.

“riforma della Chiesa”, cui si era invece appena accennato nella lettera di convocazione, la *Regnans in excelsis*⁵⁰. Affinché i canoni conciliari avessero piena efficacia legale fu necessario attendere la pubblicazione di essi nelle *Clementinae* (25 ottobre 1317), nelle quali il dettato delle decisioni fu ritoccato e precisato anche dal punto di vista giuridico⁵¹. Qui, almeno una decina di decreti relativi all’esonazione dei religiosi provenne dal concilio di Vienne ed ebbe per oggetto le violazioni e le negligenze degli esenti, le decime, l’interdetto, la restituzione di vigore giuridico alla *Super cathedram* con la [295] *Dudum a Bonifacio*, i comportamenti dei prelati riguardo agli esenti, nonché le prerogative di vescovi e metropolitani⁵².

Furono coinvolte anche le indulgenze. A proposito delle violazioni e negligenze degli esenti, le *Clementinae* non contenevano solo un succinto divieto di concedere false indulgenze⁵³. Tale stesso tema era ripreso più diffusamente – non in esplicito riferimento ai religiosi e rinviando alla costituzione 62^a del Lateranense IV – nel titolo dedicato alle penitenze e alle remissioni, nel quale si palesò quanto si fosse andato complicando il panorama delle remissioni nel corso del Duecento e fino agli inizi del Trecento: oltre alle solite indulgenze per gravi mancanze come omicidi e altri peccati ancora o per «relaxare» la terza o quarta parte delle ingiunte penitenze, ne compaiono altre – giudicate infondate – in grado di estrarre le anime di parenti o amici dal purgatorio e di farle pervenire «ad gaudia paradisi», come pure di assicurare ai vivi la «remissio plenaria peccatorum» o l’assoluzione «a poena et culpa»⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster i.W. 1934 (Vorrereformationsgeschichtliche Forschungen, 12), pp. 13-26; J. LECLER, *Vienne*, Paris 1964, pp. 23-9; J. BALLWEG, *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert*, Tübingen 2000 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 17), pp. 38-57; cfr. anche GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, pp. 475-81.

⁵¹ MÜLLER, *Das Konzil*, pp. 704 s.

⁵² *Ibid.*, pp. 536-64.

⁵³ *Religiosi* (Clem. 5.7.1), § 1.

⁵⁴ *Abusionibus* (Clem. 5.9.2); per il Lateranense IV, cfr. sopra, pp. 304 s., con nota 9; sulle indulgenze «a poena et culpa», cfr. ora SHAFFERN, *The Penitents' Treasury* cit., pp. 147-59, ove vengono presi in considerazione anche i pareri dei canonisti; *ibid.*, pp. 159-71, sono trattate le indulgenze per i defunti e il tema del Pur-

Dopo aver fatto capolino nella *Legenda de vita et miraculis* di Margherita da Cortona, nel *Liber* di Angela da Foligno e nel prologo dell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, l'indulgenza della Porziuncola fu avvalorata da un documento del frate minore Tebaldo, il quale resse la diocesi di Assisi dal 1296 al 1329⁵⁵. Nel suo singolare "diploma" dal tenore agiografico-narrativo, non solo le precedenti testimonianze sull'indulgenza della Porziuncola risultano asseverate dal vescovo, ma per la prima volta la stessa assenza di documentazione fu giustificata con il rifiuto dello stesso Francesco di [296] ottenere una certificazione scritta:

Dominus papa, videns eum abire, vocans eum, dixit: «O simplicione quo vadis? Quid portas tu de huiusmodi indulgentia?». Et beatus Franciscus respondit: «Tantum sufficit mihi verbum vestrum. (...) De huiusmodi ego nolo aliud instrumentum, sed tantum sit carta beata Virgo Maria, notarius sit Christus et angeli sint testes»⁵⁶.

La datazione del documento del presule assisano è oscillante; sulla base di un "originale" conservato nell'Archivio di Stato di Perugia, nell'edizione più recente si è optato per il 1310, ma in altri "originali" o non si riscontrano datazioni o se trovano di differenti, pure posteriori al concilio di Vienne che aveva – come si è appena accennato – avversato

gatorio: evito di indugiare su quest'ultimo tipo di remissioni, benché esse coinvolgano a fondo i Mendicanti. Nemmeno indugio sul Giubileo bonifaziano, in relazione ai quali rinvio al resoconto storiografico presente in É. DOUBLIER, "*Libra misericordiae*". *Le indulgenze di Bonifacio VIII*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 63 (2010), pp. 347-80, ove sono pubblicate anche indulgenze inedite del papa Caietani.

⁵⁵ Cfr. BRUFANI, *Il diploma* cit., p. 84; *ibid.*, pp. 78-89, un esaustivo resoconto storiografico sul documento e, dopo una contestualizzazione, un sunto e commento del contenuto (pp. 90-106) nonché un'analisi della tradizione manoscritta (pp. 111-8) e l'edizione (pp. 119-36). Per la menzione dell'indulgenza della Porziuncola nella *Legenda* di Margherita, nel *Liber* di Angela e nell'*Arbor vitae*, e per gli opportuni rinvii testuali e bibliografici, cfr. *ibid.*, pp. 90-3; cfr. anche PACIOCCO, *Indulgenze, culto dei santi* cit., pp. 233 s.

⁵⁶ BRUFANI, *Il diploma*, pp. 127 s.

sia le remissioni «a poena et culpa» sia, ripetendo la necessità di un'attestazione documentaria già contemplata dal Lateranense IV, qualsiasi indulgenza non munita di approvazione scritta, pontificia o episcopale⁵⁷.

Seppur a posteriori, fu così prodotta una pezza d'appoggio fondata su un'autorità almeno episcopale, che sopperì parzialmente alla mancanza di un privilegio papale per sostanziare l'improbabile concessione. Conviene sottolineare quanto più conta. I dubbi che trovarono espressione nel Duecento e nei secoli seguenti sull'autenticità del Perdono di Assisi non ebbero alcun effetto contro la popolarità caldeggiata dai frati: la Porziuncola rappresentava ormai la *pietas* e l'esempio di Francesco con il suo potere intercessorio, un potere talmente ingente nella prassi devozionale da [297] essere in grado di azzerare ogni critica, a dispetto dell'assenza di evidenze documentarie⁵⁸. D'altro canto, l'assenza di un tal genere di evidenze per giustificare giuridicamente l'Indulgenza della Porziuncola fu vieppiù colmata dai miracoli, mediante i quali si volle comprovarne l'autenticità⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. SHAFFERN, *The Penitents' Treasury*, pp. 152 s. A proposito delle datazioni del documento di Tebaldo, cfr. BRUFANI, *Il diploma*, pp. 111-3; nell'edizione, il "diploma" non è analizzato né dal punto di vista paleografico né da quello diplomatico, e nemmeno sono presenti confronti con ulteriore produzione documentaria coeva della cancelleria episcopale assisana. Anche in RUSCONI, *Dal sepolcro*, p. 165, scheda n. 10.3, il documento conservato nell'Archivio di Stato di Perugia (Corporazioni religiose soppresse, S. Francesco al Prato, perg. 56; cfr. anche *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi, codici e biblioteche, miniature*, Milano 1982, p. 17 n. 2, ove si riferisce però la coll. n. 58) viene considerato «esemplare originale» rispetto alla «copia non autentica» conservata nell'Archivio della Sacro Convento – Instrumenta diversa, XI, n. 2, sul cui verso si legge: «Fiunt duplicata tria que debent sigillari cum sigillo episcopali» –, la cui presenza nell'archivio della basilica «ha fatto pensare che si potesse trattare di una sorta di modello, destinato ad essere riprodotto da copisti dei Frati Minori, qualora i diversi conventi dell'Ordine ne avessero richiesto il testo» (RUSCONI, *Dal sepolcro*, p. 165). Nella copia contenuta nel codice 46 della Biblioteca Antoniana di Padova – non considerata da BRUFANI, *Il diploma* – si scrisse «Dat. Asisii anno Domini M^oCCC^oXIII^o».

⁵⁸ Parafrasò quanto afferma SHAFFERN, *The Penitents' Treasury* cit., pp. 136 s., dopo aver sostenuto (*ibid.*, p. 134) che «all in all, hardly any evidence at all suggests that the proper church authority, namely the pope, ever granted a plenary indulgence to the Portiuncula»; lo studioso non tratta il diploma del vescovo Tebaldo.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 132-8.

6. Una generosità “sospetta”

Il Perdono di Assisi non rappresentò nel prosieguo un fenomeno isolato: basti pensare alle successive emulazioni domenicane, come quella di S. Domenico a Perugia, e anche minoritiche, quali l'indulgenza plenaria di S. Giovanni al Deserto di Cremona; per di più, talora si pretese che un siffatto Perdono potesse essere valido sempre e dovunque⁶⁰. Del resto, la concessione di indulgenze «a poena et culpa» dovette essere piuttosto diffusa tra i Minori. Un codice francescano scritto tra Due e Trecento, dal quale Franz Ehrle pubblicò le costituzioni narbonesi e Ferdinand Delorme quelle provinciali di Provenza, riporta una formula che i frati avrebbero dovuto pronunciare proprio per tal genere di assoluzioni:

Auctoritate domini nostri summi pontificis et auctoritate apostolorum Petri et Pauli mihi co[m]missa do et concedo tibi plenam indulgenciam peccatorum tuorum et remissionem penarum, quibus pro peccatis tuis existis obnoxius⁶¹. [298]

Forse proprio il privilegio di Alessandro IV del 1258 – la lettera *Pro reverentia beati* – rappresentò un fondamentale presupposto per avviare il Perdono di Assisi, qualora si pensi che la decisione di avviare questo “esperimento” indulgenziale abbia preso le mosse dalla basilica

⁶⁰ A tal proposito, è indicativo è il caso dei Francescani di Basilea, con gli scritti agiografici e gli strumenti notarili legati al minorita Jacopo *de Porta* di questa stessa città (†1360 ca.); cfr. *Chronica XXIV generalium Generalium Ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas 1897 (Analecta franciscana, 3), pp. 617-39 (Appendix II). Sul Perdono cremonese, cfr. D. TRAPP, *The Portiuncula Discussion of Cremona (ca. 1380)*. *New Light on 14th Century Disputations*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955), pp. 79-94; all'indulgenza plenaria che Benedetto XI avrebbe concesso ai Domenicani di Perugia accenna anche RUSCONI, *Dal sepolcro cit.*, pp. 164, 165 s. (scheda 10.5). Documenti papali per l'estensione dell'Indulgenza della Porziuncola ad altre chiese, non solo francescane, datano a partire dagli inizi dello Scisma d'Occidente; cfr. K. FRANKL, *Papstschisma und Frömmigkeit. Die “Ad-instar-Ablässe”*, in *Römische Quartalschrift*, 72 (1977), pp. 57-124, 184-247: pp. 109-12.

⁶¹ Per il codice (n. 49 della biblioteca civica di Auch), cfr. F. EHRLE, *Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 6 (1892), pp. 1-138: pp. 76 s.; la citazione è tratta da F.M. DELORME, *Constitutiones provinciae Provinciae (saec. XIII-XIV)*, in *Archivum franciscanum historicum*, 14 (1921), pp. 415-34: p. 419.

madre dell'Ordine, e non dalla Porziuncola stessa, così come muovevano da S. Francesco l'avvio delle solennità «in festo indulgentie», con le messe e la processione che erano coronate dal Perdono del 2 agosto⁶². D'altro canto, ben marcata fu la tendenza di portare l'atmosfera della Porziuncola nella basilica madre, come ha ben evidenziato Chiara Frugoni⁶³: non è opportuno scavare preconetti fossati tra la basilica di S. Francesco e la Porziuncola, perché con ogni probabilità è in questione un funzionalissimo parallelismo liturgico-culturale⁶⁴.

Per secoli, pro e contro l'autenticità dell'Indulgenza della Porziuncola sono scorsi fiumi d'inchiostro prima su pergamena e poi su carta, fino ad anni piuttosto recenti⁶⁵. In base di quanto si è detto finora, si [299] rinuncia a invocare la speranza che possano essere rinvenuti nuovi e decisivi documenti in grado di chiudere in un senso o nell'altro

⁶² PACIOCCO, *Indulgenze, culto dei santi, liturgia cit.*, pp. 240-7 (ed. delle "istruzioni" per il pellegrinaggio assisano dal cod. 344 della Biblioteca del Sacro Convento di S. Francesco).

⁶³ C. FRUGONI, *L'ombra della Porziuncola nella basilica superiore di Assisi*, in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 45 (2001), pp. 345-93, in part. pp. 376 s.

⁶⁴ Il serrato rapporto tra la basilica e la Porziuncola è confermato dall'analisi dei registri delle entrate e delle uscite delle due chiese di B. KLEINSCHMIDT, *Zur Geschichte des Portiunkulaablasses*, in *Franziskanische Studien*, 3 (1916), pp. 205-13, anche se tale analisi fu condotta, però, per sfatare che il Perdono fosse stato ideato nella Porziuncola, in contrasto con l'ufficiale attività santuariale della basilica. Vanno perciò capovolte anche le osservazioni di A. FIERENS, *Les origines de l'Indulgence de la Portiuncule. Revue bibliographique*, in *Neerlandia franciscana*, 2 (1919), pp. 289-303; 3 (1920), pp. 18-26: p. 19. Del parallelismo culturale tra la basilica di S. Francesco e la Porziuncola un'ulteriore conferma potrebbe provenire dalla presenza di identiche – benché profondamente rimaneggiate – immagini del santo di Assisi tanto nel transetto settentrionale della basilica inferiore quanto nella Porziuncola (è in questione il ritratto di Francesco attribuito a Cimabue, oggi nel Museo di S. Maria degli Angeli); cfr. A. MONCIATTI, *Transetto settentrionale*, in *La basilica di S. Francesco ad Assisi*, a cura di G. BONSANTI, Modena 2002 (*Mirabilia Italiae*, 11), II, pp. 426-8; C. CANONICI, *Cimabue. San Francesco d'Assisi*, in *Iacopone da Todi e l'arte in Umbria nel Duecento* (Todi, Palazzi Comunali, Museo Pinacoteca, 2 dicembre 2006 - 2 maggio 2007), Milano 2006, p. 194 (scheda n. V.32).

⁶⁵ Cfr. la disamina di BRUFANI, *Il diploma cit.*, pp. 43-76; dopo qualche incertezza, anche PAULUS, *Geschichte cit.*, II, p. 245, prese posizione contro il Perdono di Assisi.

questa secolare polemica⁶⁶. Si potrebbe dire che quanto disponiamo è sufficiente per affermare che i Frati Minori, dopo la metà del Duecento, ritennero di avere ragioni sufficienti per avviare un nuovo esperimento indulgenziale alla Porziuncola, attribuendone la responsabilità diretta alla memoria del loro fondatore e del pontefice che approvò la Regola, Onorio III. Senza osare troppo, ci limitiamo però a constatare che troppo generosa fu l'intermediazione di Francesco d'Assisi per consentire ai fedeli di lucrare una così smisurata indulgenza, visto che egli stesso, nella sua XXIII^a Ammonizione, nel percorso di un'anima dal peccato alla purgazione ritenne irrinunciabile per i suoi *fratres* il ruolo della penitenza:

Fidelis et prudens servus est, qui in omnibus suis offensis non tardat interius punire per contritionem et exterius per confessionem et operis satisfactionem⁶⁷.

⁶⁶ Tale speranza è stata invocata anche recentemente; cfr. BRUFANI, *Il diploma* cit., p. 76: «In assenza di ulteriori documenti sarebbe illusorio ogni tentativo di fare nuova luce sull'origine del Perdono di Assisi»; cfr. anche ID., *Il dossier* cit., pp. 209, 211, ove, con somma discrezione e garbo si parla di «storicità» piuttosto che di autenticità, pure richiamando la positivistica impostazione di A. TEE-TAERT, s.v. *Portiuncule*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 12 (1935), coll. 2602-11, il quale ritenne appunto che, in assenza di nuovi documenti, per tale "question" non vi potesse essere soluzione.

⁶⁷ Ff p. 35.

Appendice

Inter sanctorum solennia.

Papa Celestino V e la Perdonanza aquilana*

Il 29 settembre 1294, pochi giorni prima che Celestino V lasciasse L'Aquila per recarsi con Carlo II d'Angiò nella capitale del Regno meridionale, a Napoli, la cancelleria papale rilasciò la *Inter sanctorum solennia*. Nel documento fu pubblicata un'inusitata indulgenza plenaria, collegata alla chiesa benedettina e possiamo dire celestiniana di S. Maria di Collemaggio, ubicata appena fuori dalle mura, possenti ma in via di ultimazione, di una città del resto ancora in costruzione¹. Nel conte-

* Abbreviazioni e sigle. MORIZIO = A. MORIZIO, *Eremitismo e monachesimo in Italia tra XIII e XIV secolo: i "Celestini" di fra' Pietro del Morrone. Storia e documenti (metà sec. XIII-1320)*, Università degli Studi di Padova, Tesi di Dottorato di ricerca in Storia del Cristianesimo e delle Chiese (Antichità, Medioevo, Età Moderna), Ciclo XIX, coord. A. RIGON, superv. L. PELLEGRINI, M.G. DEL FUOCO, 2008. – P = A. POTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini, 1874-1875 (rist. anast. Graz 1957).

¹ S. Maria di Collemaggio affiora nella documentazione per l'esenzione concessa dal vescovo Nicola de L'Aquila nell'ottobre del 1287; cfr. G. CELIDONIO, *S. Pietro del Morrone, Celestino V*. Nuova edizione a cura di M. CAPODICASA, Pescara, 1954², p. 232; P. HERDE, *Celestino V (Pietro Del Morrone) 1294: il papa angelico*. A cura di Q. SALOMONE, trad. di A.M. VOCI, L'Aquila 2004 (Edizioni celestiniane. Monografie), pp. 32-33 (utilizzerò anche l'edizione tedesca, cfr. più avanti); cfr. anche MORIZIO, pp. 353-354, n. 142. Su questa chiesa, si vedano *ibid.* anche le pp. 115-8, ove sono elencate le indulgenze in essa lucrabili negli anni precedenti alla Perdonanza. Indicazioni sulla città de L'Aquila saranno offerte nel prosieguo; per ora mi limito a notare che sul nucleo urbano preesistente al pontificato celestiniano si è soffermata M.R. BERARDI, *I monti d'oro. Identità urbana e conflitti territoriali nella storia dell'Aquila medievale*, Napoli 2005 (Mezzogiorno medioevale e moderno), pp. 155-8.

sto di un pontificato che già allora si annunciò e fu percepito come singolare, mi occuperò di quest'insolita indulgenza, largita in una città che, per vari aspetti, offre per quegli anni un esempio d'inurbamento [84] anch'esso piuttosto particolare. Con questo mio intervento vorrei tentare di rendere comprensibili le relazioni intercorrenti tra tali peculiarità. È indispensabile, però, partire dal documento mediante il quale l'indulgenza fu concessa.

1. *Inter sanctorum solennia*

La lettera di papa Celestino dal momento della sua pubblicazione in poi fu conservata in originale nel capoluogo abruzzese². Si schierò con decisione in favore della sua autenticità diplomatistica lo studioso che, meglio di ogni altro, poté valutare le lettere pubblicate dalla cancelleria papale durante il pontificato dell'eremita morronese, Paul Maria Baumgarten. Definì il documento «una bolla che diplomaticamente parlando sta in pienissima regola»³. Non manifestò alcun

² Ho potuto esaminarlo personalmente perché esposto nella mostra assisana per l'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola; il documento è pubblicato in appendice, n. 1: dopo le tristi vicende del terremoto il documento era infatti in custodia presso la Guardia di Finanza in L'Aquila. Attualmente è conservato nella cappella blindata della Torre del Palazzo Civico.

³ P.M. BAUMGARTEN, *Il regesto di Celestino V. Conferenza letta in Sulmona il 17 maggio 1896*, Chieti 1896 (estratto dall'*Abruzzo cattolico*, anno IV, Fasc. I, giugno 1896), p. 13, e aggiungeva: «e non può essere messa in dubbio, perché è uscita dalla cancelleria pontificia per espresso comando del papa. Questa affermazione faccio con intera conoscenza dei materiali manoscritti, che unicamente possono servire come fondamento ad un giudizio vero ed imparziale. Nessuna obiezione, comunque essa sia, potrà mai influenzare tale giudizio, risultato di lunghi studi e viaggi per conoscere l'eredità manoscritta della cancelleria di Celestino V»; d'altra parte ritenne – non sono riuscito a capire le ragioni di questa ipotesi – che fosse un «secondo originale» sfuggito a papa Bonifacio, il quale sarebbe riuscito a ottenere il primo (per le revoche del papa Caetani, cfr. più avanti); cfr. *ibid.*, pp. 12 s.: «Essendo lui [Bonifacio VIII] stato tanto vicino al disbrigo degli affari sotto papa Celestino, sapeva, che Celestino V aveva data l'indulgenza in questione, e come non gli parve opportuno di mantenerla, fece del tutto per dichiararla nulla e riavere la pergamena. E la riebbe. Ma che cosa è

dubbio in proposito neanche Edith Pásztor che, in un suo contributo per il convegno celestiniano del 1984, esaminò da più punti di vista la *Inter sanctorum solennia*⁴. Detto solo per inciso, non mancano [85] all'appello pareri contrari all'autenticità, ai quali non credo sia opportuno aderire: ad esempio, un decennio dopo l'intervento della Pásztor vi fu chi, in ambito sulmonese, definendo tra l'altro «filo-angioina» (!) questa studiosa e non tenendo in considerazione alcuna la perizia del Baumgarten, rispolverò e acuì perplessità già manifestate dell'erudito settecentesco aquilano Antonio Ludovico Antinori (1704-1778), e ritenne che il documento altro non fosse che la «copia autentica di un documento redatto in epoca posteriore»⁵.

dunque la pergamena nel municipio di Aquila? La pergamena nel municipio di Aquila è un duplicato, che poté sfuggire alle ricerche di Bonifazio VIII, e così il primo originale fu mandato a Bonifacio VIII ed il secondo originale rimase in Aquila fino a questo giorno».

⁴ E. PÁZSTOR, *Celestino V e Bonifacio VIII*, in *Indulgenza nel Medioevo e Perdonanza di papa Celestino*. Atti del II convegno storico internazionale (L'Aquila, 5-6 ottobre 1984), a cura di A. CLEMENTI, L'Aquila 1987 (Convegni celestiniani, 1), pp. 61-78: p. 62.

⁵ A.L. ANTINORI, *Annali degli Abruzzi dall'epoca preromana sino all'anno 1717 dell'era volgare*, Bologna, ripr. anast. Bologna 1971, X/II, pp. 408-11, cominciò così le sue annotazioni su questo documento: «si dubita di questa bolla». Pure poggiando su argomenti dell'Antinori, è stato R. RUSSO, *Il secolo di Celestino V. Il papa sequestrato. Nel settecentenario della Sua incoronazione*, Sulmona 1994, in part. pp. 65-73, a giungere alla conclusione sopra riportata (cfr. *ibid.*, p. 68). Non mi soffermo né sull'Antinori né sul Russo, e nemmeno su quegli esponenti dell'erudizione ecclesiastica dell'età moderna che hanno trascritto l'indulgenza di Collemaggio nelle loro opere o su di essa si sono soffermati: mi limito a segnalare che il testo si trova anche in F. UGHELLI, N. COLETI, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, Venetiis 1717-1722², I, col. 382, come pure negli *Annali* del Baronio: cfr. C. BARONI, O. RAYNALDI, J. LADERCHI *Annales Ecclesiastici*, denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti ab A. THEINER, Barri-Ducis 1864-1883, XXIII (1880), p. 145. Anche Paul Sabatier prese visione dell'originale aquilano e ne offrì un'edizione: cfr. FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, ed. P. SABATIER, Paris 1900 (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen age, 2), pp. CLXXXII-CLXXXIII. Notizie sulle critiche rivolte alla *Inter sanctorum solennia* riporta l'ANTINORI, *Annali* cit., pp. 409 s., a cominciare da quelle del vescovo di Orvieto Pietro Boerio nel 1369; cfr. anche ARSENIO FRUGONI, *Tre laudi*

Il nostro originale reca due annotazioni sulla plica, ora stirata, cosicché esse non risultano più visibili a meno che non si abbia la possibilità di esaminare il verso del documento⁶. La prima, «P. de Caf.», è di *Petrus de Caffo*, lo *scriptor* della *Inter sanctorum solennia* come pure di altri documenti celestiniani, attestato anche durante i pontificati di Niccolò IV e di Bonifacio VIII⁷. La seconda, «de [86] mandato domini vicecancellarii», rinvia all'arcivescovo di Benevento Giovanni da Castrocielo, nominato nuovo vicencancelliere della curia papale poiché non si sapeva dove fosse colui che tale carica aveva ricoperto durante il pontificato di Niccolò IV, il famoso Jean Lemoine⁸. Giovanni figura essere detentore di questa carica il 13 settembre 1294, o almeno così ritenne Paul Maria Baumgarten. Peter Herde ha invece pensato egli fosse certamente investito di quest'ufficio solo a partire 1° di ottobre, con il trattato de La Junquera, poiché la *I.* presente nell'originale parigino preso in considerazione dal Baumgarten potrebbe rinviare a un altro impiegato della cancelleria⁹. Non sono presenti annotazioni che indicano un'eventuale re-

aquilane, in ID., *Celestiniana*, Roma 1954 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Studi Storici, 6-7), pp. 169-81: pp. 170 s. (con qualche imprecisione). Sulle conferme dell'indulgenza plenaria aquilana, cfr. A. SIGNORINI, *La diocesi di Aquila descritta ed illustrata*, L'Aquila, 1868, II, pp. 323 s. Per ulteriori indicazioni, pure su regesti ed edizioni, cfr. P n. 23981 e, soprattutto, MORIZIO, pp. 386 s. n. 217.

⁶ Ho avuto occasione di prendere visione delle due annotazioni al termine della mostra assisana, prima della restituzione del documento.

⁷ Era un chierico della diocesi di Bergamo, che segnava la sua sigla sempre alla sinistra della plica e aveva ottenuto l'«*officius tabellionatus*» nel 1282; nella documentazione prodotta dalla cancelleria papale figura per gli anni 1291, 1294, 1295, 1297 e 1298; gli altri documenti da lui vergati durante il pontificato di Celestino V sono del 30 e del 31 agosto, destinati, rispettivamente, all'abate Onofrio e ai monaci di S. Spirito del Morrone. Cfr. P.M. BAUMGARTEN, *Miscellanea diplomatica* in *Römische Quartalschrift*, 1913, pp. 85-128, p. 86 nn. 1 (P n. 23951) e 2 (P /), nonché G.F. NÜSKE, *Untersuchungen über das Personal der päpstlichen Kanzlei, 1254-1304*, in *Archiv für Diplomatik*, 20 (1974), pp. 39-240; 21 (1975), pp. 249-431: pp. 345 s.

⁸ Come ha osservato HERDE, *Celestino V* cit., p. 103.

⁹ P.M. BAUMGARTEN, *Ueber einige päpstliche Kanzleibeamte des 13. und 14. Jahrhunderts*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft XX*, Freiburg i.Br. 1913, pp. 37-102: p. 90; così anche F.

gistrazione del documento, invece ricorrenti in altri originali conservati per il pontificato celestiniano e che, come sappiamo, hanno fatto ipotizzare l'esistenza – per lo più accolta – dello scomparso registro delle lettere di Celestino V¹⁰. [87]

Comunque lo si voglia giudicare da un punto di vista diplomatico, certo è che il documento riporta un testo sul quale molti hanno manifestato perplessità. Per quanto concerne l'erudizione ecclesiastica, in tal senso si espresse già Cesare Baronio, che parlò di un testo di «forma inusitata»¹¹. Tale stesso testo, però, lo troviamo riprodotto con esattezza nella *Vita et obitus beati Petri confessoris*, datata tra il 1327 e il 1341: è la prima copia di cui si abbia notizia, mi pare, del nostro documento. E si noti che in questa *Vita* non fu copiato il documento per la canonizzazione dell'eremita morrone, ma la Perdonanza aquilana, della quale non s'era fatto cenno nel processo sulla sua santità. La *Inter sanctorum solennia*, che in quest'agiografia era seguita da tre miracoli attestati in difesa della stessa Perdonanza, entrava a far così parte d'un dossier di due capitoli che, in contrasto con la cassazione bonifaziana

BAETHGEN, *Der Engelpapst. Idee und Erscheinungen*, Leipzig 1943, p. 125 con nota 17. Cfr. poi HERDE, *Celestino V* cit., p. 103 con nota 11, e per la fine dell'attività di Giovanni nella cancelleria papale, ID., *Bonifaz VIII. (1294-1303). Erster Halbband: Benedikt Caetani*, Stuttgart 2015 (Päpste und Papsttum, 43.1), pp. 237 s. Si veda pure NÜSKE, *Untersuchungen* cit., pp. 61-3. Su questo personaggio, oltre alle informazioni offerte nei titoli citati in questa nota, cfr. A. MERCANTINI, *Giovanni da Castrocielo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 55, Roma 2001, pp. 767 s.

¹⁰ Cfr. BAUMGARTEN, *Il regesto* cit.; ID., *Miscellanea diplomatica* cit., pp. 85-94, il quale calcolò che il registro avrebbe dovuto contenere almeno 106 documenti; cfr. anche G. BATTELLI, “*Membra disiecta*” di registri pontifici dei secoli XIII e XIV, in *Mélanges Eugène Tisserant*, IV, Città del Vaticano 1964 (Studi e testi, 234), pp. 1-34: p. 10. R. CAPASSO, *Carte celestine*, in *Celestino V: cultura e società*. Atti della Giornata di studio (Ferentino, 17 maggio 2003), a cura di L. GATTO, E. PLEBANI, Roma 2008, pp. 119-35: p. 129, ha proposto una singolare, forse improbabile, soluzione: «il Registro non venne immediatamente costituito man mano che i documenti venivano emanati, ma in Cancelleria probabilmente si pensò di farlo quanto prima e, nel contempo, si ritenne sufficiente prendere degli appunti numerati».

¹¹ Cfr. sopra, nota 5.

del documento celestiniano, collocava invece l'indulgenza plenaria tra le *gratiae* manifestate da Dio «per servum suum»¹².

Il testo contiene alcune peculiarità e difficoltà testuali che, in quanto presenti nell'originale aquilano e nella *Vita et obitus beati Petri confessoris*, a loro modo depongono in favore della genuinità della concessione¹³. L'editore di questa agiografia, lo ha però inspiegabilmente emendato – modificando sia il dettato del codice Vaticano Latino 8883 che tale *vita* contiene sia, perciò, dello stesso originale aquilano, del resto non tenuto in considerazione alcuna – sulla base dell'edizione, scorretta, che di questo documento papale venne offerta nel tomo IV del mese di maggio degli *Acta sanctorum* (1685)¹⁴. Qualora [88] si volesse proprio ritenere che il testo della *Inter sanctorum solennia* sia in alcuni punti scorretto, si dovrebbe allora accettare che esso non solo non sia stato riletto – del resto ciò non sempre avveniva – ma neanche sottoposto a correzione alcuna.

¹² *Vita et obitus beati Petri confessoris, Celestini pape quinti*, in P. HERDE, *Cölestin V. (1294) (Peter von Morrone). Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten*, Stuttgart 1981 (Päpste und Papsttum, 16), pp. 227-95: pp. 261 s. Ben ha sottolineato l'importanza della *Vita et obitus* LUIGI PELLEGRINI, "Che sono queste novità?". Le "religiones novae" in Italia meridionale (secoli XIII e XIV), Napoli 2004² (Mezzogiorno medievale e moderno, 1), pp. 301-6. Per i miracoli in difesa della Perdonanza, cfr. *Vita e obitus* cit., pp. 262 s., nonché PÁSZTOR, *Celestino V* cit., pp. 75-7; A. MARINI, L'"instrumentum" notarile attestante un miracolo relativo alla perdonanza di Celestino V (1296). Introduzione ed edizione, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 102 (1999), n. 102, pp. 81-98: pp. 92 s. Sulla canonizzazione, si veda ora *Il processo di canonizzazione di Celestino V*, I, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A. MARINI, Firenze 2015 (Corpus coelestinianum, I/1).

¹³ Si veda il testo del documento, trascritto in appendice, n. 1, che reca in apparato le varianti presenti nella *Vita et obitus*. Un po' pericolante mi pare il periodo conclusivo, precedente la *datatio*, in particolare: «quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis».

¹⁴ HERDE, *Cölestin V. (1294)* cit., pp. 260-2; cfr. anche più avanti, nota 21, e l'appendice, n. 1, apparato.

2. La concessione indulgenziale

Papa Celestino rilasciò pure altre indulgenze¹⁵. La più rilevante è quella legata a S. Maria di Trivento, di cinque anni e cinque quarantene, largita in occasione delle festività della Vergine e loro ottave, come pure in corrispondenza del giorno di consacrazione della chiesa¹⁶. Cospicua fu pure quella legata al monastero di S. Spirito di Sulmona e agli enti a esso soggetti, che ammontava a un anno e quaranta giorni lucrabili in occasione di alcune festività, e a tre anni e tre quarantene nella ricorrenza del santo titolare e della dedicazione della chiesa¹⁷. Di uguale entità fu l'indulgenza per la cattedrale di Capua: un anno e una quarantena nella festa di S. Stefano e nell'anniversario della dedicazione della chiesa, nonché di tre anni e tre quarantene nella ricorrenza della festa di Ognissanti¹⁸. Un anno e una quarantena furono lucrabili per quanti avessero contribuito alla costruzione della chiesa [89] del monastero di S. Spirito di Sulmona, come pure della chiesa e delle officine

¹⁵ Un elenco, seppur approssimativo e lacunoso, in N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Mit einer Einleitung und einer Bibliographie von Th. LENTES, Darmstadt 2000 (1922¹), II, p. 12; alcune falsificazioni sono menzionate nella nota 136. Un accenno alle altre indulgenze celestiniane in ARSENIO FRUGONI, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 62 (1950), pp. 1-121: p. 40; quest'importante saggio del Frugoni, stampato anche in Id., *Incontri nel Medioevo*, Bologna 1979 (Nuova collana storica), pp. 73-177, è stato ripubblicato a c. di A. DE VINCENTIIS, Roma-Bari 1999. False indulgenze sono menzionate anche da HERDE, *Celestino V* cit., p. 133. Si veda anche MORIZIO, p. 195 n. †196 (= P n. 23975); p. 384 n. 212 (= P n. 23977). Sulle falsificazioni, alcune considerazioni in PELLEGRINI, *Che sono queste novità?* cit., pp. 320-6.

¹⁶ *Licet sanctorum cunctorum* (2.9.1294), P n. 23956. Il documento è conservato in originale presso l'Archivio Segreto Vaticano, A.A., Arm. C, 165; cfr. *Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di bolle e brevi originali da Innocenzo III a Pio IX*, Città del Vaticano 1965-1986, II, n. 4371; BAUMGARTEN, *Miscellanea diplomatica* cit., p. 87*, n. 3. Ulteriori riferimenti bibliografici in MORIZIO, p. 378 n. 200. Il testo del documento, finora inedito, è offerto in appendice, n. 2.

¹⁷ *Licet is* (27.11.1294), P /; cfr. MORIZIO, pp. 396-7, n. 240.

¹⁸ *Splendor paternae gloriae* (3.11.1294), P n. 24001; ed. UGHELLI-COLETI, *Italia sacra* cit., VI, col. 340.

del monastero di S. Spirito di Bucchianico¹⁹. Anche altre le indulgenze di cui si ha notizia, la cui entità non è però precisabile, come quella per S. Spirito di Lanciano e altre ancora sulle quali è però, a differenza della prima, impossibile dire alcunché, come nel caso delle “perdonanze” che il pontifice avrebbe trasferito, ampliandole, dalle vecchie chiese ubicate fuori dell’Aquila a quelle *intus*, già costruite o in costruzione²⁰.

La locuzione mediante la quale fu concessa la cosiddetta Perdonanza invero si discosta dalle altre indulgenze per così dire “canoniche” sia di Celestino che di altri pontefici:

omnes vere penitentes et confessos, qui a vesperis eiusdem festivitatis vigilie usque ad vespervas festivitatem ipsam immediate sequentes ad premissam ecclesiam accesserint annuatim, de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli, apostolorum eius, auctoritate confisi, a baptismo absolvimus a culpa et pena, quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis²¹.

Edith Pásztor, dopo aver commentato la ricorrenza nell’arena della solennità della *decollatio* del Battista²² – che, come sappiamo, coincideva con il giorno dell’incoronazione del pontefice, il 29 agosto, corrispondente alla stessa Perdonanza –, si soffermò sulle particolarità testuali della *Inter sanctorum solennia*. Ritenne che chi trasferì «in parole e

¹⁹ S. Spirito di Sulmona: *Quoniam ut ait* (15.10.1294), P n. 24004; cfr. HERDE, *Celestino V* cit., p. 133 (con data 13.10.1294) e soprattutto MORIZIO, p. 394 n. 233; ed. U. PAOLI, *Fonti per la storia della Congregazione Celestina nell’Archivio Segreto Vaticano*, Cesena 2004 (Pubblicazioni del Centro Storico Benedettino Italiano. Italia Benedettina, 25), pp. 422 s. n. 11. – S. Spirito di Bucchianico: *Quoniam ut ait* (20.9.1294), P. n. 23968; ed. PAOLI, *Fonti* cit., p. 416 n. 6; cfr. MORIZIO, pp. 379 s., n. 205.

²⁰ Per S. Spirito di Lanciano (27.9.1294), cfr. P n. 23979 e MORIZIO, p. 385 n. 215. Delle altre “perdonanze” alle quali si accenna nel testo, parla BUCCIO DI RANALLO, *Cronaca aquilana rimata*, a c. di V. DE BARTHOLOMAEIS, Roma 1907 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la Storia d’Italia, 41), p. 42, vv. 3-13; a tal proposito cfr. CLEMENTI, *Carlo II d’Angiò e Celestino V all’Aquila*, in *Indulgenza nel Medioevo* cit., pp. 79-102, pp. 98 s.

²¹ La frase *a baptismo-delictis* è stata inspiegabilmente così corretta da P. HERDE, editore della *Vita et obitus* (cfr. sopra, nota 12): «absolvimus a culpa et pena, quam pro suis merentur a baptismo commissis criminibus et delictis».

²² PÁSZTOR, *Celestino V* cit., pp. 69-72 (con una disamina dei testi di provenienza agiografica, dalla cosiddetta *Autobiografia* alla *Vita et obitus beati Petri*).

in formule il pensiero del papa» fosse «estraneo [90] alla pratica cancelleresca pontificia»²³. A parte quegli elementi che la studiosa giudicò «non meglio individuabili», tale «estraneità al linguaggio e alla prassi romani»²⁴ la ricondusse a prestiti che risalivano alla corte angioina e a interventi o dello stesso pontefice oppure di qualcuno che apparteneva al suo ambiente più prossimo, di cultura monastica. Insistette poi in modo particolare sulla presenza nel documento del termine «diadema» per significare l'incoronazione papale, rimarcandone l'incongruità²⁵. Ritenne pure che la frase «gemmas ecclesie donis micantes spiritualibus», la quale ricorre poco prima della locuzione sopra citata, fosse priva di contenuto dottrinale²⁶.

Per quel che più da vicino ci riguarda, sottolineò come il termine a suo avviso più problematico in assoluto fosse quell'«absolvimus» che immediatamente precede un'altra espressione discutibile: «a culpa et

²³ *Ibid.*, p. 65.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* si nota opportunamente che «diadema» non indica la «corona» papale, bensì quella di sovrani laici e imperatori, come avviene nel testo tramandatoci per la cerimonia d'incoronazione di Carlo II e di Roberto d'Angiò; cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen 1973 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 40), pp. 180, 182 s. Nell'arenga di un documento di Carlo II pubblicato il 23 agosto 1294, nel quale figura il protonotario Bartolomeo (di cui si parlerà appena più avanti), prima della conferma di precedenti privilegi al vescovo eletto di Sulmona Pietro proprio di «diadema» si parla: «Carolus secundus Dei gratia rex Ierusalem et Sicilie, ducatus Apulie et principatus Capue, Provincie et Forchalquerii comes. Si de manu matris Ecclesie regni nostri suscepimus *diadema*, dignum est et consonum rationi ut Ecclesias illius contemplatione dignum gratiarum favoribus et auxiliis prosequamus et inveniamus in prelatorum supplicationibus faciles et benigni»; cfr. *I Registri della cancelleria angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani*, XLVIII (1293-1294), Napoli 2005 (Testi e documenti di storia napoletana pubblicati dall'Accademia Pontaniana, 48), n. 230, pp. 101-2. Di un «dyadema», riecheggiando la *Inter sanctorum*, subito prima di riprodurre il documento, parla anche la *Vita et obitus* cit., p. 261: «In ecclesia sancte Marie de Collemadio, in qua papale *dyadema* suscepit, indulgentiam subsequens privilegii sic concessit».

²⁶ PÁSZTOR, *Celestino V* cit., p. 66.

pena»²⁷. E ben a ragione, perché, come da prassi consolidata, il verbo più opportuno di cui avvalersi sarebbe stato il consueto «relaxamus» che nelle indulgenze concesse dalla sede apostolica accompagnava, in una stessa frase, altre locuzioni usuali, pur presenti, ma con lievi variazioni sintattiche, anche nel documento celestiniano: «omnes vere penitentes et confessos», nonché «de [91] omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi».

A chi possono essere ricondotte le espressioni più problematiche della *Inter sanctorum solennia*? Se il vicecancelliere della curia papale Giovanni da Castrocielo – pur sempre un monaco benedettino, che riuscì ad entrare nelle grazie di Celestino, ma non si sa quanto in buona fede, fino al punto da essere da lui creato cardinale prete di S. Vitale nell'ottobre del 1294²⁸ – era un personaggio vicino a Carlo II, ancor di più lo era Bartolomeo da Capua, che già ricopriva la carica di notaio apostolico quando fu pubblicata la *Inter Sanctorum solennia*²⁹. Piuttosto noto, perché utilizzato dalla storiografia a partire dagli anni Trenta del secolo scorso, è il passo nel quale Carlo II, trattando di tale sua nomina, dichiarò che ne avrebbe tratto benefici ancor maggiori di quelli che gliene erano derivati dalla sua attività, fin dal 1290, di protonotario del regno di Sicilia³⁰. Che Bartolomeo da Capua non fosse comunque impegnato

²⁷ *Ibid.*, pp. 66 s.

²⁸ HERDE, *Celestino V* cit., pp. 143 s.

²⁹ Tale carica la ottenne il 13 agosto del 1294: *ibid.*, pp. 104 s.; A. KIESEWETTER, *Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278 - 1295): das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Husum 1999 (Historische Studien, 451), p. 318 nota 9; NÜSKE, *Untersuchungen* cit., pp. 90-3; come si nota *ibid.*, p. 92, l'unica traccia concreta dell'attività di Bartolomeo nella cancelleria apostolica si trova in un documento del 9 novembre 1294, ove in alto a destra compare un «Barth.» Ovviamente, scompare ogni sua attività con gli inizi del pontificato di Bonifacio VIII: cfr. ora HERDE, *Bonifaz VIII.*, I, cit., p. 237.

³⁰ G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304*. Ouvrage posthume publié par F. LEHOUX, Paris 1936 (Réimpression, Aalen 1972), p. 183 con nota 1, dall'allora non scomparso Reg. Ang. 63, f. 243v: «Quia ergo Bartholomeus ipse in D. pape notarium assumptus est noviter, de nostro beneplacito et assensu, optento quod in eodem officio nobis non minora quam actenus set majora poterit servitia exhibere et dicti prothonotariatus fungatur officio per substitutum».

per così dire a tempo pieno nell'attività della cancelleria papale lo mostra il fatto che egli partecipò contemporaneamente alla produzione documentaria del sovrano angioino³¹.

Si è talora ritenuto che il testo della *Inter sanctorum solennia* debba essere attribuito proprio a Bartolomeo, come pensò pure [92] Antonio Ludovico Antinori³². In tale stesso senso si espresse Friedrich Baethgen, proprio in ragione della presenza nella lettera celestiniana dell'espressione «a culpa et a pena», sulla quale tra breve dovremo soffermarci³³. Peter Herde, che nella sua biografia del papa ricorda appena l'«insolita» Perdonanza aquilana e l'attribuisce alla sola volontà di Celestino di «rendere più attraenti le chiese dei suoi monasteri», registra l'ipotesi del suo maestro e la riconduce a Paul Maria Baumgarten³⁴. Così però non è, perché il Baethgen la riprese dalla fondamentale – benché, come vedremo, per taluni aspetti “pericolosa” – opera di Nikolaus Paulus sulle indulgenze, il quale, dopo aver dichiarato che, appunto, il documento sarebbe stato scritto «von einem Laien, namens Bartholomäus von Capua», appose una nota nella quale ringraziava il Baumgarten «der die Bulle im Stadtarchiv zu Aquila photographiert hat»³⁵.

Come che sia, chiunque abbia ritenuto che a Bartolomeo possa essere attribuita la – per così dire – poco avveduta formulazione della

³¹ Cfr. *I Registri della cancelleria angioina* cit., n. 230 (23 agosto), pp. 101 s.; n. 232 (22 agosto), pp. 103-6. Sono documenti dati dall'Aquila «per Bartholomeum de Capua militem, regni Sicilie prothonotarium, magne curie nostre magistrum rationalem» nel primo caso, e «per Bartholomeum de Capua militem, domini pape notarium, prothonotarium regni Sicilie et magistrum rationalem» nel secondo.

³² ANTINORI, *Annali*, X/II cit., p. 411: l'indulgenza, concessa inizialmente solo a voce – giustamente, come vedremo, annotò l'erudito aquilano – sarebbe stata scritta in una «bolla in formola non canonica» da Bartolomeo da Capua, in un documento che poi Celestino avrebbe rifiutato di «sottoscrivere». È però noto che in quegli anni era cosa rara che un pontefice sottoscrivesse un privilegio, seppur solenne.

³³ BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., p. 140: «Dabei verriet schon diese letzere, theologisch nicht einwandfreie Formel die Hand des Laien Bartholomäus von Capua, der die Bulle verfaßt hatte».

³⁴ HERDE, *Celestino V* cit., p. 132 con nota 182 (cfr. Id., *Cölestin V* cit., p. 110).

³⁵ PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 110 con nota 30; nel contempo egli affermava che P. SABATIER in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit. «hat irrig Caf. statt Cap. gelesen»! Cfr. anche più avanti, p. 99 con nota 54.

Inter sanctorum solemnia, ha forse per un qualche motivo trascurato di tenere in dovuta considerazione che la sua cultura non escludeva affatto, bensì prevedeva un'ampia perizia teologica, attestata pure da una profonda conoscenza delle opere dell'Aquinate³⁶. Benché altri storici abbiano, anche e d'altra parte, ceduto alla suggestione di taluni celebri accenni presenti nelle fonti a privilegi (*indulgentiae*!) strappati al papa «con l'inganno» e li abbiano applicati anche al documento della Perdonna aquilana³⁷, vi sono invece indicazioni [93] a mio avviso piuttosto corpose, le quali fanno ritenere che la *Inter sanctorum solennia* quanto meno riporti anche parole dello stesso Celestino, fermo restando che non sempre remota è la possibilità che un pontefice prenda personalmente parte alla redazione del testo di una sua *littera*, benché nel documento aquilano manchino le annotazioni «pro domino papa» o «de curia» riscontrabili in altri originali attestati per questo pontificato³⁸. Mi

³⁶ Al proposito è sufficiente leggere I. WALTER, M. PICCIALUTI, *Bartolomeo da Capua*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 697-704, in part. p. 700 (I. WALTER).

³⁷ FRUGONI, *Il giubileo* cit., p. 40, riferendosi con ogni probabilità a quel che il domenicano Tolomeo da Lucca scrisse nella sua *Historia ecclesiastica*: «Decipiebatur tamen a suis officialibus quantum ad gratias, quae fiebant, quarum ipse notitiam habere non poterat tum propter impotentiam senectutis, quia aetatis decrepita, tum propter inexperientiam regiminis circa fraudes, et hominum versutias, in quibus curiales multum vigent. Unde inveniebantur gratiae aliquae factae tribus, vel quatuor, vel pluribus personis, membrana etiam vacua, sed bullata». È questo un altro passo tanto noto quanto utilizzato per trattare del pontificato celestiniano; è riprodotto, insieme ad altri, nell'antologia in appendice a un lavoro di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI ristampato con il titolo *L'altra agiografia: le cronache*, in EAD., *Una memoria controversa. Celestino V e le sue fonti*, Firenze 2013 (Quaderni di «Hagiographica», 11), pp. 157-218, pp. 191-218, ove possono essere rintracciati i rinvii alle varie edizioni; specificamente, cfr. *ibid.*, p. 201.

³⁸ Cfr. BAUMGARTEN, *Miscellanea diplomatica* cit., pp. 86-93; *Schedario Baumgarten*, II cit., pp. 567-80; più in generale, cfr. P.N.R. ZUTSCHI, *The Personal Role of the Pope in the Production of Papal Letters in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in *Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz*, hrsg. v. W. POHL., P. HEROLD, Wien 2002 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 306. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 5), pp. 225-36.

riferisco, in particolare, all'espressione «absolvimus a culpa et pena», che è quella che in questa sede più ci interessa.

È innanzitutto necessario premettere che, secondo quanto riporta la prima agiografia celestiniana, la cosiddetta *Vita C*, una «absolutio a culpa et a pena» fu largita dal pontefice prima oralmente per due volte, la prima in occasione della sua incoronazione, poi otto giorni dopo. Solo in seguito – vedremo in quali circostanze – questa stessa *absolutio* fu concessa per iscritto nella *Inter sanctorum solennia*, legandola alla chiesa di S. Maria di Collemaggio³⁹. Si [94] tratta di eventi taciuti non

³⁹ *Vita C*, ed. F. VAN ORTROY, *S. Pierre Célestin et ses premiers biographes*, in *Analecta Bollandiana*, 16 (1897), pp. 365-487: pp. 393-458, in part. pp. 418-9: «Cumque pervenisset ad civitatem Aquilae anno Domini M°.CC°.LXXXX°.IIII., fecit illuc ceteros cardinales advenire, coronam et mantum apostolicum illuc apportari, quae suscepit honorabiliter in decollatione sancti Iohannis Baptistae cum maxima comitiva populorum. Et ex tunc thesaurum misericordiae, quem illi Christus commiserat, aperuit, et de illo largissime omnibus vere paenitentibus et confessis tribuit. Prima namque die suae coronationis hanc indulgentiam omnibus assistentibus et confessis et vere paenitentibus largitus est, ut a culpa et a poena essent omnes absoluti. Audientes qui erant de longinquis provinciis quod pater misericordiarum thesaurum misericordiae aperuerat. Omnes concurrerunt, omnes de isto fonte bibere desiderabant. Et sic in die octavo suae coronationis similem indulgentiam omnibus populis, qui advenerant, condonavit». Si veda poi *ibid.*, p. 419: «Coepit iste vir sanctus intra se cogitare qualiter omnes divites temporales divitias petere non desinebant, et pauperes Christi non tantum divitias, sed nec panem habebant quod sufficeret; considerans si posset eisdem pauperibus in aliquibus spiritualibus subvenire. Et deliberavit apud se tale beneficium eis tribuere, quod daret illis divitias aeternales, quae permanent in saecula sempiterna. In ecclesia namque Sanctae Mariae de Collemadio talem indulgentiam posuit, ut quicumque paenitens et confessus in decollatione sancti Iohannis Baptistae ad eandem ecclesiam annuatim venirent, a culpa et a poena a baptismo absolutus esset. Quam etiam indulgentiam bullato privilegio confirmavit». Questi due momenti, che rinviano a una concessione «oraculo vive vocis» poi registrata per iscritto nella *Inter sanctorum solennia*, nei fatti differenti sia per circostanze che per contenuti, non sono sempre distinti in sede storiografica: cfr. ad esempio CHIARA FRUGONI, *Due papi per un giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo anno santo*, Milano, 2000, pp. 134 s. Attento a differenziarli sono stati invece, ad esempio, BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., p. 140, e ARSENIO FRUGONI, *Il Giubileo* cit., pp. 36 s.

solo dal cardinal Stefaneschi nel suo *Opus metricum*, testimone oculare degli eventi aquilani, ma in tutte le fonti cronachistiche non aquilane che di Celestino V parlano⁴⁰.

A parte quanto è riportato nella *Vita C*, veniamo alle due indicazioni alle quali poco sopra si è accennato. La prima. Nel contesto di una serie di concessioni al re di Francia, una «absolutio a pena et a culpa semel tantum» nel corso della vita, da impartire mediante un confessore, si rinviene nella *Te in virtutum* dello stesso Celestino V, pubblicata il 7 settembre 1294. Qui il pontefice autorizzò Filippo IV a scegliersi il sacerdote che, dopo regolare confessione, avrebbe dovuto procedere in tal senso:

Celestinus (...) Philippo, Regi Francorum (...) Indulgemus ut religiosum, vel aliquem alium ydoneum presbiterum, in tuum valeas eligere confessorem, qui, [95] audita tua confessione, de hiis que commiseris, a pena et a culpa semel tantum, dum vixeris, auctoritate apostolica te absolvat»⁴¹.

⁴⁰ CAIETANUS IACOBUS DE STEPHANESCIS, *Opus metricum*, in F.X. SEPPELT, *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.*, Paderborn 1921 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 19), pp. 3-146; sull'*Opus metricum*, cfr. ARSENIO FRUGONI, *Il cardinale Jacopo Stefaneschi, biografo di Celestino V*, in ID., *Celestiniana cit.*, pp. 69-124; si veda anche A. DE VINCENTIIS, *Scrivere contro la storia. Il cardinale Iacopo Stefaneschi (1260 ca.-1341) e i suoi opuscoli metrici*, in *Frammenti di memoria. Giotto, Roma e Bonifacio VIII*, a cura di M. ANDALORO, S. MADDALO, M. MIGLIO, Roma 2008, pp. 7-15, distribuito in formato digitale da "Reti Medievali" (<http://www.rmoa.unina.it/658/1/RM-DeVincentiis-Stefaneschi.pdf>). Numerosi gli storici che hanno collegato le *absolutiones* impartite da Celestino V, e talaltra meno propriamente alla Perdonanza aquilana contenuta nella *Inter sanctorum solennia*, al gran concorso di popolo attestato nelle fonti per il suo ingresso a L'Aquila e per la sua incoronazione a pontefice, in particolare lo Stefaneschi (cfr. sopra) e Tolomeo da Lucca (cfr. sopra, nota 37), testimoni diretti degli avvenimenti.

⁴¹ *Te in virtutum*, P /; cfr. A. TARDIF, *Privilèges accordés à la Couronne de France par le Saint-Siège, publiés d'après les originaux conservés aux archives de l'Empire et à la Bibliothèque impériale*, Paris 1855, p. 96 n. 110; il documento, che reca anche la nota di registrazione (cfr. BAUMGARTEN, *Miscellanea diplomatica cit.*, p. 88 n. 11; *Schedario Baumgarten II cit.*, n. 4379), è menzionato anche in PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 96 con nota 8. Questo privilegio fu innovato da Clemente V: cfr. TARDIF, *Privilèges cit.*, p. 318 n. VIII; PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 97 con nota 13. Non ha preso in considerazione questo documento HERDE, *Celestino V cit.*, p. 140, ove,

Anche in questo caso siamo al cospetto di una concessione inconsueta, riscontrabile solo a partire da questo pontificato, nel corso del quale per la prima volta si manifestò la possibilità che a singoli confessori potesse essere conferita tale facoltà. Alcuni pontefici avignonesi, nonostante l'atteggiamento in proposito manifestato dal successore di Celestino, fecero talora uso di questo stesso tipo di concessione⁴².

La seconda indicazione può essere rinvenuta in un passo, per altro piuttosto celebre, dell'*Epistola excusatoria* di Angelo Clareno (giugno 1317), nel quale l'inossidabile francescano, narrando la posizione assunta da Celestino V nei suoi riguardi e verso gli altri dissidenti minoritici, riporta le parole che il pontefice pronunciò prima di denominarli «pauperes sive fratres heremite» e ricorda che a Pietro da Macerata/Liberato fu accordata la facoltà di «absolvere a pena et culpa semel» tutti i suoi compagni:

Et absolvit nos coram omnibus ab omni ordinis vinculo et obedientia, dicens: «Michi soli volo quod obedire teneamini, et fratri Liberato sicut michi, et ipsi concedo quod possit absolvere a pena et culpa semel omnes socios et fratres vestros, et quod possit recipere omnes volentes penitentiam et vitam quam vos promistis facere»⁴³. |96|

accennando ad altri privilegi per Filippo IV, ha ritenuto che le dimostrazioni di benevolenza nei riguardi di questo sovrano siano state «consuete».

⁴² Alcuni esempi in PAULUS, *Geschichte*, II cit., pp. 96-100; per l'atteggiamento di Bonifacio VIII in proposito, cfr. più avanti, p. 105.

⁴³ ANGELO CLARENO, *Epistola excusatoria*, in ID., *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, ed. a cura di P.G. BOCCALI, Assisi 1999 (Pubblicazioni della Biblioteca Franciscana, Chiesa Nuova - Assisi, 8), pp. 771-84: p. 776; cfr. anche *ibid.*, p. 560: «Et absolvit fratrem Liberatum ab omni fratrum obedientia et socium eius; et dedit fratri Liberato plenam auctoritatem absolvendi semel alios fratres a poena et a culpa, et praecepit ei quod haberent curam de omnibus volentibus talem vitam facere et servare». ARSENIO FRUGONI, *Celestiniana* cit., p. 17, rimarcò che il pontefice aveva ormai superato quella fase che in passato lo aveva portato ad accentuare il rilievo della povertà, ciò che non gli consentiva di schierarsi univocamente dalla parte degli Spirituali; altrettanto sostenne anche BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., p. 137. Lo stesso CLARENO, *Liber chronicarum* cit., pp. 559-60, affermò che il pontefice avrebbe a suo tempo voluto abbracciare la povertà, «sed ex mandato papae et concilii fuerat coactus, si volebat fratres multiplicare, recipere proprium». Su Celestino e gli Spirituali francescani cfr.

Tali due indizi confortano la possibilità che a far inserire quest'espressione nel dettato della *Inter sanctorum solennia* sia stato Celestino stesso o che, quanto meno, chi per lui si sia avvalso d'una frase alla quale il pontefice fece ricorso nel giorno della sua consacrazione a pontefice, fermo restando che, comunque, tale frase risulta attestata, come abbiamo appena visto, pure in altre fonti. È in questione una frase che forse, tra l'altro, proveniva dalla sua attività di confessore⁴⁴. Nel documento scompariva, però, il «semel tantum» implicito nelle concessioni orali, così che quest'*absolutio* si trasformò in una singolare assoluzione/indulgenza lucrabile in una chiesa nel corso di un solo giorno, da vespro a vespro, per la festa della decollazione del Battista e dell'incoronazione del papa, e nelle sue ricorrenze annuali.

3. «A culpa et pena»

Assoluzione «a culpa et pena», si diceva. Le difficoltà, poi cumulatesi con altre questioni alle quali si accennerà in chiusura, poterono esser ritenute insormontabili da papa Bonifacio VIII allorché tale espressione, «a culpa et pena», invece che in “Beichtbriefe” o “Ablaßbriefe” – come il Paulus definì i *confessionalia* e le *litterae indulgentiales* quali la *Te in virtutum* – fosse presente in documenti papali d'indulgenza, la cui valenza collettiva era affidata alla formula «vere penitentes et confessos» che stemperava il nesso tra remissione, confessione e assoluzione sacramentale, poiché veniva necessariamente a mancare l'indicazione diretta, e personale, di un confessore.

Che questa assoluzione plenaria «sowohl von der Sündenschuld als von der Sündenstrafe», sia dalla colpa dei peccati sia dalla pena [97] dei peccati, presente nei *confessionalia* e nelle *litterae indulgentiales* fosse sommariamente indicata come indulgenza “dalla colpa e dalla pena” risulterebbe facilmente spiegabile – secondo il Paulus – in ragione del fatto che il senso da essa veicolato fu poi trasferito e applicato ai documenti papali in forza dei quali tale doppia “assoluzione” avrebbe dovuto

anche F. ACCROCCA, *Ancora sui “Pauperes eremite Domini Celestini”*, in *Archivum franciscanum historicum* 84 (1991), pp. 273-8, con ulteriori rinvii bibliografici.

⁴⁴ Lo indica, a mio avviso, la costituzione *Abusionibus*, alla quale si accenna più avanti, pp. 98 s. con nota 52.

essere impartita. In particolare, ai documenti papali che per primi largirono l'indulgenza plenaria, quelli per i crociati. Nel Duecento ciò sarebbe avvenuto in alcuni *Sermones ad cruce signatos* come pure nei manuali per i predicatori della crociata: ad esempio, alle indulgenze per i crociati come indulgenze "dalla colpa e dalla pena" accennarono Giacomo da Vitry e Umberto di Romans⁴⁵. Tale espressione – che alla metà del XIII secolo circolava nella Cristianità per indicare i benefici indotti dal perdono per i crociati e, in genere, una remissione plenaria – avrebbe comunque avuto il senso di una completa cancellazione della pena, ossia della penitenza, ma non della colpa. Vale a dire, affermò il Paulus, che l'indulgenza avrebbe potuto essere considerata valida solo qualora il crociato fosse stato "confesso e pentito" e avesse ovviamente ricevuto la regolare assoluzione sacramentale⁴⁶. Robert W. Shaffern, autore della più recente monografia di sintesi sulle indulgenze, avvalendosi della *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, concluse che a questo proposito intorno agli anni Cinquanta del Duecento non si era concordi dal punto di vista di terminologico, ma lo si era da quello teologico⁴⁷.

Il che, se non mi inganno, equivale a far rientrare l'espressione «a culpa et pena» nella classica e canonica definizione di indulgenza offerta da Enrico di Gand (†1293), una definizione che, come affermò Arsenio Frugoni, «soddisfarebbe anche il più esigente teologo d'oggi»: |98|

Indulgentia est remissio sive relaxatio poene temporalis pro peccatis actualibus debitae relictae in absolutione sacramentali,

⁴⁵ Riprendendo dal Paulus, ha riassunto la questione R.W. SHAFFERN, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175-1375*, Scranton PA-London 2007, pp. 147-59. Parrebbe che l'espressione «a culpa et pena» – nel prosieguo ricorrente con variazioni non sempre ininfluenti: cfr. ad es. il decreto *Abusionibus*, cit. in corrispondenza della nota 52 – sia comparsa per la prima volta *Summa decretorum* di Ugucione da Pisa († 1210) per descrivere gli effetti non delle indulgenze, bensì della penitenza pubblica: cfr. PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 105. Tutta la questione andrebbe, però, nuovamente affrontata in modo specifico.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ SHAFFERN, *Indulgences* cit., p. 150: «a widely accepted and employed disconnect in terminology, but not theology, between academic theologizing and ordinary usage».

facta rationabiliter a legitimo prelato ecclesiae in recompensationem ex thesauro Ecclesiae de supererogatione sive poena indebita justorum proveniens⁴⁸.

Si tratta, però, di una definizione tardo duecentesca che non so proprio fino a che punto possa essere applicata alle prime indulgenze per i crociati, considerato lo scarto cronologico e le differenze rilevabili non solo nella dottrina relativa alle indulgenze tra XI e XIII secolo, ma pure alle trasformazioni dell'istituto delle crociate e dei modi in cui le indulgenze a esse applicate furono soggette durante tali stessi secoli⁴⁹. Perciò, è solo trascurando quanto si è appena detto che è possibile decidere – come ha fatto Shaffern, in accordo con Paulus – che sia prima sia dopo il giubileo bonifaziano la nostra espressione «was simply a vulgar expression for plenary indulgences»⁵⁰.

Non si dovrebbe d'altra parte trascurare che il Paulus s'impegnò nel dimostrare che, contrariamente a quanto proposto nelle critiche del protestantesimo, tanto la dottrina cattolica ufficiale quanto la prassi delle indulgenze avrebbe mirato – appunto – al solo condono delle «zeitlichen Sündenstrafen», mentre la colpa come pure le pene dell'al di là sarebbero state rimesse unicamente da Dio mediante il sacramento della confessione e la contrizione⁵¹. Tra l'altro, nemmeno del tutto scontato è che il decreto *Abusionibus* del concilio di Vienne (1311-1312), recepito nelle *Clementine* (1317, Clem. 5.9.2), con la sua condanna delle indulgenze «a poena et a culpa» – «ut eorum verbis utamur», si dice nel dettato della decisione⁵² – andasse *non* contro l'ambiguità teologica [99] di questa formula,

⁴⁸ Cit. in É. MAGNIN, *Indulgences*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII, Paris 1923, coll. 1594-636: col. 1611; cfr. FRUGONI, *Il Giubileo cit.*, p. 33.

⁴⁹ Si vedano le riflessioni di M.P. ALBERZONI, *Il Concilio Lateranense IV e le indulgenze*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*. Incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016) (S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016), Spoleto 2018, pp. 1-26.

⁵⁰ SHAFFERN, *Indulgences cit.*, p. 158.

⁵¹ Si sofferma diffusamente su tale argomento Th. LENTES, *Einleitung zur 2. Auflage. Nikolaus Paulus (1853-1930) und die "Geschichte des Ablasses im Mittelalter"*, in PAULUS, *Geschichte*, I cit., pp. VII-XXXIX: pp. XXI s.

⁵² *Abusionibus* (Clem. 5.9.2): «Abusionibus (...). §. 1. Ad haec quum aliqui ex huiusmodi quaestoribus, sicut ad nostram audientiam est perlatum, non sine multa temeritatis audacia et deceptione multiplices animarum indulgentias

ma avesse solo un valore “legale” che mirava a colpire i *quaestores*, i quali predicavano un tal genere d’indulgenze “plenarie” benché privi dell’autorità di chi solo avrebbe potuto concederle, il vescovo di Roma. Così ha ritenuto lo Shaffern e altrettanto, non a caso, pure il Paulus⁵³. Come si è detto poco sopra, è molto probabile che siano in ballo conclusioni inficiate *ab origine* da quella predeterminazione che consentì al Paulus di precisare che con la formulazione «a culpa et pena» contenuta nella *Inter sanctorum solennia* «null’altro si deve intendere che una remissione completa della pena», anche se egli non poté far a meno di notare che tale concessione era «inconsueta per forma e contenuto»⁵⁴.

La questione di fondo risiede essenzialmente nel fatto che l’espressione in questione non era intesa in modo univoco, così che, come del resto notò lo stesso autore della *Geschichte des Ablasses*, il problema centrale delle indulgenze «a culpa et a pena» risiedeva nel nesso che di

populo moto suo proprio de facto concedant, super votis dispensent, a periuriis, homicidiis et peccatis aliis sibi confitentes absolvant, male ablata incerta, data sibi aliqua pecuniae quantitate, remittant, tertiam aut quartam partem de poenitentiis iniunctis relaxent, animas tres vel plures parentum vel amicorum illorum, qui eleemosynas eis conferunt, de purgatorio, (ut asserunt mendaciter), extrahant, et ad gaudia paradisi perducant, benefactoribus locorum, quorum quaestores existunt, remissionem plenariam peccatorum indulgeant, et aliqui ex ipsis eos a poena et a culpa, (ut eorum verbis utamur), absolvant: nos, abusus huiusmodi, per quos censura vilescit ecclesiastica et clavium ecclesiae auctoritas ducitur in contemptum, omnimode aboleri volentes, ea per quoscunque quaestores fieri vel attentari, de cetero districtius inhibemus, omnia et singula privilegia, si qua super praemissis vel eorum aliquo sint aliquibus locis, ordinibus vel personis quaestorum huiusmodi quomodocunque concessa, ne ipsorum praetextu sit eis materia talia ulterius praesumendi, auctoritate apostolica quantum ad praemissa penitus revocantes.». Alle indulgenze si accenna anche nella costituzione *Religiosi* (Clem. 5.7.1), § 1.

⁵³ PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 110; SHAFFERN, *Indulgences* cit., pp. 152-3. E tutto ciò nonostante quel che ritenne Giovanni di Andrea: ma non mi soffermo sul parere dell’esimio giurista medievale e rinvio alle pagine appena citate del Paulus e dello Shaffern per ulteriori indicazioni.

⁵⁴ PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 12; aderendo a questo giudizio anche BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., p. 141, scrisse: «Eben wegen der Ungewöhnlichkeit ihres Inhalts ist die Ablassbulle Cölestins übrigens von Bonifaz VIII. kassiert worden»; per la cassazione bonifaziana si veda più avanti, p. 105 con nota 67.

volta in volta ogni singola concessione intratteneva con la confessione dei peccati e con l'assoluzione sacramentale⁵⁵. Si potrebbe forse dire, ancor meglio: nel nesso che di volta in volta, in ogni singola concessione e per ogni singolo individuo, s'instaurava tra confessione dei peccati, assoluzione sacramentale, assegnazione della penitenza e condono di quest'ultima. Fermo restando che, esponendo queste variabili, risultano sottaciuti tempi, luoghi, potestà del confessore e genere di peccati. |100|

Come che sia, mi si consenta di fuggire da quest'inghippo attualmente – ma non solo – di non facile soluzione, per ricordare che di indulgenza «a culpa et a pena» si iniziò a parlare nel contesto del Perdono di Assisi, esattamente nella *Quaestio* di Pietro di Giovanni Olivi (1279-1282/83). Però, si badi bene, l'indulgenza assisana non fu apertamente così connotata dall'Olivi stesso. Egli, in apertura del suo “trattato” la definì nello stesso modo in cui tale indulgenza figura nelle prime testimonianze agiografico-notarili, quella di Benedetto d'Arezzo, come pure nelle altre di Giacomo Coppoli e di Pietro Zalfani: «indulgentia omnium peccatorum»⁵⁶. Più esattamente, nella *Quaestio* l'espressione

⁵⁵ PAULUS, *Geschichte*, II cit., p. 105.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 109, si afferma solo che nella *Quaestio* «Gleich dem Kreuzzugsablaß wurde er als ein Ablaß von Schuld und Strafe bezeichnet». Nella testimonianza di Benedetto d'Arezzo: «quum petivit indulgentiam omnium peccatorum» (FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit, pp. XLV e XLVIII); in quella di Giacomo Coppoli: «indulgentiam omnium peccatorum» (*ibid.*, pp. LII e LIII); Pietro Zalfani: «indulgentiam omnium peccatorum» (*ibid.*, p. LV). Ubertino da Casale parlerà di «indulgentiam remissionis plenariae omnium peccatorum» (*ibid.*, p. LXV). Di nuovo ricordo di sfuggita che il codice 49 della biblioteca municipale di Auch – un manoscritto francescano scritto tra Due e Trecento dal quale Franz Ehrle pubblicò le costituzioni narbonesi e Ferdinand Delorme quelle provinciali della Provenza – riporta una formula assolutoria usata dai frati: «Auctoritate domini nostri summi pontificis et auctoritate apostolorum Petri et Pauli mihi comissa (!) do et concedo tibi plenam indulgentiam et remissionem plenam peccatorum tuorum et remissionem penarum, quibus pro peccatis tuis existis obnoxius»; per ulteriori riferimenti cfr. R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, Padova 2013 (Fonti e studi francescani, 16), p. 83; sull'indulgenza della Porziuncola, è forse ragionevole un mio punto di vista, tratto dal volume appena citato: cfr. ID., “*Tantum sufficit mihi verbum vestrum*”. *Il Perdono di Assisi e le indulgenze per i Frati Minori*, in *Bausteine zur deu-*

«a culpa et a pena» è posta in diretto collegamento con le indulgenze per le crociate e con la *plenitudo potestatis* papale: solo mediatamente, in modo indiretto, per via di un paragone, quella della Porziuncola è detta «a culpa et a pena»⁵⁷. Non di meno, tra le critiche – si badi bene – che l’Olivi [101] ritiene si sarebbero potute muovere a siffatto genere d’indulgenze, quelle plenarie papali, alle quali era assimilato il perdono di Assisi, fa capolino una frase che indica esattamente il problema al quale

tschen und italienischen Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzenberger, hg. v. M. STUIBER, M. SPADACCINI, Bamberg 2014 (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 18), pp. 279-99 [cfr. ora in questo stesso volume, cap. 16]. Sono da tenere in considerazione pure le conclusioni cui è giunto É. DOUBLIER, *Aspetti diplomatici delle lettere di indulgenza degli ordini mendicanti intorno alla metà del Duecento*, in *Il Perdono di Assisi* cit., pp. 195-217. Per una visione d’insieme, oltre alla bibliografia menzionata nei contributi citati nelle note di questo mio intervento, si veda anche D. SOLVI, *L’indulgenza della Porziuncola*, in *Communio sanctorum e Perdonanza*. Atti del Convegno (L’Aquila, 27-28 agosto 2005), a cura di E. PÁSZTOR, L’Aquila 2006, pp. 11-34.

⁵⁷ Cfr. P. PÉANO, *La “Quaestio fr. Petri Iohannis Olivi” sur l’indulgence de la Portioncule* in *Archivum franciscanum historicum*, 74 (1981), pp. 33-76, 64-76 (ed.): p. 64 (in questa nota e in quella seguente, tra parentesi quadre riporto le varianti, collocate in apparato dallo stesso Péano, del più corretto codice Borghesiano 358): «Queritur an sit conveniens credere indulgentiam omnium peccatorum esse data [datam] in ecclesia sancte Marie de Angelis in qua procreatus est ordo Fratrum Minorum. – I. Et quod non videtur. 1. Primo quia hoc impediret maius bonum scilicet passagium Terre Sancte, ex quo enim citra mare cum minoribus laboribus et periculis et expensis posset [possit] huiusmodi indulgentia ab omni culpa et peccato [pena] generaliter optineri (...) 8. Octavo etiam patet hoc ex parte ipsius dantis scilicet summi pontificis. Considero enim de eo potestatis ecclesiastice plenitudinem». *Ibid.*, pp. 72-3: «Ex primo enim non solum constat quod hoc potuit sed etiam quod valde decuit quod eius potestas super universalis remissione culpe et pene in tempore consummante notificationis [consummationis] sue in alico (!) [in aliquo loco] sic debuit revelari quod indubitabilis foret. (...) Communicacio etiam huius gracie non derogat sed actestatur auctoritati Petri et sedis (...) huius vero singulariter communicaverat plenitudinem remissionis omnium peccatorum».

si è sopra accennato: queste indulgenze potevano essere ritenute «sacramentales», perché includevano in sé stesse il condono della colpa e del reato nonché la remissione delle penitenze⁵⁸.

In una prospettiva strettamente testuale, ammesso che le testimonianze di Benedetto, Giacomo e Pietro risalgano agli anni Settanta del Duecento, come in genere si ritiene, il Perdono di Assisi fu direttamente qualificato come “dalla colpa e dalla pena” solo dopo la pubblicazione della Perdonanza aquilana, perché il primo a definirla così fu il vescovo Teobaldo nel suo diploma, di solito datato intorno al 1310⁵⁹. D’altro canto, che l’indulgenza per Collemaggio potesse essere lucrata dal vespro precedente la ricorrenza della decollazione del Battista al vespro di tale stessa festività, ossia nell’arco di un “giorno naturale”, riproduce una condizione stabilita già per l’indulgenza della Porziuncola e menzionata fin dalle suddette testimonianze agiografico-notarili, come pure in quelle successive, una condizione non riscontrabile in nessun’altra indulgenza, [102] almeno – per quanto mi risulta – in quelle attestate per via documentaria⁶⁰.

Ovidio Capitani, pronunciandosi sul parere di Arsenio Frugoni, il quale aveva ritenuto che l’indulgenza di Collemaggio fosse una «ripeti-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 66: «Sed huiusmodi indulgencie sunt [videntur esse] sacramentales quia includunt in se condicionem [condonationem] culpe et reatus et quia relaxant penitencias sacramentales (...) videtur ergo [igitur] quod papa nullo modo hoc possit».

⁵⁹ Nel quale sulle labbra di Francesco vengono poste le seguenti e ben note parole: «Sancte pater, placeat sanctitati vestre non dare annos sed animas» (...) «Sancte pater, volo, si placet sanctitati vestre, quod quicumque venerint ad istam ecclesiam confessi et contriti et, sicut expedit, per sacerdotem absoluti, absolvantur a pena et a culpa in celo et in terra a die baptismatis usque ad diem et horam introitus ecclesie supradicte»; cfr. *ibid.*, p. LXXVII; S. BRUFANI, *Il diploma del vescovo Teobaldo d’Assisi per l’indulgenza della Porziuncola*, in *Franciscana*, 2 (2000), pp. 43-136: pp. 122-4.

⁶⁰ Benedetto d’Arezzo: «prima die Kalendarum Augusti vespere dictae diei usque ad vespas sequentis diei» (FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit., pp. XLV e XLVIII). – Giacomo Coppoli: «in anniversario consecrationis (...) per diem naturalem» (*ibid.*, p. LII); «in anniversario consecrationis (...) per unam diem naturalem scilicet a vespis primis usque ad secundos vespas» (*ibid.*, p. LIII). – Pietro Zalfani: «hodie et (...) annuatim» (*ibid.*, p. LV).

zione» di quella della Porziuncola, riferì che si trattava di una «impressione esatta: ma appunto un'impressione, null'altro». Un'impressione che, però, né escluse né accolse e, in assenza di «elementi testuali», preferì parlare di «circostanze contenutistiche che colpiscono»⁶¹. Egli concluse dicendo che restava «è pur vero, la questione dell'indulgenza "a culpa et poena": espressione presente nel dettato oliviano e nella indulgenza celestiniana ed in quella bonifaziana»⁶². Nel dettato oliviano,

⁶¹ O. CAPITANI, *L'indulgenza come espressione teologica della "communio sanctorum" e nella formazione della dottrina canonistica*, in *Indulgenza nel Medioevo* cit., pp. 17-32: pp. 27 s.; FRUGONI, *Il giubileo*, p. 37: «La straordinaria indulgenza non soltanto si giustificava come ripetizione, è evidente, dell'indulgenza attribuita alla Porziuncola». Numerosi gli studiosi che hanno accomunato l'indulgenza della Porziuncola e quella di Collemaggio. Altri non hanno manifestato dubbi sull'esistenza di analogie, incluso P. SABATIER in FRATRIS FRANCISCI BARTHOLI DE ASSISIO *Tractatus* cit., pp. CLXXXI-III; tra coloro che più le hanno rimarcate vi è M. SENSI, *L'indulgenza della Porziuncola e la perdonanza di Celestino V*, in *I Giubilei nella storia della Chiesa. Atti del congresso internazionale in collaborazione con l'École Française de Rome sotto il patrocinio del Comitato centrale per il Giubileo del 2000* (Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 23-26 giugno 1999), Città del Vaticano 2001 (Pontificio comitato di Scienze storiche. Atti e documenti, 10), pp. 179-223: pp. 205-9, ove viene dato rilievo alla testimonianza di Michele da Spello. Nella sua monografia su Filippo il Bello, pure il Digard accomunò le due indulgenze e perfino utilizzò la *Quaestio* dell'Olivì per proiettare sulla Perdonanza aquilana la quarta ragione forgiata dal frate minore in favore dell'indulgenza della Porziuncola, l'opportunità del tempo («Apparet mira temporis condementia»): cfr. DIGARD, *Philippe le Bel*, I cit., pp. 195 s.

⁶² CAPITANI, *L'indulgenza* cit., p. 30. Questo studioso rimarcò anche la ricorrenza della locuzione «a culpa et pena» nel Commento alle Sentenze di Pier Lombardo di Bonaventura da Bagnoregio: «Ancor più importante (...) è la conclusione della II q. della d. XV del IV libro del Commento alle *Sententiae*: "Sed quia misericordia non potest preiudicare iustitiae, cuius est mala punire ideo sic solvit a culpa et poena" – signori mi permetto di richiamare la vostra attenzione: è s. Bonaventura, non una vox populi: e se lo fosse sarebbe stata accolta nel più alto livello teologico e meditativo questa famosa espressione che non mi pare nessuno abbia mai rilevato nel *magister Seraphicus* – "ideo sic solvit a culpa et poena" – ripeto – "ut tamen remaneat obligatis ad aliquantulam penam temporalem (...)"» (*ibid.*, pp. 19 s.). Questo punto di vista è stato valorizzato da P.

esatto, nell'indulgenza [103] celestiniana altrettanto esatto. In quella bonifaziana pure, ma solo a patto di indicare con tale espressione non i termini mediante i quali il papa Caetani la pubblicò, bensì il modo in cui da altri essa poté venire intesa.

Come a dire che il primo Giubileo fu certo indetto con grande oculatezza dal punto di vista sia teologico sia giuridico, arginando ufficialmente quella confusione tra dato sacramentale e dato penitenziale che poteva essere ravvisata in riferimento all'indulgenza di Collemaggio e a quella della Porziuncola, complice l'espressione «a pena et a culpa», foriera di disorientamenti. Essa pur affiora nella *Glossa* di Giovanni Monaco, ma non certo, ovviamente, nella *Antiquorum habet fida* ove invece compare la seguente formulazione: «non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium (...) veniam peccatorum»⁶³. [104]

GOLINELLI, *Il papa contadino. Celestino V e il suo tempo*, Firenze 1996 (Storia & storie), pp. 148-50. È forse da notare, però, che la *quaestio* del maestro serafico riguarda la «satisfactio de peccato», non le indulgenze; essa reca il titolo *Cui si satisfaciendum*, e la *conclusio*, nella quale è incastonato il passo in questione, recita: «Satisfactio de peccato proprie fit ipsi Deo, tamen per Ecclesiam et in Ecclesia»; cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, IV, Ad Claras Aquas 1889, pp. 363-4; il tema delle indulgenze non viene qui direttamente toccato, poiché di esse Bonaventura si occupa *ibid.*, pp. 529-41 (dist. XX, qq. I-VI). Andrebbe a mio avviso indagata con più attenzione l'improbabile possibilità di istituire una relazione tra tali due ambiti argomentativi.

⁶³ Il testo della *Antiquorum habet fida* è riportato pure da FRUGONI, *Il giubileo* cit., pp. 45-6, ove si troveranno anche i riferimenti alle altre fonti cronachistiche come pure alla *Glossa* di Giovanni Monaco; così si affermava *ibid.*, p. 47: «Ci fu innanzitutto chi affermò che questa indulgenza giubilare rappresenta, “una nuova forma di indulgenza plenaria”; l'espressione “non solum plenam et largiorem, immo plenissimam” starebbe a significare che l'indulgenza non comprende soltanto il proscioglimento da tutta la pena, ma anche da tutte le censure e i casi riservati; perciò questa indulgenza plenaria avrebbe assunto “un nuovo significato”; sarebbe stata compresa in essa l'autorizzazione ad ogni sacerdote, di assolvere da ogni peccato e per questo motivo, si concludeva, l'indulgenza giubilare sarebbe stata designata come “indulgentia a culpa et pena”. Diciamo subito che l'espressione “a culpa et pena”, che ritroviamo veramente in alcuni scrittori contemporanei, a designare l'indulgenza di Bonifacio, non ha affatto questo particolare riferimento, non sta cioè a indicare che il confessore

Non di meno, nulla poteva impedire che aspettative per così dire meno “canoniche” dei peccatori fiorissero anche in collegamento alla concessione giubilare bonifaziana, suscettibile d’essere intesa in più modi. Lo addita del resto, e con palese chiarezza, lo stesso straripante successo del Perdono del 1300, pur in anni nei quali, come disse nella sua *Quaestio* l’Olivi, «tot sunt hodie venales indulgencie quod pro uno obolo potest haberi una infinitas remissionis»⁶⁴.

Che il papa Caetani fosse ben conscio di tutte le implicazioni della sua concessione può essere un indizio quel che è riportato dalla *Cronaca* del cistercense Gilles Le Muisit – delle cui affermazioni in proposito non mi pare vi sia ragione alcuna di dubitare – ove si afferma con chiarezza che «communis opinio» dei pellegrini era che il Giubileo romano fosse un’indulgenza «a pena et a culpa»: un’opinione che però, in quanto avversata da «multi de ordinibus Mendicantium», spinse una rappresentanza dei confessori dell’Urbe a chiedere dei chiarimenti allo stesso Bonifacio VIII. Non a caso il papa avrebbe da un lato risposto contrastando apertamente i frati, e dall’altro avrebbe sibillinamente ribadito che il Giubileo romano si sostanzialmente un’indulgenza che rappresentava una «plenam, plenioram et plenissimam remissionem», la massima possibile, si aggiungeva, «quantum claves possunt»⁶⁵. |105|

proscioglie, egli, da ogni colpa e da ogni pena; è invece una locuzione già comune, nata probabilmente dal popolo a designare qualsiasi indulgenza plenaria. Che l’indulgenza di Bonifacio comportasse per se stessa la rimessa ad ogni confessore della assoluzione dalle censure e dai casi riservati, è una affermazione che non ha la minima giustificazione nel testo della bolla».

⁶⁴ PÉANO, *La “Quaestio cit.”*, p. 75.

⁶⁵ Riporto per intero il brano contenuto in *Chronique et annales de Gilles le Muisit abbé de Saint-Martin de Tournai (1272-1352)*. Publiées pour la Société de l’Histoire de France par H. LEMAÎTRE, Paris 1806, pp. 56-7: «In illo anno visitaverunt limina beatorum apostolorum Petri et Pauli tanta multitudo populi Christiani, virorum aut mulierum, nobilium et ignobilium, regularium et secularium, senum et juvenum, quod nullo modo possent credere audientes nisi qui fuerunt et viderunt. Et hoc scio et testificor, quia fui in illo itinere cum duobus nostris commonachis; et de Tornaco fuerunt plures tam clerici quam laici. Quia communis opinio erat peregrinorum quod indulgentia erat a pena et a culpa, sed multi de ordinibus Mendicantium contrarium tenebat et sentiebat, et propter hoc aliqui dubitabant; unde accidit quod ego, existens Rome, confessus fui cuidam domino episcopo, domini pape penitentiario, doctori in theologia, et super dubitatione peregrinorum

Già l'assoluzione «a culpa et pena» di Celestino V contenuta nella *Te in virtutum* risultò inaccettabile per Bonifacio VIII, benché fosse incastonata in una concessione per un singolo ed eminente personaggio, il sovrano francese, nella quale erano significate in modo diretto la funzione e il ruolo tanto del confessore quanto della penitenza: agli inizi del suo pontificato, il papa Caetani largì infatti al confessore della corte di Francia una ben più delimitata facoltà, quella di assolvere pure dai casi riservati il sovrano, la sua consorte e i suoi figli, assoggettandoli alla penitenza decisa dal confessore stesso⁶⁶. In contromisure più radicali sarebbe necessariamente incorsa la Perdonanza aquilana. Perché? In quanto l'espressione «a culpa et pena» per la prima volta comparve in un documento d'indulgenza per la visita di una chiesa pubblicato da un pontefice proprio nella *Inter sanctorum solennia*. Già questo solo dato di fatto, al di là di altre circostanze, in sé conteneva ragioni valide per una

ipsum consului. Qui mihi respondit gratiose quod super ista dubitatione pluries fuerant omnes penitentiarii requisiti, et sic omnes penitentiarii diversarum linguarum, collatione invicem habita, de consensum omnium iverunt communiter Anagnie ad dominum papam, ubi erat, et sibi peregrinorum dubitationes et questiones quas faciebant retulerunt, declarationem suam super hoc supplicantes. Dominus autem papa, auditis eis, dicitur respondisse admirando: "O dilectissimi filii, ista proveniunt de Mendicantibus ordinis qui, ex quo fuerunt instituiti, contra nos et ecclesiam Romanam opiniones diversae habuerunt. Nos autem, in presenti materia super qua a vobis sumus requisiti, intentionem nostram sic declaramus et volumus quod, cunctis super hoc facientibus questionem, intimetis quia omnibus vere penitentibus et confessis accedentibus, prout in decretali continentur, qui venerunt, qui sunt et qui venient, concessimus et concedimus indulgentias et plenam, plenioram et plenissimam remissionem et quantum claves possunt". Sicut fuit michi testificatus episcopus et doctor supradictus» (cfr. anche FRUGONI, *Il giubileo* cit., pp. 49 s. nota 4).

⁶⁶ TARDIF, *Privilèges* cit., pp. 101 s., n. 117: «Bonifatius (...) Philippo, Regi Francie (...) Ut confessor tuus, tua, et carissime in Christo filie nostre (...) Regine uxoris, ac filiorum et fratrum tuorum, confessione audita, te et illos ab omnibus delictis vestris, iuxta formam ecclesie, absolvere, ac penitentiam salutarem injungere valeat, auctoritate presentium, indulgemus (...) Datum Anagniae, V kalendas julii, pontificatus nostri anno primo».

revoca, e revocata fu da Bonifacio VIII⁶⁷. Per il papa Caetani [106] un'indulgenza plenaria concessa da un pontefice, al di là di come la si intendesse, era concepibile solo se inequivocabilmente fondata sulla centralità dell'Urbe e del papato stesso mediante la *plenitudo potestatis*, per l'appunto presente nella *Antiquorum habet fida*, un documento inizialmente datato dal Laterano, ma nel quale, come ci informa lo Stefaneschi, il pontefice volle poi che figurasse la basilica di S. Pietro⁶⁸.

⁶⁷ Non mi soffermo sulle revoche bonifaziane dei privilegi celestiniani in genere e della *Inter sanctorum solennia* in particolare; riferimenti ai singoli documenti, ai registi, edizioni e cenni bibliografici in MORIZIO, nn. 257, 258, 259, 260, 264, 271, pp. 402-4, 409. In molti ne hanno trattato (cfr. anche sopra, p. 99 con nota 54): ad es. PÁSZTOR, *Celestino V* cit., pp. 72-5; FRUGONI, *Il giubileo* cit., pp. 38 s.; MARINI, *L'instrumentum notarile* cit., pp. 84 s., il quale ha notato come l'ordine del successore di Celestino implicasse evidentemente «la mentalità per la quale il documento mantiene forza giuridica se non viene distrutto». Per quanto mi risulta, l'unico studioso a ritenere che Bonifacio sia riuscito a ottenere il documento aquilano è stato il Baumgarten (cfr. sopra, p. 84 con nota 3). È altamente probabile che non tutte le cassazioni bonifaziane possano essere adagate nel calco di quella remissività presentataci dallo stesso papa Caetani nella *Olim Celestinus* e dal cronista Bartolomeo Cotton; per la *Olim Coelestinus* (8.4.1295), cfr. A. THOMAS etc., *Les registres de Boniface VIII (1294-1303)*, Paris 1884-1939, n. 770; ulteriori indicazioni in MORIZIO, pp. 402 s. n. 253. Cfr. inoltre A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Le bolle di Celestino V cassate da Bonifacio VIII*, in *Archivum historiae pontificiae*, 37 (1999), pp. 61-83: p. 63 (*ibid.*, pp. 63-5 nota 5, il testo della *Olim Coelestinus*; il saggio è stato ripubblicato con il titolo *Un inedito: il registro di Celestino V*, in EAD., *Una memoria controversa* cit., pp. 127-56); A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Torino 2003, pp. 82-4; HERDE, *Bonifaz VIII.*, I cit., pp. 235-7. Per le continuità tra il pontificato celestiniano e quello bonifaziano cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Le bolle* cit., pp. 72-8; tra l'altro, noto è che non fu revocato alcun privilegio alla congregazione celestina, presa sotto la protezione papale di Bonifacio VIII nel 1297 (*ibid.*, p. 77).

⁶⁸ Cfr. FRUGONI, *Il giubileo* cit., p. 44, nonché, in particolare, A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, in *La storia dei Giubilei*, I: 1300-1423, Firenze, 1997, pp. 168-83, e le osservazioni di É. DOUBLIER, «*Libra misericordiae*». *Le indulgenze di Bonifacio VIII*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 63 (2010), pp. 347-80: p. 355; *ibid.*, pp. 348-55, un bilancio storiografico. Del resto, le remissioni più importanti di papa Bonifacio furono ubicate nel Patrimonio di S. Pietro: «esse risultano invero paradigmatiche, in quanto additano, a loro modo, il grande senso

4. Celestino V e la Perdonanza aquilana

Prima di concludere, è necessario rimarcare alcune circostanze a mio avviso non accessorie per la comprensione dell'indulgenza plenaria di papa Celestino, anche perché con ogni probabilità serratamente saldate al significato che egli stesso attribuì al suo pontificato.

Il giorno precedente la pubblicazione della *Inter sanctorum solennia*, il 28 settembre del 1294, Carlo II emanò quello che è ritenuto il più importante privilegio per L'Aquila, recante l'inizio *Ad notitiam praesentium*. Il documento riconosceva in via definitiva la denominazione della città – «Aquila de cetero nuncupetur» – per avallare un'unificazione amministrativa che saldava il nucleo urbano al territorio assoggettato, la cui tassazione veniva affidata agli organi cittadini, i quali da allora in poi poterono provvedere direttamente alla riscossione dei tributi. Alla città, comunque demaniale, veniva inoltre riconosciuta una totale libertà dai legami feudali e un'autonomia che la rendeva un caso per molti versi peculiare rispetto ad altre realtà del Regno. Questo privilegio, allo stesso tempo, era, ciò che [107] ora più ci interessa, un atto di grazia nei riguardi degli aquilani, che – capeggiati da un Niccolò dell'Isola che la corona era riuscita a eliminare solo con l'inganno del veleno – avevano distrutto tutti i castelli ubicati nel contado che ostacolavano il processo d'inurbamento. Le loro azioni belliche avevano gravemente indebolito il confine del Regno, al rafforzamento del quale gli angioini tenevano particolarmente, come pochi anni addietro avevano mostrato i modi in cui era avvenuta la fortificazione di Leonessa⁶⁹.

pratico e la spiccata capacità di adattare le scelte alle situazioni contingenti che connotarono la politica bonifaziana verso le Terre della Chiesa» (*ibid.*, p. 361).

⁶⁹ Non a caso, il privilegio *Ad notitiam praesentium* apre la serie dei privilegi per L'Aquila nella raccolta *Regia munificentia erga Aquilanam urbem variis privilegiis exornatam*, Aquilae 1639, pp. 1-3. Più specificamente, si veda CLEMENTI, *Carlo II d'Angiò cit.*, pp. 88, 92-4; *ibid.*, pp. 100-2, la riproduzione anastatica del documento; nel contributo sono offerte notizie inerenti alla cura dei sovrani angioini per il rafforzamento del confine settentrionale, comprese le vicende della fortificazione di Leonessa. Il rilievo del documento e le vicende a esso collegate sono sintetizzati pure in Id., *Storia dell'Aquila dalle origini alla prima guerra mondiale*, Roma-Bari 1998, pp. 35-9. Tra le recenti biografie di papa Celestino, soprattutto GOLINELLI, *Il papa cit.*, pp. 119-31, 142, ha tenuto in dovuta considerazione i contributi

Non è il caso di soffermarsi ulteriormente né sul contesto né sul rilievo del privilegio *Ad notitiam praesentium*, che comunque rese l'Aquila il principale e geloso baluardo del confine settentrionale del regno: si rammenti che la città vanificò poco tempo con spietata decisione un altro tentativo di fortificazione, quello che faceva capo a La Posta⁷⁰. È però indispensabile ricordare che il privilegio fu ottenuto «per intercessione e preghiera» di papa Celestino, come si legge nel documento stesso⁷¹. A tal proposito non dovrebbe sfuggire un'espressione, particolare, riscontrabile nel documento angioino, un'espressione che appartiene al formulario tipico delle lettere d'indulgenza pontificie: «misericorditer relaxamus»⁷². E si noti che questa «perdonanza laica» –

di Alessandro Clementi; altrettanto avviene in M.G. DEL FUOCO, *Alcune riflessioni intorno all'indulgenza di Collemaggio*, in "Dulcius nil est mihi veritate". Studi in onore di Pasquale Corsi, a cura di F. MONTELEONE, L.A. LOFOCO, Foggia 2015, pp. 205-22. La coincidenza cronologica tra l'indulgenza celestiniana e il perdono di Carlo II per gli Aquilani fu notata pure da FRUGONI, *Il giubileo* cit., p. 36. Una sintesi di storia aquilana pure in BERARDI, *I monti d'oro* cit., in part. pp. 153-63; sulla fondazione e sulle vicende cittadine della seconda metà del Duecento, si può vedere anche A. CASALBONI, *La fondazione della città di L'Aquila*, Eurostudium, gennaio-marzo 2014, pp. 65-93 (http://www.eurostudium.eu/Eurostudium_30/L'Aquiladef.pdf). Per una contestualizzazione della città e dei suoi privilegi nel panorama delle realtà urbane del Regno, cfr. KIESEWETTER, *Die Anfänge* cit., pp. 445-6; un panorama del fenomeno cittadino in età medievale in Italia meridionale, con riferimenti pure a L'Aquila, in G. VITOLO, *L'Italia delle altre città. Un'immagine del Mezzogiorno medievale*, Napoli 2014 (Nuovo Medioevo, 101).

⁷⁰ E per queste sue azioni fu nuovamente perdonata nel 1304 dal sovrano: cfr. *Regia munificentia* cit., pp. 6 ss. («Privilegium indultum Aquile de Terra Laposte, dat. Fogie 22 ianuarii 1304»).

⁷¹ *Ibid.*, p. 1: «non iuditium ultionis, licet autem ad hanc largifluam plenitudinem gratiae ipsam quam praediximus innata nobis clementia non invitet ad reverentiam tamen specialis inde intercessionis, & praecum Sanctissimi Patris in Christo, D.N.D. Caelestini V, Divina providentia Sacrosanctae Romanae universalis Ecclesiae summi Pontificis inclinati».

⁷² *Ibid.*, p. 2: «Nobis, & nostrae curiae in invasione, & occupatione Fortellitorum seu castrorum nostrum captione, et asportatione munitionum, et rerum nostrarum inventarum ibidem, necnon ex invasione[,] arreptione, & destructione castrorum, & locorum quorumlibet vicinorum, quatenus inde nobis, & nostris fiscalibus commodis est illatum, & penam in super proinde meritam maxime, cum

così definì Alessandro Clementi questo privilegio⁷³ – fu preceduta da un altro documento mediante il quale, sempre dietro preghiera del pontefice, il sovrano assolse il 13 agosto del 1294 i sessantaquattro aquilani che erano stati banditi, e privati della cittadinanza e dei loro beni, dopo la morte di Niccolò dell'Isola⁷⁴. Alla pacificazione aquilana è da aggiungere, in territorio abruzzese, la *remissio* e *dispensacio* ottenuta ancora una volta dietro intermediazione di Celestino, attestata da un documento datato da L'Aquila il 22 agosto del 1294 a vantaggio degli eredi e successori di molti sulmonesi perseguiti fin dal tempo di Corradino per lesa maestà nei confronti della corona angioina⁷⁵. |109|

Come abbiamo già visto, Carlo II affermò che dalla nomina di Bartolomeo a notaio apostolico si attendeva «servizi ben maggiori» da quelli per lui svolti fino a quel momento dal Capuano: Georges Digard nella sua monografia su Filippo il Bello utilizzò questa frase come punto di partenza per scrivere che – traduco – «il nipote di san Luigi

ad huiusmodi reprobata ex calore quodam excesserunt non animo malignandi, de certa nostra scientia gratia speciali remittimus, & misericorditer relaxamus, ita quod nullo umquam tempore dici possint obnoxii, vel in aliquo molestari».

⁷³ CLEMENTI, *Carlo II* cit., p. 90; d'altra parte in ID., *Storia dell'Aquila*, p. 39, a proposito della Perdonanza di Collemaggio, si affermava: «è questo uno dei pochi atti del brevissimo pontificato di Celestino che rientrava, tuttavia, nel margine di manovra lasciato all'ex eremita del Morrone. L'occhiuta presenza di Carlo II era, nelle questioni di fondo, accortissima a non concedere ulteriori spazi».

⁷⁴ Cfr. BUCCIO DI RANALLO, *Cronaca* cit., p. 40, vv. 16-20, nonché M. SCHIPA, *Carlo Martello (contin. e fine)*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, 15/1 (1890), pp. 1-125: p. 71 con nota 2 (dal Reg. Ang. 69, fol. 263); si veda anche CLEMENTI, *Carlo II* cit. (nota 20), p. 85 (con imprecisioni); DEL FUOCO, *Alcune riflessioni* cit. (nota 69), pp. 213-14 con note 24 e 25.

⁷⁵ Cfr. *Registri della cancelleria angioina* cit., 48, n. 232, pp. 103-6: p. 103: «dominus Celestinus, divina providentia sacrosancte Romane ac universalis Ecclesie summus pontifex a sanctitatis virtute qua rutilat, pie motus, utpote qui ad omnes pacis bonum et misericordiam diligit, non iudicium ultionis, nos affectuose rogavit et penitus voluit ut pro bono comuni et statu pacifico dicte terre in suspectos et proditores eosdem, pro sui reverencia et tenore, qui affectione sincera diligit Sulmonenses, non iudicium set misericordia exercere vellemus»; in questo documento compaiono tutte e tre le cariche di Bartolomeo da Capua: «per Bartholomeum de Capua militem, domini pape notarium, prothonotarium regni Sicilie et magistrum rationalem» (*ibid.*, p. 106).

istituì una rispettosa gestione fiduciaria della Santa Sede che la diplomazia moderna chiama protettorato» e che Celestino «acconsentì a diventare il cappellano del re di Napoli, che teneva le chiavi del suo palazzo e redigeva le sue bolle»⁷⁶. «Ma perché mai Pietro si affidò tutto a quelle mani laiche?» si chiese poi Arsenio Frugoni, riflettendo su alcuni versi del cardinal Stefaneschi⁷⁷. Friedrich Baethgen, parlando della Perdonanza aquilana accennò all'intermediazione di Celestino, ma non per questo mitigò il suo giudizio di subordinazione dell'eremita al sovrano angioino che, a volte più esplicitamente, altre volte meno, affiora nella sua sintesi⁷⁸. Nella monografia di Peter Herde a conti fatti senza affermarlo troppo nettamente altrettanto si fa in più punti intendere, ritenendo, tra l'altro, che le iniziative di Celestino fossero rivolte a «obbiettivi (...) modesti»⁷⁹. Molti altri pareri si potrebbero aggiungere, incluso quello di chi è giunto a ritenere che il pontefice nelle mani di Carlo II altro non fosse che una «palla da gioco priva di una propria volontà»⁸⁰.

Preferirei però dare la parola a un altro studioso, Daniele Solvi, che in un suo breve ma ponderato e ragionevolissimo intervento ha [110] inteso «recuperare al pontificato di Celestino V una sua autonomia»⁸¹. Muovendo dalla *Vita C* e da altre fonti agiografiche, passando per

⁷⁶ DIGARD, *Philippe le Bel* cit., p. 183; cfr. anche sopra, p. 91 con nota 30.

⁷⁷ FRUGONI, *Il cardinale Jacopo Stefaneschi* cit., p. 85: «Sceso dal monte, accompagnato dal cardinale Colonna, Pietro del Morrone si porta a Sulmona, dove l'attende re Carlo, che più non l'abbandonerà. "Laiceque manus" avverte, subito lo Stefaneschi, "subrepere passim / consilii tentant divi in precordia patris Ecclesie". Ma perché mai Pietro si affidò tutto a quelle mani laiche? Risponde il nostro autore: non sapeva le cose del mondo, né di diritto canonico né di teologia, né "regimen seculi didicit, / qui vivere cella / decrevit" attorniato dai suoi frati, "non culta satis, sed rustica turba"» (cfr. CAIETANUS IACOBUS DE STEPHANESCIS, *Opus metricum* cit., p. 57).

⁷⁸ BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., p. 124.

⁷⁹ HERDE, *Celestino V* cit., p. 132.

⁸⁰ KIESEWETTER, *Die Anfänge* cit., p. 318: «Nach der Papstkrönung wurde Cölestin vollends zum villosen Spielball in den Händen Karls II»; *ibid.*, pp. 445 s., lo studioso pare voler ridimensionare questo giudizio, riconoscendo che il perdono del sovrano fu ottenuto "forse" per l'intermediazione di Celestino.

⁸¹ D. SOLVI, *Per la storia del pontificato di Celestino V*, in *Da Pietro del Morrone a Celestino V*. Atti del 9° Convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 agosto

la lettera che Celestino scrisse al patriarca di Ravenna per significargli la sua elezione e per altri documenti ancora, egli ha inteso evidenziare, ricordando pure la sua attività in favore dei cittadini aquilani, l'impegno di questo pontefice per la pacificazione sociale⁸². Questa volontà si sarebbe manifestata non solo ai più alti livelli sociali e politici – come gli accordi di La Junquera del 1° ottobre 1294, che Peter Herde ha ritenuto fossero «l'unico atto di politica estera di una certa rilevanza compiuto da Celestino V durante il suo breve pontificato»⁸³ – bensì a tutto campo: ed espressione ne sarebbe stata pure la Perdonanza di Collemaggio, «la cui peculiarità in ambito medievale non fa che confermare l'originalità della sua ispirazione»⁸⁴. Osservazioni a mio avviso certo opportune, tanto più che sono riconducibili a uno degli ambiti d'azione per così dire

1994). Settimo centenario dell'elezione e della rinuncia al pontificato, a cura di W. CAPEZZALI, L'Aquila 1999 (Convegni Celestiniani, 9. Quaderni di Provinciaoggi, 31), pp. 19-34: pp. 19 s. (alla p. 20 la citazione).

⁸² *Ibid.*, rispettivamente pp. 22, 25 e 24. La lettera al patriarca di Ravenna fu datata dall'Aquila, forse nell'agosto del 1294: *Mirabilia Dei iudicia*, P n. 23958; O. RINALDI, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius*, IV, Lucae 1749, pp. 145-6: p. 146: «Unde sedatis undique scandalis, pace firmata, et libertate sanctae matris ecclesiae solidis munimentis instructam virtus Altissimi ruinas impleat, scissuras reparet, et conquassata restauret sicque probatam fidem catholicam firmet et augeat, quod congregatio adaucta fidelium laudabiliter vivat in terris, ut mereatur habere perpetuo gloriam in excelsis». Per gli altri documenti, si vedano ad es. anche le due lettere, del 1 e del 9 settembre, al rettore della Marca d'Ancona e a quello della Romagna, cfr. P nn. 23952, 23961.

⁸³ HERDE, *Celestino V* cit., pp. 126 s.; un'edizione di questa intesa, registrata «dal nuovo vicescancelliere Giovanni da Castrocielo» e «redatta nello stile dei giuristi regi e curiali» poiché «probabilmente Bartolomeo da Capua ebbe» – questa volta sì – «una parte essenziale nella sua stesura», *ibid.*, in appendice, n. 7, pp. 258-63.

⁸⁴ SOLVI, *Per la storia* cit., p. 22, che così prosegue: «È offrendo a tutti i fedeli la salvezza, mostrandosi indulgente nei loro confronti, che la Chiesa, come afferma Celestino nella parte dispositiva del documento, “splendente di doni spirituali” provvederà ad introdurre i cristiani “nei tabernacoli eterni”». Nella *Vita C* si sottolinea invece «come la preoccupazione per gli strati più deboli della popolazione, in un mondo che vedeva crescere la ricchezza dei ricchi e la povertà dei poveri, aveva indotto Celestino ad arricchire questi ultimi almeno dei beni spirituali» (*ibid.*).

istituzionalmente tradizionali del papato, la rappacificazione delle forze politiche in contrasto e l'intermediazione⁸⁵. |111|

Un'altra indubbia prospettiva d'azione di Celestino fu connessa al nuovo modo in cui egli intese il ruolo del monachesimo, che volle connotato da una spiccatissima attitudine pastorale – ascendenze gioachimite a parte, sulle quali non è ora indispensabile riflettere, inclusa la funzione attribuita ai monaci della Terza Età. Certo è che la «cura animarum» risalta quale aspetto di primario rilievo, talmente fondamentale da concretizzarsi in – sono sempre parole di Solvi – «una funzione inedita dei monaci»⁸⁶. A definirla contribuì in modo decisivo la *Et si cunctos* del 27 settembre 1294, con la quale la congregazione celestiniana ottenne il diritto di seppellire i fedeli nei cimiteri delle loro chiese, di predicare e di confessare, e comunque di esercitare a tutto campo la «cura animarum»: e in un senso talmente ampio che il documento andò perfino oltre le concessioni ottenute dai Mendicanti, che pur continuavano a ingenerare aspre resistenze e recisi rifiuti da parte della gerarchia e del clero secolare, dati di fatto ai quali il pontefice mostrò di non voler affatto prestare

⁸⁵ Non solo alla fine del XIII secolo, ma praticato pure, a suo modo certo, dallo stesso Bonifacio ad esempio nel merito dei contrasti tra Francia e Inghilterra, un'attività che in questo caso gli si ritorse contro, visto che nel processo alla sua memoria uno dei capi d'accusa fu precisato dal Nogaret proprio facendo riferimento all'arbitrato del 1298: «quendam colorem pacis disposuit, non tamen in negotio tam gravi, tam periculoso, ex quo Dei ecclesia turbabatur, finem efficacem disposuit»; cit. da W. MALECZEK, *Das Frieden stiftende Papsttum im 12. und 13. Jahrhundert*, in *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. v. J. FRIED, Sigmaringen 1996 (Vorträge und Forschungen, 43), pp. 249-332: p. 331, ove si troverà ampio materiale di riflessione sull'attività di pacificazione e di arbitrato dei pontefici e dei legati papali; *ibid.*, in part. pp. 269-332 per il Duecento. Si dovrebbe comunque riflettere meglio sui rapporti tra pacificazione e indulgenze; ad esempio, in occasione della stipula del trattato di Anagni, Bonifacio VIII concesse 100 giorni d'indulgenza a quanti avessero pregato per la loro attuazione: cfr. *Nuper divina favente* (27.6.1295), P n. 24117; cfr. DOUBLIER, *Libra misericordiae* cit., p. 360. Sarebbero però da prendere in considerazione non solo le indulgenze papali, ma pure quelle dei legati papali e dei vescovi.

⁸⁶ SOLVI, *Per la storia* cit., p. 30; su tali aspetti insistette pure il BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., pp. 138 s.

attenzione⁸⁷. Questo privilegio, nel quale s'assommavano esenzioni di genere proprietario-secolare e [112] giurisdizionale-pastorale, fu redatto in modo competentissimo e con occhio attento a tutti i diritti della congregazione in qualsivoglia luogo. Esso indica pure in quale considerazione fossero tenute le indulgenze, poiché si prevedeva che i monaci, in occasione della loro predicazione, ne concedessero sempre ai fedeli presenti una di quaranta giorni⁸⁸. Come a dire che pure il ruolo pastorale dei monaci di Celestino ben si accordava con le indulgenze e con la stessa concessione della Perdonanza, così che non è forse possibile escludere a priori che essa in un qualche modo fungesse da voluto contraltare dell'Indulgenza della Porziuncola⁸⁹.

Non saprei dire se tutto questo sia da collocare nell'alveo di un'universale missione salvifica che il pontefice affidò a sé stesso in quanto detentore della carica papale, sulla scorta di una celebre frase attribuitagli nella sua prima agiografia⁹⁰. Quali che siano stati i pro-

⁸⁷ *Ibid.*, p. 139: «Hier ging die Bulle in ihren Formulierungen noch über die den Bettelorden erteilten Bewilligungen hinaus, obwohl doch schon diese den erbitterten Widerstand der Bischöfe und der Pfarrgeistlichkeit wachgerufen und die schwersten innerkirchlichen Kämpfe ausgelöst hatten. War mit diesem Privileg gewissermaßen der allgemeine Rahmen für die Gesamtkongregation abgesteckt, so empfangen weiter auch die einzelnen Niederlassungen Gnadenweise in großer Zahl». Sui privilegi dei Mendicanti e i contrasti con il clero secolare, cfr. ora PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali* cit., in part. pp. 65-77 (anni 1281-1303), con ulteriori riferimenti bibliografici. Per la *Et si cunctos* (27.9.1294), cfr. P n. 23976; *Bullarium Romanum*, Augustae Taurinorum 1857-1872, IV, pp. 116-23; ulteriori riferimenti in MORIZIO, p. 383 s. n. 211.

⁸⁸ *Bullarium Romanum* cit., IV, p. 122 n. 33: «Propterea propenendi populo verbum Dei, et dandi omnibus vere poenitentibus et confessis, qui huiusmodi praedicationi interesse voluerint, quadraginta dierum indulgentiam de iniunctis eis poenitentiis».

⁸⁹ BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., pp. 140 s.: «wiederum ist es sehr bezeichnend, wie sehr der Papst bestrebt war, auch auf diesem Gebiet seiner Stiftung die gleiche bevorzugte Stellung zu sichern, wie sie einer der älteren Orden genoß».

⁹⁰ *Vita C* cit., p. 417: «Ego non sum sufficiens ad me salvandum, quomodo totum mundum?».

getti riformistici di Celestino, poco fu il tempo che egli ebbe a disposizione: nei fatti, come esattamente suggerì il Baethgen, siamo solo in grado di formulare supposizioni⁹¹.

Se è vero – come preferisco pensare – che pure la Perdonanza aquilana faceva parte d'un disegno, d'un sogno più vasto, certo è che nel prosiegua anche il senso di essa si trasformò: gli aquilani se ne appropriarono, come fecero pure delle spoglie mortali di Celestino. Alorché le sue reliquie furono forzosamente traslate da Ferentino a L'Aquila – con un furto descritto e giustificato con ricchezza di particolari sia nella *Historia translationis* sia nella *Cronaca* di Buccio da Ranallo⁹² – già gli *Statuti* cittadini, confermati in prima battuta |113| da Roberto il Saggio nel 1315, mostrano che a fondamento del patrimonio sacrale della nuova città era stata posta la Perdonanza di Celestino⁹³. Proprio essa collaborò, tra l'altro, a istituire un rapporto di reciprocità fra l'attuale capoluogo abruzzese e gli stessi monaci di Collemaggio, come mostra il fatto che monaci celestini furono camerlenghi della città e, tra loro, quel Giovanni da Spoleto che, nel 1322, ingiunse la scrittura del cartulario dei privilegi, in apertura del quale si trovava proprio la *Inter sanctorum solennia*⁹⁴.

Una generale concordia, una complessiva armonia tra tutte le componenti sociali locali e non – laiche ed ecclesiastiche, pure di vertice, inclusi il sovrano, il papa e il collegio cardinalizio – presenti a L'Aquila fu il “miracolo” che Celestino riuscì certamente a realizzare, forzando la materialità degli interessi in ballo per qualche tempo e con la complicità, forse, di entusiasmi del momento che misero in primo piano ideali nel prosiegua finiti sullo sfondo. All'arrivo a Napoli, dopo

⁹¹ BAETHGEN, *Der Engelpapst* cit., p. 137.

⁹² *Legenda de translationis*, ed. F. VAN ORTROY, *S. Pierre Célestin* cit., pp. 468-73; BUCCIO DI RANALLO, *Cronaca* cit., pp. 64 s. Sulla traslazione, e sulla leggenda del chiodo, si sofferma GOLINELLI, *Il papa contadino* cit., pp. 233-7; per la bibliografia e la cronologia degli eventi successivi, cfr. PAOLI, *Fonti* cit., pp. 16 s., nota 70; su taluni esiti quattrocenteschi accenni in FRUGONI, *Tre laudi aquilane* cit.

⁹³ *Statuta civitatis Aquile*, a cura di A. CLEMENTI, Roma 1977 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la storia d'Italia, 102), pp. XVIII-XXIX, 13-5.

⁹⁴ BERARDI, *I monti d'oro* cit., p. 165 s. con note 20 e 21.

APPENDICE

aver saettato impulsi eccessivi di trasformazione e riforma perfino su Montecassino⁹⁵, tutto si sfaldò, velocemente. |114|

⁹⁵ Cfr. ora M. DELL'OMO, *Montecassino e Celestino V. L'unico carisma, le diverse prospettive monastiche e il colophon del manoscritto Casin. 68*, in *Benedictina*, LVII (2010), pp. 263-84.

Appendice

1.

Inter sanctorum solennia *

CELESTINUS episcopus servus servorum Dei Universis Christi fidelibus presentes litteras inspecturis salutem et apostoli|cam benedictionem. Inter sanctorum solennia ^a sancti Iohannis Baptiste memoria eo est solennius ^b honoranda quo ipse de alvo sterilis | matris procedens fecundus virtutibus, sacris eulogiis et facundus fons, apostolorum labium et silentium prophetarum, in terris Christi pre|sentiam, caliginantis mundi lucernam, ignorantie obtectis tenebris, verbi preconio et indicis ^c signo mirifico nuntiavit, propter quod eius | gloriosum martyrium mulieris impudice indictum intuitu misterialiter est secutum. Nos, qui in ipsius sancti decollatione capitis | in ecclesia Sancte Marie de Collemayo ^d Aquilensi ordinis santi Benedicti suscepimus diadematis ^e impositum capiti nostro insigne | hymnis et canticis ac fidelium devotis oraculis cupimus venerabilius honorari. Ut igitur ipsius decollationis festivitas in ^f dicta | ecclesia precipuis extollatur honoribus et populi Domini devota frequentia tanto devotius et ferventius honoretur, quanto inibi que|rentium Dominum supplex postulatio gemmas ecclesie donis micantes spiritualibus sibi reperiet in eternis tabernaculis profuturas, omnes | vere penitentes et confessos, qui a vesperis eiusdem ^g

* O = originale. Sulla plica, a destra: *P. de Caf. | de mandato domini vicecancellarii* – H = HERDE, *Cölestin V. cit.*, pp. 261-2. – VL = Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 8883 (*Vita et obitus beati Petri confessoris, Celestini pape quinti*, in HERDE, pp. 261-2). – P = PÁSZTOR, *Celestino V e Bonifacio VIII cit.*, pp. 61-2 nota 1. – Per regesti, edizioni e trascrizioni del documento si veda sopra, pp. 84-85, con note 3-5.

^a solennia VL, P

^b solemnius P

^c indiciis (iudicis?) P

^d Collemadio VL

^e dyadematis VL

^f oraculis – in om. P

^g eisdem P

festivitatis vigilie usque ad vespervas festivitatem ipsam immediate sequentes ad | premissam ecclesiam accesserint annuatim, de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius |¹¹⁵| auctoritate ^h | confisi a baptismo absolvimus a culpa et pena quam pro suis merentur commissis omnibus ⁱ et delictis. Dat. Aquile | III kl. Octobris, pontificatus nostri anno primo.

2.

Licet sanctorum cunctorum *

CELESTINUS episcopus servus servorum Dei Universis Christi fidelibus presentes litteras inspecturis salutem | et apostolicam benedictionem. Licet sanctorum cunctorum loca pia devotione sunt a Christi fidelibus veneranda et quos divina honorat dignatio | humana devotio affectu debeat honorare, ut quod possibilitas nostra non obtinet, eorum nobis intercessione donetur, ille tamen | ecclesie specialis honoris debent prerogativa gaudere que in honorem beate Marie virginis sunt constructe ipsamque virginem | eo ampliori veneratione in terris concedet honorari, quo altiorem in celis locum pre ceteris meruit obtinere. Cupientes | itaque ut ecclesia monasterii Sancte Marie de Trevento ordinis sancti Benedicti congruis honoribus frequentetur, de omni | potentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi, omnibus vere penitentibus et con | fessis, qui eandem

^h *om. VL*

ⁱ absolvimus a culpa et pena quam pro suis merentur a baptismo commissis criminibus *H*

* O = originale: Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, A.A., Arm. C, 165. – Sulla plica, a destra: *A. Med. | pro recompensatione*. Sul verso, al centro in alto: *de Tervento*; di altra mano: *pro ordine*. Bolla in piombo con filo di seta. Sempre sul verso, al centro, di altra mano ancora: *Indulgentia Sancte Marie de Thevento*. Una ulteriore mano ha scritto in basso, a destra: *littere domini Celestini pape V continen. Indulgentia V annorum et V XL visitantibus ecclesiam Beate Marie de Trevento ordinis sancti Benedicti. Dat. Aquile V (!) nonas septembris (novembris depennato) pontificatus sui anno primo*. – Ho riportato solo le annotazioni trecentesche. Ulteriori indicazioni sopra, p. 88 con nota 16; non mi è stato possibile verificare l'esistenza del numero 9 sotto la plica, a sinistra, di cui parla il Baumgarten nei due interventi menzionati in nota 16.

INTER SANCTORUM SOLENNIA

ecclesiam devote visitaverint annuatim in festivitibus ipsius virginis et per octo dies festivitates | ipsas immediate sequentes nec non et in anniversario die dedicationis ipsius ecclesie, quinque annos et totidem quadragenas | de iniunctis sibi penitentiis misericorditer relaxamus. Dat. Aquile IIII non. Septembris, | pontificatus <nostri> anno primo.

Atti insindacabili d'area templare

Un Ordine religioso militare del medioevo, prevalentemente “laico” e di matrice cavalleresca: i Templari¹. La loro vicenda storica e storiografica è inestricabilmente serrata ad elementi magici, mitologici e settario-politici nel comune immaginario, cui di recente si sono aggiunte pure implicazioni terroristiche, dal momento che Anders Breivik ha menzionato i Cavalieri del Tempio per gli orridi misfatti dell'isola di Utøya e di Oslo. Tutti elementi che complicano la possibilità di intendere correttamente la storia dei Templari, già resa alquanto complessa dalle loro vicende processuali trecentesche².

¹ La bibliografia relativa ai Templari è sterminata ed eterogenea, ben più di quanto avviene per altri ambiti di studio: questo intervento è scevro da pretese di completezza e di giudizio – sia esplicitamente detto, a scanso di equivoci – e intende solo offrire una prima introduzione sull'argomento, oltre ad una contestualizzazione dei graffiti cornetani.

² Per quanto concerne i miti, credenze e fantasticherie connesse a questo Ordine, cfr. P. PARTNER, *I Templari*, Torino 1991 (Saggi, 775) (tit. orig. *The Murdered Magicians. The Templars and Their Myth*, Oxford 1987), in particolare pp. 101-208; *ibid.*, p. 201: «Le idee dei Templari come custodi misteriosi, mistici, probabilmente connessi con il Santo Graal, arrivarono a farli apparire anche come guardiani di un misterioso oggetto, la Sacra Sindone di Torino». Questa citazione valga quale unica menzione per argomenti che hanno avuto ulteriori sviluppi dopo la pubblicazione dell'ultima edizione della traduzione italiana del volume di Partner per i tipi di Einaudi (ET Saggi, 2005); su tali argomenti, e per temi consimili, cfr. anche F. CARDINI, *La tradizione templare. Miti, segreti, misteri*, Firenze 2007 (Vallecchi Studi). Vasti suggerimenti bibliografici possono essere tratti dalla bibliografia in appendice ad A. DEMURGER, *I Templari. Un ordine cavalleresco cristiano nel medioevo*, Milano 2009 (Elefanti Storia) (ed. orig. *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris 2005), pp. 595-629, anche autore di

Evitando ogni riferimento alle altalenanti sentenze in precedenza espresse per via giudiziaria, è opportuno ricordare subito che Clemente V «per modum provisionis» il 3 aprile del 1312 soppresse questo Ordine militare durante il concilio di Vienne³: la stessa esistenza di quest'ultimo dovrebbe perciò ritenersi definitivamente trascorsa, appartenente al solo passato, così che ogni pretesa di diretta [228] filiazione da esso – ma su questo si può discutere, come su tutto – risulta infondata almeno dal punto di vista del diritto canonico⁴.

un'introduzione generale sugli Ordini militari (Id., *I cavalieri di Cristo. Gli ordini religioso-militari del Medioevo, XI-XVI secolo*, Milano 2004; ed. orig. *Chevaliers du Christ, les ordres religieux-militaires au Moyen Age*, Seuil 2002); suggerimenti anche in S. CERRINI, *La rivoluzione dei Templari. Una storia perduta del dodicesimo secolo*, Roma-Bari 2008 (ed. orig. *La révolution des Templiers. Une histoire perdue du XII^e siècle*, Paris 2007), pp. 219-231; tra le sintesi più recenti, B. FRALE, *I Templari*, Bologna 2004 (Intersezioni, 237); analiticamente, si può consultare il dizionario *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, éd. N. BÉRIOU, Ph. JOSSERAND, Paris 2009. Tra i lessici specialistici, informazioni essenziali, ma esatte e accurate bibliograficamente, offre A.J. FOREY, *Templari (Pauperes commilitones Christi Templique Salomonis)*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, IX, Roma 1997, coll. 886-96; è piuttosto scarna la voce scritta da A. DEMURGER, *Templer*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, Stuttgart 1999, coll. 534-7. Sulla vita religiosa nel medioevo, ingente materiale (ma non sugli Ordini militari), può essere rintracciato nel sito RE.VI.RE.S., legato al progetto *Institutionelle Strukturen mittelalterlicher Orden* diretto da Gert Melville (URL: <http://vita-religiosa.de/>). Per i quadri complessivi relativi al nostro periodo, cfr. *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, 5: *Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)*, a cura di A. VAUCHEZ, ed. ital. a cura di A. VASINA, Roma 1997. Il lettore potrà desumere ulteriori suggerimenti da uno dei repertori bibliografici più utilizzati dai medievisti, *Medioevo latino*.

³ E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934 (Vorrereformationsgeschichtliche Forschungen, 12), pp. 491-495; J. BALLWEG, *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert*, Tübingen 2000 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 17), pp. 39-43.

⁴ Un diritto che ha però perduto gran parte della sua forza vincolante a partire dal Cinquecento, dopo la frattura della *christianitas* indotta dalla Riforma protestante; a tal riguardo, il lettore può far riferimento alla concisa, semplice ma pregnante lezione di S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of*

1. Colpevoli o innocenti?

Innumerevoli furono le sedute processuali, di matrice sia laica sia ecclesiastica, cui vennero sottoposti i componenti di questo Ordine dopo l'arresto del Gran Maestro Jacques de Molay e di altri Templari, da tempo sapientemente programmato da Filippo IV il Bello col suo *entourage* e scattato, ad opera degli ufficiali regi, nelle prime ore del mattino di venerdì 13 ottobre 1307⁵. «Colpevolezza o innocenza dell'Ordine dei Templari»: così recitava il titolo di un volume pubblicato verso la fine del XIX secolo (1893), un libro, non fantasioso e che richiese una gran mole di impegno erudito, e il cui sottotitolo era «Tentativo critico per la soluzione del problema». L'autore, Julius Gmelin, riassunse ed esaminò le deposizioni processuali con una ventina di tavole allegate alla sua opera. La sua minuziosa ricerca, il cui senso generale è che la soppressione dell'Ordine fu un'«infame ingiustizia», si conclude con queste parole: «il diritto e il dovere del nostro e di tutti i tempi, ossia: giustizia per la loro memoria e per le loro sofferenze»⁶. Il tempo passa invano? Per quanto sia difficile rintracciare storici oggi disposti a condividere la

Medieval Canon Law, Latrobe (PA) 1960 (Wimmer Lecture, 10), cui rinvio per il senso e l'importanza delle opere di indole canonistica cui farò riferimento nelle pagine seguenti (*Decretum Gratiani, Quinque compilationes antiquae, Liber Extra* e quant'altro). Potranno essere utilmente consultati anche E. CORTESE, *Il diritto nella storia medievale*, I: *L'alto medioevo*; II: *Il basso medioevo*, Roma 1995; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995 (Collezione storica).

⁵ Sul processo e sulla soppressione, un sommario degli eventi in K. ELM, *Il processo dei Templari (1307-1312)*, in *Aciri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, a cura di F. TOMMASI, Perugia 1996 (Biblioteca di "Militia sacra", 1), pp. 213-25 (ed. orig.: *Der Templerprozeß, 1307-1312*, in *Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte*, hrsg. v. A. DEMANDT, München 1990, pp. 81-101, 297-9); si veda anche DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 445-68, 603 s.; altri titoli saranno offerti nelle note seguenti, ove rinvierò alle traduzioni italiane, quando esistenti; qualora le opere citate siano gratuitamente e integralmente reperibili in internet, l'indicazione è fornita nella bibliografia finale [del volume dal quale è ripreso questo saggio].

⁶ J. GMELIN, *Schuld oder Unschuld des Templerordens. Kritischer Versuch zur Lösung der Frage*, Stuttgart 1893 (https://dc400.4shared.com/download/WUK93AyN/Gmelin_J_-_Schuld_oder_Unschul.pdf), pp. 510 s.

pur altisonante affermazione di Julius Gmelin, non di meno può accadere che pure nell'attuale storiografia, seppur in modo più larvato e mediante formulazioni più scaltrite e meno radicali, consimili tendenze trovino espressione.

Offro un esempio italiano, che ci accompagna però anche al di fuori della propaggine più meridionale dell'attuale Unione Europea. Nel breve sommario storiografico iniziale de *L'ultima battaglia dei Templari*, stampato agli inizi del XXI secolo (2001), Barbara Frale ha menzionato gli studiosi che, a suo avviso, hanno fatto compiere «un fondamentale passo avanti» al «giudizio contemporaneo sulla vicenda del processo», implicitamente riconoscendo l'importanza di tale giudizio⁷. Ha chiamato in causa le tre opere opportunamente considerate come imprescindibili dalla storiografia – quelle scritte da Malcolm Barber, Peter Partner e Alain Demurger⁸ –, sottolineando a ragione che il baricentro di esse [229] risiede proprio nella volontà di ragionare sulla fondatezza delle accuse mosse ai Templari e della loro “soppressione”.⁹

⁷ B. FRALE, *L'ultima battaglia dei Templari. Dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia*, Roma 2001 (I libri di Viella, 25), p. 33.

⁸ Cfr. M. BARBER, *Processo ai Templari. Una questione politica*, Genova 1998 (Nuova Atlantide) (ed. orig. *The Trial of the Templars*, Cambridge 1977); PARTNER, *I Templari* cit.; DEMURGER, *I Templari* cit.; tra l'altro, così suona un paragrafo di quest'ultimo volume: «Il Tempio: innocente o colpevole?» (*ibid.*, pp. 489-99).

⁹ FRALE, *L'ultima battaglia* cit., p. 34. Il ritrovamento della relativa pergamena nell'Archivio Segreto Vaticano ha fatto sì che tra i recenti lavori sul processo possa essere annoverato un altro volume di questa studiosa sull'assoluzione di Chinon (17-20 agosto 1308), impartita dai cardinali Berengario, Stefano e Landolfo al Gran Maestro Jacques de Molay e ai precettori d'Oltremare, di Francia, d'Aquitania e Poitou, nonché di Normandia; per l'edizione, cfr. EAD., *Il papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomazia pontificia*, Roma 2003 (La corte dei papi, 12), pp. 198-214; si veda anche EAD., *The Chinon Chart. Papal Absolution to the Last Templar, Master Jacques de Molay*, in *Journal of Medieval History*, 30 (2004), pp. 109-34. Mi interessa far notare che la scoperta archivistica non serve a chiarire, bensì a sollevare altra polvere e intricare la matassa dei problemi: «La scoperta recente rilancia il vecchio dubbio e lo rende ancora più pressante: se Clemente V fece assolvere lo Stato Maggiore del Tempio, come fu possibile che si giunse al rogo dell'ultimo Gran Maestro?»

Non saprei dire se esclusivamente sulla base «del diritto e del dovere» ai quali si richiamò Julius Gmelin, la maggior parte degli studiosi si è certamente impegnata a scagionare questa milizia medievale, anche se non è mancato chi, dopo essersi anche recentemente interrogato sulla colpevolezza dei Templari, ha concluso che le accuse mosse contro di loro furono invece almeno in parte fondate, per poi sentirsi comunque replicare che, invece, così non fu: tra i presunti problemi storiografici in sospeso, fino a qualche tempo fa pensavo che il più estenuante fosse quello rappresentato dalla cosiddetta questione francescana!¹⁰ Un'altra tendenza mi sembra però ancor meno condivisibile di quella appena descritta.

In un volume pubblicato in italiano alcuni anni or sono, ma stampato l'anno precedente in lingua francese con una prefazione di Alain Demurger, Simonetta Cerrini ha proposto un'idea certo intelligente e proficua: offrire la storia dell'Ordine templare sulla falsariga della tradizione manoscritta dei codici che ne riportano la Regola, da lei del resto proficuamente studiata per la sua tesi di dottorato discussa alla Sorbona di Parigi nel 1998¹¹. Sulla base di quanto si è detto fino a questo momento, non si può che essere d'accordo con la Cerrini, quando afferma che il processo trecentesco è una prospettiva deformante di cui è necessario liberarsi¹². Ma quale profitto si ricaverebbe mai a liberare i

(EAD., *Il papato e il processo* cit., p. 189). Si nutre così ulteriormente la componente “misteriosa” che aleggia intorno all'Ordine, il cui unico risvolto positivo è quello di contribuire all'economia editoriale.

¹⁰ J. RILEY-SMITH, *Were the Templars Guilty?*, in *The Medieval Crusade*, ed. by S.J. RIDYARD, Woodbridge-Rochester (NY) 2004 (Sewanee Medieval Studies, 14), pp. 107-24, ha ritenuto che alcune richieste oscene fossero avanzate durante la recezione dei postulanti nell'Ordine in alcune commanderie occidentali; da ultimo, si veda il recentissimo intervento (2011) di Forey, *Were the Templars Guilty*, il quale ha dal canto suo risposto che nulla può essere provato; *ibid.*, pp. 115 s., un sommario di alcune recenti posizioni pro o contro la colpevolezza dei Templari (consucia o inconscia, e più o meno parziale) a riguardo degli abusi di cui furono incriminati.

¹¹ CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit.; sulla Regola cfr. più avanti pp. 239 s. e n. 32.

¹² *Ibid.*, p. 11: «I processi e la fine dell'Ordine del Tempio costituiscono così un punto di vista privilegiato perché ricco di fonti e studi; si tratta, tuttavia, di una prospettiva deformante, di cui bisogna liberarsi per arrivare a cogliere la mentalità di Ugo de Paganis – il fondatore dell'Ordine – e dei suoi compagni».

nostri sventurati cavalieri dai ceppi di genere processuale solo per immobilizzarli con un altro genere di catene? I Templari avrebbero infatti dato prova della fraternità tra ebrei, cristiani e musulmani adombrata nella parabola dell'ebreo savio, o dei tre anelli, molto diffusa nel medioevo e, grazie a Giovanni Boccaccio, pure nell'età moderna: ed eccoli, così, d'incanto, trasformati in pubblicistici e "rivoluzionari" araldi [230] di una interconfessionalità che li renderebbe di un'«assoluta e sorprendente attualità»¹³.

Torniamo comunque al processo. Kaspar Elm affermò che la questione della colpevolezza o meno dei Templari dovrebbe ritenersi, oltre che insensata – un obsoleto pseudo-problema trascinato a giudizio al cospetto della cosiddetta "scienza" storica, mentre l'Ordine attraversa persistentemente l'immaginario sociale con supposti *secreta* e presunte pratiche occulte –, anche già risolta, qualora l'annullamento templare sia osservato nell'ottica di un'iniziativa processuale di genere "politico"¹⁴. Il tutto è infatti sufficientemente chiaro, pur senza tener conto del fatto che l'indebitamento della corona di Francia nei riguardi dei Templari aveva raggiunto una cifra da capogiro¹⁵.

Lo ha di nuovo confermato un recente volume dedicato alle posizioni dei maestri parigini sulla questione templare; i curatori del libro, William J. Courtenay e Karl Ubl, hanno tra l'altro ricordato che il canonico coloniese Alexander von Roes nel suo *Memoriale de prerogativa Ro-*

¹³ *Ibid.*, pp. 13, 14 s.; per i Templari, "rivoluzionari" fin dalla loro fondazione, cfr. più avanti p. 239 con n. 30. Cfr. G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. BRANCA, Torino 1987³ (Nuova universale Einaudi, 169), pp. 78-82; cfr. *ibid.*, p. 78 n. 2, sulla tradizione non solo occidentale della parabola. Non entro nel merito di una prospettiva che, apparentemente ampia, sceglie invece una visione metafisico-religiosa di genere monoteistico, come se quest'ultima fosse l'unica possibile.

¹⁴ ELM, *Il processo* cit., p. 221; benché la traduzione sia bibliograficamente più aggiornata, essa risente fortemente dei tagli cui è stata soggetta la versione originale del saggio in tedesco.

¹⁵ Sulle oscillazioni del debito della corona di Francia nei riguardi dei Templari – che nel 1292 era attestato a 122.500 *librae* parigine – cfr. M.L. BULST-THIELE, *Der Prozeß gegen den Templeor- den*, in *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hrsg. v. J. FLECKENSTEIN, M. HELLMANN, Sigmaringen 1980 (Vorträge und Forschungen, 26), pp. 375-402: p. 379.

mani imperii (1281) menzionò quale terzo potere universale della cristianità medievale, dopo il Papato e l'Impero, l'Università di Parigi¹⁶: non è perciò un caso che Filippo IV intese rivolgere contro l'Ordine la rinomanza internazionale dell'università, una strategia già messa in atto – seppur con limitato successo, poiché solo Giovanni Quidort si schierò univocamente dalla parte del re – per legittimare il suo potere dal punto di vista giuridico e teologico dopo il ricevimento della lettera *Ausculda fili* (1301) di Bonifacio VIII¹⁷.

Nel broglio templare, mentre altri maestri non accettarono o evitarono di confrontarsi direttamente con il modo di procedere dell'amministrazione regia, fu soprattutto Jean de Poilly che, a parte alcune oscillazioni legate ai suoi interessi personali, giustificò sia l'aggressione dei Templari da parte degli ufficiali francesi sia le accuse di apostasia, sodomia ed eresia¹⁸. Perché ricordare questo seppur di nuovo limitato successo del sovrano? Per rendere meglio ragione del suo complessivo trionfo, l'annullamento dell'Ordine templare. Per annientarlo venne coinvolto il terzo potere universale, l'Università, a fronte della latitanza del Papato e dell'Impero, i due poteri universali che avevano brillato nel secolo della fondazione e dell'ascesa dell'Ordine. [231]

Nelle riflessioni conclusive per un libro dedicato ai grandi processi e intitolato *Potere e diritto come problema storico* Alexander Demandt¹⁹ si soffermò sulla massima giuridica, scontata solo all'apparenza, che apre il *Corpus iuris civilis*: «*Justitia est constans et perpetua*

¹⁶ W.J. COURTENAY, K. UBL, *Gelehrte Gutachten und königliche Politik im Templerprozeß*, Hannover 2010 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 51), p. 10.

¹⁷ J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla "potestas papale" da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova 2005 (Fonti e ricerche, 19) (ed. orig. "De potestate papae". *Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000), pp. 119-39. L'autorevolezza dell'Università di Parigi su questioni di genere politico raggiunse l'apice attorno al Quattrocento: ma la concreta ascesa in tal campo iniziò proprio durante il regno di Filippo il Bello, quando i maestri parigini avevano iniziato a prendere le distanze dal papato, soprattutto in ragione del sostegno che esso offrì nel corso del Duecento agli Ordini mendicanti e ai loro privilegi.

¹⁸ COURTENAY, K. UBL, *Gelehrte Gutachten* cit., pp. 9 ss.

¹⁹ A. DEMANDT, *Macht und Recht als historisches Problem*, in *Macht und Recht* cit., pp. 271-292. František Graus consegnò il suo ultimo lavoro – *Der Ketzerprozeß gegen Magister Johannes Hus (1415)* – per questo libro (tradotto in italiano per i tipi di

voluntas, ius suum cuique tribuendi". A ciascuno il suo, su questo si è sempre tutti d'accordo. Ma quanto ad ognuno? Questo è il problema»²⁰. Tornando ai Templari, potremmo chiederci: quanto potere al sovrano capetingio?

Un momento di passaggio importante per la centralità dei sovrani nella lotta contro l'eresia fu la legislazione del Regno di Sicilia pubblicata da Federico II, il quale affermò che Dio aveva affidato loro innanzitutto la protezione della fede, poi il mantenimento della pace e infine la cura della giustizia²¹: secondo Alexander Demandt, fin dove si potesse giungere con queste affermazioni lo mostrò proprio il processo intentato nel 1307 contro i Templari, la cui fondazione risaliva ad un tempo lontano, nel quale la fede comune vincolava ad una comune battaglia contro un comune nemico, un tempo nel quale imperatore e papa erano indiscussi vertici della *christianitas*. Nel corso della loro lotta durante i secoli XII e XIII i due sommi poteri avevano perduto gran parte della loro autorità, l'imperatore la sua superiorità politica e il papa quella morale e religiosa: i Templari erano privi di efficace protezione, e di ciò si avvale Filippo il Bello²². In altro modo, si potrebbe dire che per la cancellazione dei Templari sono da chiamare in causa soprattutto mutazioni di genere "strutturale".

Dalla prospettiva di osservazione del processo ai Templari, il pontefice avignonese Clemente V è spesso presentato come assediato e paralizzato dal sovrano francese e dai suoi dignitari, in testa a tutti il

Einaudi con il titolo *Processare il nemico*, Torino 1996) e, non certo a caso, proprio a lui esso fu dedicato. Graus fu autore, tra l'altro, di un partecipato quanto importante saggio su *La concezione medievale del potere e del diritto*, in *Studi storici*, 50 (2009), pp. 395-411 (ed. orig. *Gewalt und Recht im Verständnis des Mittelalters*, in *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft*, 134 [1974], pp. 5-21).

²⁰ DEMANDT, *Macht und Recht* cit., p. 276: «(...) lautet der erste Satz im *Corpus Iuris Civilis*. (...) "Jedem das Seine!", darüber ist man sich immer einig, aber "Wem wieviel?", das ist die Frage».

²¹ A. PIAZZA, «Affinché ... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate». *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, a cura di A. DEGRANDI etc., Roma 2001 (Nuovi studi storici, 54), pp. 425-58: pp. 453 s., con ulteriori indicazioni. Anche M. BARBER, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1977, pp. 37-63, sottolineò l'indebolimento del papato e lo sviluppo dell'inquisizione sotto il controllo del potere laico.

²² DEMANDT, *Macht und Recht* cit., pp. 281 s.

cancelliere Guglielmo di Nogaret, al quale Marianne Melville attribuì le macchinazioni che condussero alla fine dell'Ordine²³. Il processo concorrerebbe a sottolineare il quadro di un pontefice del tutto dipendente o almeno pesantemente condizionato da Filippo. La situazione è certamente più variegata e meno unilaterale, perché anche dopo l'attentato di Anagni – un evento solitamente letto come epocale per il declino dell'autorità pontificia rispetto agli stati nazionali – e proprio durante il pontificato di Clemente V, il papato ebbe invece a disposizione autonomi spazi anche “politici” di manovra, come avvenne in relazione alla corona inglese²⁴. [232]

Erano in atto trasformazioni tendenti a ridimensionare il ruolo della Chiesa, che coinvolgevano inevitabilmente l'istituzione pontificia e andavano nella direzione della realizzazione di un sistema ecclesiastico più orientato sulla sovranità laica, nel quale la possibilità d'intervento papale era più limitata che in precedenza. Per quanto concerne la corona francese, l'arresto e la scomparsa dei Templari – come disse Sophia Menache – fu funzionale ad un “progresso” politico all'interno del quale il re promosse abitanti delle città in posizioni chiave nell'amministrazione e nella finanza regnicole²⁵. Si può aggiungere un'ulteriore

²³ M. MELVILLE, *La vie des Templiers*, Paris 1951 (1974²).

²⁴ Cfr. J. RÖHRKASTEN, *Die Päpste und das englische Königreich im frühen 14. Jahrhundert*, in *Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter*, a cura di G. DROSSBACH e H.-J. SCHMIDT, Berlin 2008 (Scriinium Friburgense, 22), pp. 127-81; anche S. WEIß, *Prag – Paris – Rom. Der Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas im Kontext der deutsch-französisch-päpstlichen Beziehungen*, *ibid.*, pp. 183-246: pp. 218-31, si è rivelato incline a ridimensionare la dipendenza del papato avignonese dalla corona di Francia; sulla posizione di Clemente V è recentemente intervenuto A. DEMURGER, “*Manuscrit de Chinon*” ou “*moment Chinon*”? *Quelques remarques sur l'attitude du pape Clément V envers les Templiers à l'été 1308*, in *Come l'orco della fiaba. Studi per Franco Cardini*, a cura di M. MONTESANO, Firenze 2010 (Millennio medievale, 87. Strumenti e studi, n.s., 27), pp. 111-21, che, relativizzando l'importanza del manoscritto, ha preferito parlare del “momento di Chinon” e sottolineare la complessiva coerenza dell'azione del pontefice, cui viene attribuita tutta la responsabilità della soppressione dell'Ordine: invece dei Templari, il papa preferì salvare l'istituzione pontificia, minacciata dal processo contro Bonifacio VIII.

²⁵ S. MENACHE, *The Templar Order. A Failed Ideal?*, in *The Catholic Historical Review*, 79 (1993), pp. 1-21: p. 20.

considerazione: l'impressione è che un protagonista significativo delle nostre vicende si collochi oltre l'orizzonte dei Templari, del papato e della corona di Francia: la stessa struttura processuale, oramai divenuta un'arma a tutto tondo *anche* del sovrano capetingio²⁶.

Nel Due e nel Trecento, come pure durante i secoli a venire, l'Europa pullulò di processi che presumevano di raggiungere la *veritas*, in virtù delle caratteristiche stesse del modello delle procedure giudiziarie allora attive: il processo romano-canonico, con il metodo inquisitorio, inizialmente affermatosi nell'Italia centro-settentrionale, poi adottato nelle costituzioni di Federico II e introdotto nel regno di Francia per volontà di Luigi IX (1226-1270). Solitamente si afferma che con tal genere di processo prove "razionali" si sarebbero sostituite ad altre "irrazionali", ma in realtà si trattò anche di un'obliterazione delle forme di giustizia di matrice germanica – come l'ordalia, già rifiutata da Innocenzo III – e della corrispettiva volontà di sostituirle con altre, legate ai nuovi ordinamenti territoriali, quali i Comuni²⁷: mutazione negli equilibri del potere, ciò che non significò di per sé garanzia di equanimità. A farne le spese non furono solo i Templari.

2. Poveri commilitoni di Cristo e del Tempio Salomonico

Per introdurre una contestualizzazione dei graffiti cornetani è opportuno premettere alcune informazioni sui Templari per un ipotetico lettore che magari dopo aver assistito a un film, visto che sui Tem-

²⁶ Filippo IV utilizzò tale arma pure contro i banchieri italiani e contro gli Ebrei; lo hanno già notato in molti, anche FRALE, *Il papato e il processo* cit., p. 83; esemplificativamente, cfr. anche BARBER, *Processo* cit., pp. 58 s.; MENACHE, *The Templar Order* cit., pp. 16-9.

²⁷ Cfr. M. CARVALE, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994, pp. 321-322 (con ulteriore bibliografia), alla quale si aggiunga *Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter*, hrsg. v. S. LEPSIUS, TH. WETZSTEIN, Frankfurt a.M. 2008 (Rechtssprechung, 27) e *L'enquête au Moyen Âge*, a cura di CL. GAUVARD, Rome 2008 (Collection de l'École française de Rome, 399).

plari se ne contano ben ventitré dal 2000 ad oggi, di cui nove di produzione statunitense²⁸ – per la prima volta si trovi ad aprire un volume scritto da autori riconducibili ad una formazione “accademica”. Le origini dei Templari si collocano in Terrasanta successivamente alla prima crociata (1096-1099) e sono da ricondurre a un fondatore il cui nome, soggetto a numerose variazioni grafiche, suona per lo più Ugo de Payns [233] (*de Paganis, de Paiens*) o anche *magister Ugo*, ciò che rinvia pure alla sua carica di primo “maestro” e supremo responsabile gerarchico dell’Ordine, un responsabile poi detto “gran maestro” e più spesso “maestro generale” (*magister maior, magister generalis*).

Peculiarità spesso sottolineata dagli storici che si sono occupati dei Templari nell’ultimo trentennio sarebbe stata un superamento della rappresentazione tripartita della società medievale, elaborata entro gli anni Trenta dell’XI secolo dai vescovi Gerardo di Cambrai e Adalberone di Laon ed evidenziata nel 1978 da Georges Duby²⁹: essa contemplava alla sommità la “casta” di coloro che erano votati alla preghiera (*oratores*), poi quelli che erano versati a combattere (*pugnatores* o *bellatores*) e, infine, quanti dedicavano la loro esistenza al lavoro (*agricultores* o *laboratores*). Con i Templari questo schema sarebbe risultato in un qualche modo sovvertito. Nell’accezione in cui si è di recente intesa siffatta “sovversione”, perfino letta nel senso di una “rivoluzione”, Ugo avrebbe fondato «una società alternativa a quella del suo tempo, in cui si poteva accedere al sacro senza separarsi dal mondo, come facevano i chierici, ma restando laici e guerrieri»³⁰.

²⁸ URL: http://www.cinemedioevo.net/Film/Cronologie/filmografia_templari.htm. Considerata la celebrità di quest’Ordine militare, non è un caso che articolato e ricco sia il “portale” presente in Wikipedia per i Templari; URL: http://fr.wikipedia.org/wiki/Portail:Ordre_du_Temple.

²⁹ G. DUBY, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Roma-Bari 1998³ (Biblioteca Storica Laterza) (ed. orig. *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, Paris 1978).

³⁰ CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit., p. 5. Un esempio di legittimazione di genere politico e non storico-religioso: la presunta sovversione della teoria degli *ordines* fu utilizzata, in ambito medievistico, per giustificare statualmente la confederazione elvetica; cfr. G.P. MARCHAL, *Mittelalter und nationale Identität am Beispiel der Schweiz. Hinweise zur Semiotik des politischen Diskurses*, in *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jahrhundert. Uses and Abuses of the Middle Ages: 19th-21th Century. Usages et mésusages du Moyen Âge du XIX^e au XXI^e siècle*, a cura di J.M. BAK

Prima dedicati al servizio di assistenza dei pellegrini e legati agli Ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme nonché ai canonici regolari agostiniani del Santo Sepolcro, questo relativamente sparuto gruppo di cavalieri si rese autonomo allorché – dopo un viaggio del fondatore in Occidente e grazie all'assistenza dell'influentissimo Bernardo di Clairvaux, il quale scrisse un panegirico che legalizzava la loro attività militare in Terrasanta, il *De laude novae militiae*³¹ – ottenne una Regola durante il concilio provinciale di Troyes (1129), nella quale, come mise in rilievo già Friedrich Münter alla fine del Settecento, rilevante era l'influsso della regola benedettina³². |234|

etc., München 2009 (Mittelalter Studien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, 17), pp. 95-107.

³¹ Cfr. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De laude novae militiae ad milites Templi liber*, in ID., *Trattati*, Milano 1984 (Opere di san Bernardo, 1), pp. 438-83; pp. 427-37 (introduzione di C.D. Fonseca), 428-83 (testo latino e trad. italiana); cfr. anche J. FLECKENSTEIN, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift "De laude novae militiae" Bernhards von Clairvaux*, in *Die geistlichen Ritterorden* cit., pp. 9-22.

³² Cfr. F.C. MÜNTER, *Statutenbuch des Ordens der Tempelherren, aus einer altfranzösischen Handschrift herausgegeben und erläutert*, Berlin 1794: lo studioso danese realizzò nel 1794 un riassunto-commento in tedesco della Regola e dei *Retrais* (con edizione parziale di alcuni brani; per i *Retrais* vedi più avanti, pp. 243-5), sulla base del solo manoscritto della fine del XIII secolo, da lui scoperto, conservato a Roma presso l'Accademia Nazionale dei Lincei (cod. 44. A. 14). Per la Regola e i manoscritti che la riportano, cfr. ora CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit.; l'elenco dei codici è *ibid.*, pp. 181-93. Come avviene in DEMURGER, *I Templari* cit., in CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit., come pure in altri volumi, si rinvia alla nuova edizione critica da tempo annunciata, ma non ancora pubblicata e attualmente reperibile solo in una tesi di dottorato: S. CERRINI, *Une expérience neuve au sein de la spiritualité médiévale: l'ordre du Temple (1120-1314). Étude et édition des règles latine et française*, Paris, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 1998; disponibile in microfiche presso l'Atelier National de Reproduction de Thèses, Lille (URL: <http://www.diffusiontheses.fr>). Qui si rinvierà invece alla più facilmente raggiungibile edizione del Curzon, *La Règle*, pp. 11-70, ove è presente sia il testo latino – ma in genere è ritenuto più corretto quello restituito da Schnürer, *Die ursprüngliche Templerregel* – sia quello in lingua d'oïl (cfr. più avanti, p. 243); per comodità del lettore, offro qui di seguito una concordanza tra le edizioni del Curzon e della Cerrini sulla base di una tabella pubblicata in S. CERRINI, *A New Edition of the Latin and French Rule of*

Nel prologo della Regola compare la denominazione iniziale di “Poveri commilitoni di Cristo” – *Pauperes commilitones Christi Templique Salomonici* – alla quale si sarebbe sostituita nel prosieguo quella più generalmente diffusa di *Templares*, legata all’ubicazione gerosolimitana del palazzo, detto “di Salomone” e confuso con l’omonimo Tempio, ceduto loro da Baldovino II nel 1120³³. Oltre al *De laude* bernardiano e alla

the Temple, in *The Military Orders, 2, Welfare and Warfare*, ed. by H. NICHOLSON, Aldershot 1998, pp. 207-15, pp. 213-5. In grassetto è il numero dell’edizione Curzon (ove nella stessa pagina si trovano testo francese e testo latino, con paragrafi contraddistinti da uguale numerazione); dopo il segno, il numero della nuova edizione francese della Cerrini; segue, tra parentesi, il numero corrispondente della nuova edizione latina, realizzata da questa stessa. **1** = Prol. 1-3 (Prol. 1-3) • **2** = Pr. 4-7 (Prol. 4-7) • **3** = Pr. 8-10 (Prol. 8-10) • **4** = Pr. 11-13a (Prol. 11-13a) • **5** = Pr. 13b (Prol. 13b) • **6** = Pr. 14-18 (Prol. 14-18) • **7** = Pr. 19-20 (Prol. 19-20) • **8** = Pr. 21-22 (Prol. 21-22) • **9-10** = 1 (1) • **11** = 2 (55.1-3) • **12** = 3.1 (61.4) • **13** = 3.2 (61.6), 3.3 (61.5), 3.4-6 (61.7-9), 3.7-8 (54) • **14** = 4.1-4 (59), 4.5 (55.4) • **15** = 5.1-2 (6.1-2), 5.3 (57), 5.4-6 (6.3-5) • **17** = 6.1-2 (19.1-2) • **18** = 6.3 (21) • **19** = 6.4-9 (19.3-8), 6.10 (22), 6.11-12 (19.9-10), 6.13 (26), 6.14 (19.11), 6.15 (24), 6.16 (19.12) • **20** = 7 (66.1) • **21** = 8.1-6 (67), 8.7-10 (27) • **22** = 9.1-2 (28.1b-2a), 9.3 (28.1a), 9.4 (28.2b), 9.5 (28.3), 9.6 (28.4) • **23** = 10 (7) • **24** = 11 (8) • **25** = 12 (10) • **26** = 13 (9) • **27** = 14 (11) • **28** = 15 (12) • **29a** = 16 (13) • **29b** = [17] (14) • **30** = 18 (15) • **31** = 19.1+19.3 (16.1) • **32** = 19.2 (16.2), 19.4-9 (16.3-8) • **33** = 20.1-3 (17), 20.4 (omesso) • **34** = 21 (18) • **35** = 22 (36) • **36** = 23 (56) • **37** = 24 (61.1-3) • **38** = 25 (51) • **39** = 26.1 (32.1) • **40** = 26.2 (omesso) • **41** = 26.3-10 (32.2-9) • **42** = 27 (38) • **43** = 28.1 (40.2), 28.2 (40.1), 28.3 (40.3), 28.4-5 (41) • **44** = 29.1-2 (39.1-2), 29.3 (41.3), 29.4 (39.3 + 41.4) • **45** = 30.1 (64.1), 30.2 (64.3) • **46-47** = 31 (65) • **48** = 32 (68) • **49** = 33 (42) • **50** = 34 (33) • **51** = 35.1-2 (29), 35.3-4 (30) • **52** = 36.1 (34.1), 36.2 (omesso), 36.3-4 (34.2-3) • **53** = 37 (35) • **54** = 38 (37) • **55** = 39.1-3 (43), 39.4-7 (44) • **56** = 40.1 (45.1), 40.2 (omesso), 40.3-4 (45.2-3) • **57** = 41 (48) • **58** = 42 (63) • **59** = 43.1-2 (46.1-2), 43.3 (47) • **60** = 44.1 (60.1), 44.2 (60.3), 44.3 (60.2) • **61** = 45.1-3 (49), 45.4 (50.1), 45.5 (50.2a), 45.6 (50.3), 45.7 (50.2b) • **62** = 46.1-5 (2) • **63** = 46.6-10 (5.2-6) • **64** = 47 (3) • **65** = 48 (4) • **66** = 49 (31) • **67** = 50 (58) • **68** = 51 (20) • **69** = 52 (52) • **70** = 53 (53) • **71** = 54 (69) • **72** = 55 [70] • **73** = 56 [71.1].

³³ Sulle iniziali denominazioni dei Templari, cfr. F. TOMMASI, “*Pauperes commilitones Christi*”. *Aspetti e problemi delle origini gerosolimitane*, in “*Militia Christi*” e crociata nei secoli XI-XIII. Atti dell’undecima Settimana internazionale della Mendola (Mendola, 28 agosto-1 settembre 1989), Milano 1992 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 13), pp. 443-75

Regola, la triade dei principali testi che – a parte altri numerosi documenti del XII secolo e pure cronache che di loro trattano, innanzitutto Guglielmo di Tiro, Giacomo da Vitry, Ernoul e l'orientale Michele il Siro³⁴ – si ricollegano ai primi decenni di questo famoso Ordine militare, è completata da una lettera scritta da Ugo, allorché egli si trovava in Occidente, ai suoi confratelli in Terrasanta³⁵.

L'Ordine aveva una struttura centralizzata, il cui perno fu Gerusalemme fino alla sconfitta cristiana di Hattin (1187), quando, con la caduta della città nelle mani di Saladino, fu indispensabile spostare la casa madre del Tempio ad Acri, ove restò fino al 1291. Dal centro alle “periferie”, organizzate in modo economicamente saldo ma spesso definite per mezzo di una terminologia oscillante: i Templari si diffusero ampiamente anche in Occidente, con province e commende (commanderie, conventi, talora precettorie o anche *domus*, case) nonché baliati, un termine d'altra parte utilizzato sia per indicare le province sia le commende³⁶. [235]

La precipua attività di questo Ordine militare, il combattimento contro gli “infedeli” al fianco e talora alla testa delle armate cristiane, comportava imprescindibili contatti con l'Europa – nella seconda metà

³⁴ Una puntuale disamina delle cronache e dei documenti che trattano degli inizi dei Templari, *ibid.* La principale raccolta di documenti relativi ai Templari è quella del MARQUIS D'ALBON, *Cartulaire général de l'Ordre du Temple (1119?-1150). Recueil des chartes et des bulles relatives à l'Ordre du Temple*, Paris 1913-1922 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k91414v/f1.image>), I-II (fino al 1150); per gli anni successivi e per tutto il XIII secolo bisogna far ricorso alla collezione manoscritta in 71 volumi dello stesso conservata presso la Bibliothèque nationale de France di Parigi; cfr. É-G. LÉONARD, *Introduction au cartulaire manuscrit du Temple (1150-1317), constitué par le marquis d'Albon et conservé à la Bibliothèque nationale, suivie d'un tableau des maisons françaises du Temple et de leurs précepteurs*, Paris 1930; per questa e altre raccolte (ma non ci si illuda che il quadro sia completo), cfr. DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 596-97, 601 s.; per l'archivio centrale dell'Ordine, cfr. R. HIESTAND, *Zum Problem des Templerzentralarchivs*, in *Archivalische Zeitschrift*, 76 (1980), pp. 17-37.

³⁵ J. LECLERCQ, *Un document sur les débuts des Templiers*, in ID., *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, Roma 1966, II, pp. 87-99; già in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 52 (1957), pp. 81-91.

³⁶ Cfr. i titoli menzionati nelle note 1 e, più nello specifico, 40.

del XII secolo si rinsaldano i rapporti con i sovrani, oltre che con i pontefici³⁷ – per ragioni di reclutamento e per il “drenaggio” delle necessarie risorse economiche. Risorse che, quando inutilizzate, divennero eccedenze e consentirono ai Templari di acquisire un’importanza vieppiù crescente sul “mercato finanziario” dei secoli centrali dell’età di mezzo: numerosi sovrani, non solo francesi, nobili ed enti ecclesiastici si avvalsero della loro funzione di scrupolosi ed esatti “banchieri”³⁸.

Già a partire dalla prima metà del secolo XII, gli insediamenti templari si diffusero non solo Oltralpe – Francia e Inghilterra in prima battuta – ma anche nella penisola italiana e in quella iberica, nella quale ultima assunsero un particolare e peculiare ruolo per la cosiddetta *Reconquista* territoriale in atto ai danni della dominazione islamica che indusse la nascita di ulteriori confraternite militari³⁹: una terra nella quale si combatteva, come succedeva solo in Terrasanta, mentre non altrettanto avveniva nelle altre province templari. Nella penisola italiana, di una provincia che comprendeva l’area centro-settentrionale si ha notizia a partire dal 1167, mentre l’area meridionale con la Sicilia rappresentò con ogni probabilità inizialmente una sola provincia coincidente con il regno normanno, una provincia poi frammentatasi in due unità amministrative (Puglia e Terra di Lavoro, Calabria e Sicilia)⁴⁰. Nel XIII

³⁷ Una panoramica complessiva dei rapporti e dei servizi resi dai Templari ai sovrani e ai pontefici in M.L. BULST-THIELE, *Templer in königlichen und päpstlichen Diensten*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, I, Wiesbaden 1964, pp. 289-308.

³⁸ J. PICQUET, *Des banquiers au Moyen Âge: les Templiers. Étude de leurs opérations financières*, Paris 1939; ulteriori titoli e un quadro generale in DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 317-30.

³⁹ La storiografia ha talora sottolineato una sorta di affinità tra i Cistercensi e gli Ordini militari, soprattutto i Templari; tale idea è stata recentemente ridimensionata da N. JASPERT, *Der Zisterzienserorden in den iberischen Reichen des Hochmittelalters: ein Sonderweg?*, in *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, hrsg. v. F.J. FELTEN, W. RÖSENER, Berlin 2009 (*Vita regularis. Abhandlungen*, 42), pp. 441-74: furono i Templari a chiedere assistenza ai Cistercensi, ciò che si verificò non solo nella penisola iberica.

⁴⁰ In generale DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 143-160; sulla diffusione nella penisola italiana cfr. F. BRAMATO, *Storia dell’Ordine dei Templari in Italia*, I: *Le fondazioni*; II: *Le inquisizioni, le fonti*, Roma 1991-1994, I; per un quadro generale, con ulteriore bibliografia, cfr. F. TOMMASI, *Templari*, II: *I Templari in Italia*, in *Dizionario*

secolo si assistette ad una ulteriore espansione dopo la conquista di Cipro (1190) – ove, per la caduta di Acri (1291), Limassol fu la sede centrale dell'Ordine fino alla “soppressione” clementina – e all'indomani della costituzione di compagini territoriali latine per la deviazione della quarta crociata, una deviazione che consentì ai Templari di costituire la provincia di Romania, la quale includeva la Grecia.

Nel XII secolo, il secolo dell'affermazione templare, il ruolo del papato era in netto avanzamento nel governo della *vita religiosa*: si ricordi che del consesso di Troyes (1129) fece parte anche il legato papale Matteo vescovo di Albano⁴¹. L'avanzata della “monarchia papale” di cui parlò Kenneth Pennington riguardò non solo le chiese secolari con i loro rappresentanti, i vescovi, ma anche [236] il monachesimo e in prima linea gli stessi Cistercensi, come pure i canonici regolari e gli Ordini militari⁴². Questo non deve far ritenere che i pontefici abbiano controllato

degli istituti di perfezione, IX, cit., coll. 898-903. Per le circoscrizioni regnicole cfr. H. HOUBEN, *Templari e Teutonici nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*. Atti delle quattordicesime Giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 2000), a cura di G. MUSCA, Bari 2002, pp. 253-88: pp. 264-5. Per l'organizzazione degli Ordini militari nel più ampio contesto delle partizioni territoriali della Chiesa cfr. H.-J. SCHMIDT, *Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa*, Weimar 1999 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 37), pp. 369-73.

⁴¹ Sul concilio di Troyes e su Matteo di Albano cfr. R. HIESTAND, *Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templeordens*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 99 (1988), pp. 295-325. Per il papato nel medioevo, con suggerimenti bibliografici, cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*, Roma 2006 (La corte dei papi, 16) (ed. orig. *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*, Darmstadt 1984), in particolare pp. 171-242 (con bibliografia alle pp. 307 ss.).

⁴² Il riferimento è all'opera di K. PENNINGTON, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia 1984 (The Middle Ages Series); per l'avanzata del Papato nel governo della vita religiosa regolare cfr. H. SEIBERT, *Autorität und Funktion. Das Papsttum und die neuen religiösen Bewegungen in Mönch- und Kanonikertum*, in *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts*, hrsg. v. E.-D. HEHL etc., Stuttgart 2002 (Mittelalter-Forschungen, 6), pp. 207-41; per i Cistercensi, cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Zisterzienser, Papsttum und Episkopat im Mittelalter*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt*,

in modo serrato i Templari: tale concezione è stata lasciata in eredità agli studiosi soprattutto da Hans Prutz, che ne parlò come dell'«armata secolare del papato nella sua aspirazione al “dominio del mondo”»⁴³.

La storia dei rapporti tra il papato e questo Ordine militare è invece, come avviene pure per altri Ordini religiosi, complessa e soggetta a differenti fasi cronologiche: gli Ordini non furono mai docili strumenti nelle mani dei papi, e ciò vale anche nel Duecento, il secolo in cui il potere papale fu all'apogeo. Gli Ordini militari, inclusi i Templari, ottennero un gran numero di documenti dalla curia papale già nel corso del XII secolo: è che «Templari ed Ospedalieri necessitarono di un enorme numero di bolle perché avevano possedimenti diffusi ovunque nel mondo latino e necessitavano di protezione contro i poteri secolari ed ecclesiastici»⁴⁴.

«Tutto ciò che di ottimo viene dato e qualsiasi dono perfetto giunge dall'alto», così cominciava l'arenga del documento *Omne datum optimum*, il principale privilegio papale per i Templari (1139). «Dall'alto», ossia da Dio, ma concretamente si trattava di diritti attribuiti all'Ordine dalla sede romana, nella persona di Innocenzo II. Questo documento contiene elementi di primario rilievo per comprendere la storia di quest'Ordine, a cominciare dalla *tutela* e dalla *protectio* della sede apostolica nei riguardi dei luoghi e dei beni templari, dall'esenzione dal versamento delle decime e alla facoltà di percepirle, dal diritto di avere propri sacerdoti-cappellani e propri oratori con annesse prerogative di sepoltura che nel prosieguo si ampliarono ulteriormente⁴⁵.

Brauweiler (Aachen - Krönungssaal des Rathauses, 3. Juli - 28. September 1980), hrsg. v. K. ELM, Köln 1980 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 10), pp. 69-85; in relazione agli Ordini militari, ma piuttosto sommariamente, cfr. P.V. CLAVERIE, *Papauté*, in *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, éd. N. BÉRIOU, Ph. JOSSEAND, Paris 2009, pp. 682-5.

⁴³ R. HIESTAND, *Some Reflections on the Impact of the Papacy on the Crusader States and the Military Orders in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, ed. by Z. HUNYADI e J. LASZLOVSKY, Budapest 2001, pp. 3-20 (<http://books.google.it/books?id=1m4fbJyQ4pkC&printsec=frontcover&dq=The+Crusades+and+the+Military+Orders&hl=it&sa=X&ei=WTHrT4-PGLOM4gS8-tDCAg&ved=0CDUQ6AEwAA>), p. 14.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵ R. HIESTAND, *Papsturkunden für Templer und Johanniter*. I, *Archivberichte und Texte*, Göttingen 1972 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

Già Guglielmo arcivescovo di Tiro (1130-1186) nel suo *Chronicon*, iniziato nel 1170, non vedeva di buon occhio l'autonomia templare, un punto di vista condiviso dall'episcopato occidentale che, a partire dal privilegio *Omne datum optimum*, iniziò ad essere privato di prerogative giurisdizionali prima di allora esercitate sulle case dell'Ordine; un'altra voce fortemente polemica nei riguardi dei privilegi templari fu, ancor prima di Guglielmo, quella di Giovanni di Salisbury nel suo *Policraticus* (1156-1159)⁴⁶. Altre concessioni vennero accordate al Tempio dai successivi pontefici con altri documenti. Secondo Giraldo di Cambria, Alessandro III (1159-1181) sarebbe stato solito dire che sua intenzione era proteggere e munire di privilegi in primo luogo i Templari, poi gli Ospedalieri e infine i Cistercensi, i tre Ordini da lui dilette: [237]

Papa Alexander III, ut fertur, dicere consuevit, quia tres domos habebat pre ceteris plus dilectas, quas speciali cura proteggere privilegiisque munire volebat: Templarios scilicet et Hospitalarios et Cisterciensis Ordinis monachos⁴⁷.

Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, 77. Vorarbeiten zum Oriens Pontificius, I). II. *Neue Folge*, Göttingen 1984 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, 135. Vorarbeiten zum Oriens Pontificius, II), pp. 96-103. P. VIAL, *La papauté, l'exemption et l'ordre du Temple*, in *Papauté, monachisme et théories politiques. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, éd. P. GUICHARD etc., Lyon 1994 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévale, 1), I, pp. 173-80, ha ritenuto che l'esonazione dei Templari non si sia progressivamente rafforzata – come ritenne anche G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. (1099-1181)*, Stuttgart 1910 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 65-66) –, ma che i documenti pontifici che di essa trattarono dal 1139 al 1179 ne abbiano precisato solamente i vari aspetti.

⁴⁶ TOMMASI, *Pauperes commilitones* cit., p. 462; DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 116-8.

⁴⁷ GIRALDUS CAMBRENSIS, *De statu Menevensis ecclesiae (excerpta)*, ed. R. PAULI, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio)*, 27, Hannoverae 1885, pp. 417 s.: p. 418; cfr. anche H. PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden. Ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mittelalters*, Berlin 1908 (http://openlibrary.org/books/OL7000528M/Die_geistlichen_Ritterorden), p. 208. Sullo sviluppo dei privilegi per i Templari fino alla fine del Duecento, cfr.

Sono gli anni durante i quali la questione dei privilegi iniziò ad infiammare i rapporti tra gli Ordini appena menzionati e il clero secolare, e si avviò a divenire uno dei nodi cruciali delle comunque numerose critiche, anche di genere differente, rivolte agli stessi Templari nel corso del Duecento⁴⁸. Il privilegio *Omne datum optimum* fu più volte confermato e ripubblicato con variazioni fino alla fine del XII secolo e oltre, finché non venne riprodotto nella forma di privilegio comune in una sezione del *Liber cancellariae* che – inizialmente allestita tra il 1215 e il 1228, aggiornata durante il pontificato di Gregorio IX e ampliata nel 1244 mediante numerose formule riguardanti soprattutto gli Ordini mendicanti – riportava i diritti dei religiosi secondo quanto registrato nei privilegi pontifici⁴⁹.

3. Autodeterminazione e giustizia interna

La Regola latina – adattata probabilmente intorno alla metà del XII secolo nella lingua “ufficiale” dei Templari (la *langue d’oïl*) ma tutti i manoscritti che riportano l’adattamento in francese antico sono duecenteschi – avrebbe potuto essere modificata, oltre che dal pontefice e dal patriarca di Gerusalemme, solo dal capitolo generale dei Templari e, secondo una norma forse stilata tra il 1129 e il 1135, dal sommo maestro della milizia templare⁵⁰. Già quanto appena detto consente di notare che l’Ordine avrebbe potuto decidere in proprio come governarsi ed amministrarsi.

La possibilità di autodeterminazione era ancor meglio precisata nel privilegio *Omne datum optimum*. Qui sono infatti menzionate altre

ID., *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens. Mit Benutzung bisher ungedruckter Materialien*, Berlin 1888 (rist. Vaduz 1978) (<http://archive.org/details/entwicklungundu00prutgoog>), pp. 42-57, nonché ID., *Die geistlichen Ritterorden* cit., pp. 196-255; DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 109-20.

⁴⁸ Le critiche sono riassunte in PARTNER, *I Templari* cit., pp. 28-48; cfr. anche MENACHE, *The Templar Order* cit., pp. 5-10; DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 395-412.

⁴⁹ HIESTAND, *Papsturkunden* cit., pp. 72, 80-94; M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894 (rist. anast. Aalen 1959), p. XLIV; su questa raccolta cfr. quanto osserva G. MELVILLE, *Zum Recht der Religiösen im “Liber Extra”*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 87 (2001), pp. 165-90.

⁵⁰ CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit., p. 141.

norme, definite «consuetudini comunemente istituite dal maestro e dai frati», una legislazione interna che nessun religioso o laico avrebbe potuto ignorare e che solo al gran maestro dell'Ordine era consentito di *immutare* dietro consenso della *sanior pars* del capitolo. Il passo è talmente rilevante che conviene riportarlo:

Porro consuetudines ad vestre religionis et officii observantiam a magistro et fratribus communiter institutas nulli ecclesiastice secularive persone infringere uel minuere sit licitum. Eadem quoque consuetudines a vobis aliquanto temporis observatas et scripto firmatas non nisi ab eo, qui magister est, consentiente tamen saniori parte capituli, liceat immutari⁵¹. [238]

Sono in questione i *Retrais* in francese, norme che presso altri Ordini, congregazioni e monasteri venivano detti pure statuti o costituzioni e che per i Templari sono definite anche “capoversi”, “statuti gerarchici”, “costumieri” e così via, a causa del tenore vario e delle diverse materie di cui si occupano; non sappiamo se e quante di tali «consuetudini» fossero già scritte nel 1139, ma certamente vennero ritoccate e aggiornate anche durante il Duecento⁵².

I testi normativi templari – inclusi quelli di genere liturgico, in particolare gli elenchi delle festività e dei digiuni da seguire nell'Ordine⁵³ – sono complessivamente tramandati in tredici manoscritti. Questi sono tutti giunti fino a noi, tranne uno già conservato a Digione che, ora trafugato, è però possibile leggere in una trascrizione realizzata in precedenza. A questi codici, alcuni dei quali compositi e quasi tutti mi-

⁵¹ HIESTAND, *Papsturkunden* cit., p. 97.

⁵² Sui *Retrais*, cfr. ora J. SARNOWSKY, *Die Statuten der geistlichen Ritterorden*, in *Von der Ordnung zur Norm. Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, a cura di G. DROSSBACH, Paderborn etc. 2010, pp. 255-64: pp. 257-9, con ulteriori indicazioni; i *Retrais* sono editi in HENRI DE CURZON, *La Règle du Temple*, Paris 1886 (<http://archive.org/download/largleduhenride00tempuoft/largleduhenride00tempuoft.pdf>), pp. 75-350 (ma cfr. anche sopra, nota 32); sono reperibili in traduzione anche in altre lingue contemporanee; DEMURGER, *I Templari* cit., p. 597, ne elenca alcune; una traduzione italiana è offerta da *I Templari. La regola e gli statuti dell'Ordine*, a cura di J.V. MOLLE, Genova 1995.

⁵³ Cfr. HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., pp. 71-74, nn. 74-76; CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit., pp. 160-5.

scellanei, ad eccezione di un manoscritto di Praga individuato da Simonetta Cerrini che riporta la sola Regola latina, se ne potrebbero aggiungere altri sulla base di menzioni della Regola o dei *Retrais* desumibili da inventari di biblioteche medievali o in documenti d'archivio⁵⁴. Sommando manoscritti esistenti e perduti si arriva ad un numero che si aggira intorno alla trentina – anche se ottenuto per difetto, un numero non altissimo per un Ordine diffuso in tutta la *Christianitas* medievale, inclusa la Terrasanta – complessivamente, ma certo è che nessuno di tali manoscritti può essere messo in relazione con supposti statuti “segreti” dell’Ordine, la cui esistenza, dopo essere stata sostenuta nel corso dei processi trecenteschi contro i Templari e, a livello erudito, nel 1877 da Friedrich Merzdorf, è stata sfatata da Hans Prutz due anni dopo⁵⁵.

I *Retrais* contenevano anche il codice potremmo dire “penale” dei Templari, il quale integrava disposizioni già presenti nella Regola. La giustizia templare è giustizia interna. Si tratta di una “giustizia della casa”. Alcune notazioni generali possono servire a intuirne almeno grosso modo il funzionamento: gli stessi capitoli generali, provinciali e finanche quelli locali, i quali erano tenuti in ogni commenda con cadenza settimanale e perciò erano detti anche “ebdomadari”, fungevano da riunioni disciplinari per le trasgressioni alla Regola; i singoli frati

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 137-9, 162; K.V. SINCLAIR, *La traduction française de la Règle du Temple: le manuscrit de Baltimore, sa chanson à refrain et le relevé de cinq exemplaires perdus*, in *Studia monastica*, 39 (1997), pp. 177-94: pp. 191-3.

⁵⁵ TH. MERZDORF, *Die Geheimstatuten des Ordens der Tempelherren, nach der Abschrift eines vorgeblich im Vatikanischen Archive befindlichen Manuscriptes zum ersten Male in der lateinischen Urschrift und in deutscher Übersetzung herausgegeben*, Halle 1877; H. PRUTZ, *Geheimlehre und Geheimstatuten des Tempelherrenordens. Eine kritische Untersuchung*, Berlin 1879; cfr. HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., pp. XIV-XV; DEMURGER, *I Templari* cit., p. 107, con ulteriori riferimenti; B.-U. HERGEMÖLLER, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf 1996, pp. 373-80. Anche la riservatezza templare in relazione ai suoi testi normativi – Regola e *Retrais*, una riservatezza peraltro riscontrabile anche in altri Ordini religiosi – contribuì ad alimentare l'idea dell'esistenza di statuti “segreti”, come fu messo ben in luce già da HENRI DE CURZON, *La Règle*, pp. VI-VII, XXVII, con citazione dei passi in questione; tale riservatezza è talvolta proiettata anche ai primi tempi dell’Ordine, avvalendosi delle testimonianze processuali trecentesche, come avviene ad esempio in TOMMASI, *Pauperes commilitones Christi* cit., p. 463.

avrebbero dovuto confessare pubblicamente le loro colpe e avrebbero potuto essere accusati anche dai confratelli; qualora si fosse trattato di mancanze non previste dai regolamenti o i confratelli non si fossero accordati sulla pena da impartire, il [239] colpevole doveva essere rinviato al giudizio di un superiore; casi particolarmente problematici passavano ai livelli superiori e potevano giungere fino ai pontefici⁵⁶. Era tra l'altro previsto che un templare non dovesse riprendere un confratello in presenza di qualcuno che non facesse parte dell'Ordine, mentre un sistema di particolari garanzie tutelava i frati da testimonianze sia interne sia esterne⁵⁷.

A parte situazioni di particolare urgenza o in presenza di permessi particolari, i Templari potevano confessarsi unicamente presso cappellani dell'Ordine, i quali secondo i *Retrais* ottenevano direttamente dal papa «un potere di assoluzione maggiore di quello di un arcivescovo»⁵⁸. Ulteriori precisazioni al riguardo dei sacerdoti templari, la cui autonomia rispetto ai responsabili delle circoscrizioni diocesane era stata messa a punto da Alessandro III, furono condotte da Onorio III nel 1223, mentre la loro esclusiva capacità di assolvere i membri dell'Ordine risultò confermata da Gregorio IX nel 1238, il quale prevede che, in caso di prigionia, i Templari potessero confessarsi dai Frati Minori⁵⁹. Un ampliamento degno di nota fu nel 1260 l'estensione della facoltà dei chierici templari di assolvere non solo i membri dell'Ordine ma anche quelli della loro *familia*⁶⁰.

Un cappellano non poteva impartire l'assoluzione e, di conseguenza, stabilire le penitenze per comportamenti colpevoli “esterni” o di particolare gravità quali, ad esempio, l'uccisione di un cristiano o di una cristiana, il ferimento a morte di un confratello o l'aggressione ai danni di un membro d'un altro Ordine militare o comunque di un sacerdote: si trattava di casi che – comportando la cacciata dall'Ordine, come avveniva pure per comportamenti di tipo “simoniaco” – consegnavano *ipso facto* i colpevoli alla giustizia esterna, ecclesiastica e/o laica⁶¹. Come

⁵⁶ DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 184-7.

⁵⁷ HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., pp. 220 n. 398, 224 ss.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. XXII, 165 n. 269.

⁵⁹ Cfr. PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden* cit., p. 238; PRUTZ, *Entwicklung* cit., pp. 46 s.

⁶⁰ Cfr. PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden* cit., p. 275 n. 160; PRUTZ, *Entwicklung* cit., p. 48.

⁶¹ *Ibid.*; cfr. anche più avanti, pp. 246 e 247 con n. 72.

in genere succedeva per i religiosi esenti, problemi di rapporto con la giustizia episcopale e con quella secolare si verificavano in linea di massima per questioni di rilevantissima importanza e per delitti palesi che avevano pesanti ripercussioni al di fuori dell'Ordine, soprattutto dopo che del reo era stata appunto decisa l'espulsione⁶².

4. «Che si rifuggano i baci di ogni donna»

Anche nel privilegio *Omne datum optimum* si ricorda l'obbligatorietà dei tre voti – castità, povertà e obbedienza – cui era soggetto chiunque volesse professare la vita religiosa:

Presenti quoque decreto sanctimus, ut vita religiosa, que in vestra domo est divina inspirante gratia instituta, ibidem inviolabiliter observetur et fratres inibi omnipotenti Domino servientes caste et sine proprio vivant et professionem suam dictis et [240] moribus comprobantes magistro suo, aut quibus ipse preceperit, in omnibus et per omnia subiecti et obedientes existant⁶³.

La castità, che a noi in questa sede più interessa in ragione del tenore dei graffiti cornetani, era ovviamente menzionata – oltre che nelle formule di professione in latino e in lingua d'oïl⁶⁴ – anche nella Regola: ad essa si accenna nei capitoli relativi ai *vestimenta* dei frati, agli *otiosa verba* da evitare e ai *fratres coniugati* che non dovevano vivere nello stesso edificio «con i frati che promettono a Dio la castità»⁶⁵. «Che si rifuggano i baci di ogni donna», sia essa vergine, madre, sorella, zia o altro, si dice nella regola latina e altrettanto si afferma con qualche variazione terminologica nella versione in lingua d'oïl, ove il capitolo in questione si intitola «Que il n'aient familiarité de femmes»⁶⁶. Pure allorché

⁶² Alcuni esempi in DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 186 s.

⁶³ HIESTAND, *Papsturkunden* cit., p. 97.

⁶⁴ HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., p. 167: «Et dehinc promitto obedientiam Deo et huic domui, et sine proprio vivere, et castitatem tenere secundum preceptum domini pape, et conversationem fratrum domus milicie Christi firmiter tenere»; cfr. *ibid.*, p. 344 n. 675.

⁶⁵ *Ibid.*, rispettivamente pp. 27 s. n. 17, 52 s. n. 49, 68 n. 69.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 69 s. n. 71; CERRINI, *La rivoluzione dei Templari* cit., vi intravede l'influsso di Bernardo di Clairvaux, più che della Regola benedettina; *ibid.*, p. 136:

si esprime il divieto di accogliere *sorores* – ma nel prosiegua vi furono comunque “suore” del Tempio: questo articolo della Regola fu disatteso⁶⁷ – si ricorda quanto fosse pericolosa la compagnia delle donne:

Sorores quidem amplius periculosum est coadunare, quia antiquus hostis femineo consorcio complures expulit a recto tramite Paradisi⁶⁸.

Dall'osservanza della castità erano esclusi gli *oblato* o *donati*, che pur condividendo la vita quotidiana templare non erano tenuti a pronunciare i tre voti, come pure tutti coloro che Alain Demurger ha efficacemente definito il «popolo templare» – ossia quella variegatissima famiglia di quanti «si uniscono o si sono uniti, in un modo o nell'altro, all'Ordine, alle sue buone opere e alle sue azioni» – e che gli hanno permesso di affermare: «Quando si crede che avendo contato i fratelli cavalieri si ottenga il numero dei Templari, si è ben lontani dal totale!»⁶⁹.

L'infrangimento di tale voto non comportava la cacciata dall'Ordine, ossia la pena maggiore costituita dalla “perdita della casa”, legata a nove colpe ritenute per così dire capitali dai Templari, tra le quali

«Lo stile di quest'ultimo capitolo non si ispira alla spiritualità di san Benedetto, ma ricorda piuttosto il carattere e i timori di san Bernardo» poiché quest'ultimo «nel suo *De laude* (12), benché in un altro contesto, aveva usato quasi lo stesso vocabolario»; l'abate di Clairvaux in questo suo scritto aveva tra l'altro contrapposto alla purezza templare la dissolutezza della cavalleria laica.

⁶⁷ Sulle donne nel Tempio, cfr. EAD., *Le “sorores Templi”*, in *Dizionario degli istituti di perfezione* cit., IX, coll. 896-8 e H. NICHOLSON, *Women in Templar and Hospitaller Commanderies*, in *La Commanderie, institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*. Colloque international (Sainte-Eulalie-de-Cernon, Octobre 2000), éd. A. LUTTRELL, L. PRESSOUYRE, Paris 2002 (Archéologie et histoire de l'art, 14), pp. 125-34, anche per ulteriore bibliografia; riassuntivamente, DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 129-32.

⁶⁸ HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., p. 69 n. 70; così reso in lingua d'oïl: «Perillouse chose est compaignie de feme, que le deable ancien par compaignie de feme a degeté pluïors dou droit sentier de paradis».

⁶⁹ DEMURGER, *I Templari* cit., rispettivamente pp. 121 e 141; per i frati o fratelli del Tempio (cavalieri e sergenti combattenti e non, laici; cappellani, chierici; *ibid.*, pp. 121-4), per gli associati a vario titolo all'Ordine (frati a termine, frati *ad succurrendum*, oblato talora pur detti “fratelli” o “confratelli”, appartenenti a confraternite in genere, servi; *ibid.*, pp. 125-9).

l'eresia, bensì una punizione minore⁷⁰. Consisteva nella privazione dell'abito per un anno e un giorno e la troviamo |241| menzionata nella prima redazione – raggruppata, parrebbe, verso il 1230⁷¹ – degli articoli e delle punizioni conventuali previste per trentuno colpe, fra le quali la quarta riguardava la “frequenziazione” delle donne. In genere, nel periodo in cui il frate veniva privato dell'abito, egli doveva essere assoggettato ad una disciplina particolare che obbligava anche al lavoro e a digiuni, ma nel caso un templare fosse entrato in contatto fisico con una donna, egli avrebbe dovuto essere pure incarcerato. Per maggior precisione e per ulteriori dettagli, lasciamo parlare i *Retrais*:

De frère qui est ataint de feme (...). La quarte chose est se frère estoit ataint de feme, quar nos tenons a ataint se frère entret en mauvais leu, ou en mauvaise maison, aveu- ques mauvaise feme soûl a sol, ou aveuques mauvaise compaignie; l'abit ne li puet demorer, et si le puet ommètre en fers. Et ne doit porter confanon haussant ne boule d'argent, ne estre en eslecion de Maistre; et ce a esté fait de pluisors⁷².

Del resto, il carcere era una punizione comunemente prevista – non dico applicata – per i religiosi e in genere per i chierici colti in flagrante fornicazione. Ciò è attestato da vari passi del *Decretum* di Graziano (1140) e anche, per via letteraria, ad esempio da quanto ci narra

⁷⁰ HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., pp. XXXIII s., XXX s., 153 s.

⁷¹ DEMURGER, *I Templari* cit., p. 105; cfr. anche HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., pp. XXIX s., 216 ss.

⁷² *Ibid.*, pp. 156 n. 236 e XXXI s. Dal tenore di tale statuto, anche il MÜNTER, *Statutenbuch* cit., p. 274, ritenne che esso fosse stato pubblicato «erst in späteren Zeiten»; *ibid.* paragoni con ulteriori Ordini militari; per raffronti cfr. anche I. STERNS, *Crime and Punishment among the Teutonic Knights*, in *Speculum*, 57 (1982), pp. 84-111. Fra le pene secondarie per contravvenzioni alla disciplina non previste dalla Regola vi era anche un numero di giorni di penitenza variabile, assegnate dal cappellano oltre che dal Capitolo (HENRI DE CURZON, *La Règle* cit., p. XXXIV). Nella redazione successiva dei *Retrais* – degli anni Sessanta del Duecento, sempre secondo il DEMURGER, *I Templari* cit., p. 105 – intervengono delle variazioni nelle colpe che comportano la perdita della casa, tra le quali è da segnalare – per quanto concerne gli abusi “sessuali” – la sodomia (HENRI DE CURZON, *La Règle*, pp. 227 ss. nn. 416 ss., in part. p. 229 n. 418).

nei suoi *Libri miraculorum* (1225-1226) Cesario di Heisterbach, famoso scrittore cistercense del primo quarto del Duecento⁷³.

5. «Non possono essere puniti in alcun modo»

Come si evince dal privilegio *Omne datum optimum* e come avveniva per altri “regolari” del XII e del XIII secolo, inclusi gli Ordini mendicanti, i Templari non potevano essere vincolati da fedeltà, omaggi e giuramenti sia feudali sia di altro genere⁷⁴. Non solo. Già lo si è detto ma è opportuno ribadirlo, la stessa [242] autodeterminazione templare comportava l'esonero dalla giurisdizione secolare e diocesana. Problematica, anzi scottante, era la questione rappresentata dall'esonero di coloro che a qualsivoglia titolo fossero affiliati o legati all'Ordine: in tutto il suo rilievo questa difficoltà venne presentata dal clero secolare al vaglio del concilio Lateranense III (1179) e fu trattata nell'ambito della 9ª costituzione, *Cum et plantare*, con la quale si volle dare soddisfazione ai prelati certo non solo di Terrasanta. In essa si afferma che, in ragione delle *fraternitates* che i Templari costituivano in varie località, il vigore dell'autorità episcopale – il «*robur auctoritatis episcopalis*» – risultava

⁷³ Per i passi del *Decreto*, cfr. cfr. C. 3 q. 2 c. 4; C. 27 q. 1 c. 15; D. 81 c. 10, 11; per la normativa sull'argomento, cfr. J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London 1987, pp. 251-4. Su Cesario torneremo anche nelle prossime pagine; egli è noto soprattutto per il suo *Dialogus miraculorum*, un'opera dall'imponente tradizione manoscritta e presente in numerosissime biblioteche medievali oltre che fonte d'ispirazione per i predicatori del Duecento e dei secoli a venire; cfr. introduttivamente K. LANGOSCH, *Caesarius von Heisterbach*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, I, Berlin-New York 1978, coll. 1152-68. Per il relativo passo dei *Libri miraculorum*, a differenza del *Dialogus* pervenutici solo frammentariamente, cfr. *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hrsg. v. A. HILKA, III, Bonn 1937 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 43), p. 175: «Contigit ut quidam religiosus et quedam religiosa ex nimia familiaritate in fornicatione deprehenderentur et in carcerem mitterentur».

⁷⁴ HIESTAND, *Papsturkunden* cit., p. 97: «Prohibemus autem et omnimodis interdiciamus, ut fidelitates, hominia sive iuramenta vel reliquas securitates, que a secularibus frequentantur, nulla ecclesiastica secularisve persona a magistro et fratribus eiusdem domus exigere audeat».

infiacchito, perché coloro che di tali “fraternità” facevano parte risultavano protetti «per l’ottenimento di alcuni privilegi» contro le sentenze pronunciate dai presuli⁷⁵.

In anni successivi ne parlano anche i giuristi, prima della pubblicazione del pilastro legislativo della Chiesa, il *Liber Extra* di Gregorio IX (1234). L’*Apparatus* alle prime tre compilazioni che costituiscono il sistema delle *Quinque compilationes antiquae* – è forse superfluo ricordare che sono in questione le raccolte di decretali sulle quali Raimondo di Peñafort lavorò per la realizzazione del *Liber Extra* – è tra le opere maggiormente significative di uno dei più importanti canonisti della prima metà del Duecento, Tancredi di Bologna (†1236 ca.), autore anche della *Compilatio quinta*, scritta dietro ingiunzione di Onorio III (1226): la redazione finale del suo Apparato fu pronta intorno al 1220 e fu conosciuta nelle scuole come *Glossa ordinaria*⁷⁶.

La costituzione *Cum et plantare* del III Concilio Lateranense era stata accolta nella *Compilatio prima* di Bernardo di Pavia e Tancredi si soffermò proprio sull’espressione «*robur auctoritatis episcopalis*» nel suo *Apparatus*, facendo intendere che – potremmo così parafrasare il testo – opportunamente alcuni dicevano che i Templari non potevano essere perseguiti in alcun modo, in quanto a poterlo fare era solo il vescovo di Roma: lo comprovava il fatto che, benché questi fossero talora colpevoli ed il papa lo sapesse, tuttavia egli stesso affermava che non dovevano essere puniti. Ecco il passo:

Alii dicunt quod nullo modo potest eos punire, nam papa istud reservavit sibi quod sic probatur: nonne papa scit quod Templarii

⁷⁵ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. ALBERIGO etc., Bologna 1996, p. 216: «Occasione quoque fraternitatum, quas in pluribus locis faciunt, robur episcopalis auctoritatis enervant, dum contra eorum sententiam sub aliquorum privilegiorum obtentu munire cunctos intendunt, qui ad eorum fraternitatem volunt accedere et se conferre». Su questa costituzione cfr. SCHREIBER, *Kurie und Kloster* cit., II, pp. 116, 354; ad essa accenna DEMURGER, *I Templari* cit., p. 117, intendendola però solo in riferimento ai «vescovi della Terra Santa».

⁷⁶ Sommariamente, per Tancredi, cfr. K. BORCHARDT, s.v. *T. (Tancredus) v. Bologna*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, München 1996-1997, col. 458; sulle opere, con indicazione dei relativi manoscritti, cfr. <http://faculty.cua.edu/pennington/1140a-z.htm#Tancred>.

in aliena provincia semper sunt, utique et scit quod delinquant, et tamen dicit quod non puniuntur, ut infra eodem, *Sane*⁷⁷. |243|

La *familia* per così dire “spirituale” degli affiliati templari era suscettibile di ampliarsi in modo davvero considerevole e i componenti di essa si avvalevano dei privilegi concessi all’Ordine dai pontefici, come avveniva anche per gli Ospedalieri e per altri Ordini non militari, quali i Cistercensi e, nel Duecento, gli Ordini mendicanti. Come rimarcò Georg Schreiber, nella loro impetuosa forza espansiva in Occidente, proprio gli Ordini militari ampliarono il concetto di “converso”⁷⁸. Le case templari garantivano immunità pure dalla giurisdizione secolare: secondo Hans Prutz, si sviluppò piuttosto precocemente l’idea che del diritto d’asilo potessero fruire, oltre che i *conversi* e i *donati* o comunque i componenti delle confraternite templari, pure quanti erano collegati in modo blando all’Ordine per mezzo dell’annuale corresponsione di

⁷⁷ Cfr. 1 Comp. 5.28.3. Il passo di Tancredi è citato da BRUNDAGE, *Law cit.*, p. 403 n. 415, dal manoscritto di Córdoba, Bibl. del Cabildo, 10, ff. 1ra-94vb, 88r. *Sane* rinviava ad una decisione di Alessandro III inerente all’interdetto e alla scomunica: cfr. PH. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae 1885-1888² (rist. anast. Graz 1956), n. 13745: «Episcopis, archidiaconis et ecclesiarum prelati per Galliam constitutis scribit, ne fratres Hospitalis Hierosolymitani aut ecclesias eorum interdicant vel excommunicent» e 1 Comp. 5.28.8; cfr. *Quinque compilationes antiquae*, ed. E.A. FRIEDBERG, Leipzig 1882 (rist. anast. Graz 1956), pp. XXXI (tab.), 193 (= *Collectio Lipsiensis*, XIII.5). Il suddetto brano di Tancredi è utilizzato da BRUNDAGE (cfr. sopra) per significare l’impunità dei Templari nei riguardi dell’infrangimento del voto di castità! Tale fraintendimento è stato probabilmente indotto dalle tavole che corredano l’edizione di FRIEDBERG delle *Quinque compilationes antiquae* cit. (pp. XXXI, 189), ove a proposito di 1 Comp. 5.28.3 si rinvia alla cost. 11^a dell’edizione del Mansi delle costituzioni del Lateranense III, il cui titolo così recita: «Ne clerici in sacris ordinibus constituti focarias habeant» (cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae-Venetiis 1759-1798, XXII, pp. 212 e 224 s., nonché *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., pp. 217 s.). Il decreto *Cum et plantare* fu poi accolto nel *Liber Extra* (X 5.33.3), ma Raimondo di Peñafort lasciò cadere il passo che a noi interessa, recante l’espressione *robur auctoritas episcopalis* («Occasione – se conferre»).

⁷⁸ SCHREIBER, *Kurie und Kloster* cit., II, p. 116.

somme peraltro modeste, in genere servitori, e persino coloro che utilizzavano i mulini dei Templari per la macinatura di cereali o i loro forni per cuocere il pane⁷⁹.

Da un punto di vista ecclesiastico tale ampliamento implicava non solo problemi connessi a interdetti, scomuniche, predicazione, sepolture, ma anche altri, di genere “disciplinare”. Negli anni Ottanta del XII secolo Urbano III vietò ad esempio ai prelati di obbligare alla penitenza persone «facenti parte» dell’Ordine degli Ospedalieri che si fossero rese colpevoli di adulterio, come pure di altri crimini⁸⁰. Nel 1207 un intervento di Innocenzo III riguardante i Templari *citra mare*, ossia d’Occidente, fu indotto dalle lamentele di vescovi e arcivescovi, ai quali la cancelleria apostolica aveva del resto indirizzato numerosi documenti in appoggio dell’Ordine negli anni a cavaliere tra XII e XIII secolo⁸¹: il pontefice fu costretto a pronunciarsi e a minacciare la revoca dei privilegi concessi qualora i Templari avessero continuato ad abusare di essi⁸². A parte gli eccessi riguardanti le attività pastorali dei sacerdoti dell’Ordine in territori soggetti all’interdetto e «altre nefandezze» – sulle quali il papa ritenne preferibile tacere⁸³ –, fece nuovamente capolino il problema delle *fraternitates*, delle quali, ribadisce il pontefice, [244] si poteva entrare a far parte con modiche somme, versando «due o tre denari ogni anno», e aggirare così le sanzioni canoniche disposte dai prelati per chi si fosse reso colpevole di crimini quali l’usura e, ciò che ora ci riguarda più da vicino, l’adulterio.

⁷⁹ Cfr. PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden* cit., pp. 207 s.

⁸⁰ *Querela dilectorum filiorum* (a. 1186/1187; JAFFÉ, *Regesta* cit., n. 15544); J. DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire général de l’Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem (1100-1310)*, I: 1100-1200; II: 1201-1260, Paris 1894-1906, I, p. 497: «homines eorum, quos adulterio vel alio crimine deprehenditis irretitos»; cfr. PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden* cit., p. 174.

⁸¹ Cfr. esemplificativamente il seppur parziale elenco dei documenti innocenziani in PRUTZ, *Entwicklung* cit., pp. 264-7.

⁸² *Fratrum et coepiscoporum* (13.9.1207; A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berolini 1874-1875 [rist. anast. Graz 1957], n. 3175); PL 215, col. 1218; cfr. anche PRUTZ, *Entwicklung* cit., p. 111; ID., *Die geistlichen Ritterorden* cit., pp. 233 s.; DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 385 s.

⁸³ Tralascio di soffermarmi su un accenno a presunte dottrine diaboliche, che nel prosieguo avrebbe offerto appigli per fondare le accuse rivolte ai Templari (cfr. PARTNER, *I Templari* cit., pp. 34 s., 47 nota 6).

Agli inizi del suo pontificato Gregorio IX confermò un documento di Innocenzo III in favore dei beni e delle persone appartenenti alla *familia* templare, ma nel contempo ammonì i frati a non accordare la loro protezione a criminali o «a uomini dalle cattive abitudini»⁸⁴. Nella temperie avversa agli Ordini religiosi inaugurata dalla contesa tra Mendicanti e clero secolare, per accontentare almeno da questo punto di vista i prelati francesi, Alessandro IV prese posizione nel 1256 contro i privilegi degli affiliati ai Templari e, pure, agli Ospedalieri: lamentando di nuovo che i due Ordini militari eccedevano nell'uso dei privilegi a vantaggio dei loro *hospites*, collocò espressamente questi ultimi sotto la giurisdizione dei loro prelati per i crimini commessi, incluso l'adulterio⁸⁵. L'autonomia dell'Ordine era cresciuta a tal punto che durante il pontificato di Urbano IV si ebbero episodi di conclamata disobbedienza anche nei riguardi di Roma, come si apprende da un documento di Cle-

⁸⁴ A questo documento, probabilmente censito nella collezione del marchese d'Albon (Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. lat. III 25), fa riferimento DEMURGER, *I Templari* cit., pp. 114, 531 n. 22; non sono riuscito a vedere P. VIAL, *Libertés et pouvoir: la protection des personnes et des biens de l'ordre du Temple*, in *Les libertés au Moyen Âge*. Festival d'histoire de Montbrison (1-5 ottobre 1986), Montbrison 1987, pp. 395-402.

⁸⁵ DEMURGER, *I Templari* cit., non accenna a tale documento, non censito in POTTHAST, *Regesta* cit.; perciò lo riproduco almeno in parte; cfr. *Licet regularis ordinis* (26.3.1256); DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire* cit., II, pp. 811 s., n. 2805: «Sane intelleximus quod Templarii et Hospitalarii et alii religiosi, privilegio exemptionis gaudentes, de regno Francie, hospites suos, qui dati eorum ordini seu oblato dicuntur vel qui aliquem censum etiam modicum eis solvunt, per se ac conservatores sibi a sede apostolica deputatos, privilegiorum suorum pretextu defendunt, ne ii, cum delinquant, a suis ordinariis ecclesiasticis sicut alii laici pro furtis videlicet, adulteriis et aliis criminibus, quorum ad ordinarios ipsos spectat correctio, puniantur. (...) Volentes itaque talium presumptionibus, congruis (...) remediis obviare (...), statuimus quod huiusmodi hospites vel homines, qui dati vel oblato dicuntur, vel qui prefatis exemptis aliquem censum solvunt, si non se eisdem exemptis omnino reddiderint sed in proprietatibus suis omnimode duxerint remanendum, propter hoc ab episcoporum suorum sententia nullatenus eximantur, sed potestatem suam in eos ipsi episcopi sicut in alios parrochianos suos exerceant, cum pro suis fuerint excessibus corrigendi»; cfr. anche PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden* cit., pp. 174 s.

mente IV del 1265, nel quale il pontefice, dopo aver accennato a tali episodi, intimò al maestro del Tempio di non sollecitare troppo la pazienza della Chiesa⁸⁶. Comunque, la minaccia di revocare i privilegi non trovò mai realizzazione. Bonifacio VIII, nello stesso anno 1300 nel quale limitò fortemente i diritti dei Mendicanti, confermò senza mezzi termini l'esenzione templare: inevitabilmente si concretizzò con la soppressione dei Templari decisa da Clemente V, perché certamente, con la scomparsa dell'Ordine, venne meno la protezione apostolica e tramontarono anche tutti i suoi privilegi⁸⁷. |245|

6. «Questa cripta è del frate maestro Giovanni»

Sulla base della datazione paleografica, allorché furono scritti i nostri graffiti era in carica il quindicesimo Gran Maestro, Pietro *de Monteacuto*, già superiore di Provenza e «in partibus Hispaniae»; iniziò il suo mandato nel 1219 e passò a miglior vita il 28 gennaio forse del 1232, perché per questo anno ricorre per la prima volta la menzione del suo successore, Ermanno de Pierregort, attestato fino al 17 ottobre 1244⁸⁸. Le case templari in Italia centrale si trovavano in fase di crescita, in particolare quelle ubicate nel Patrimonio di S. Pietro in Tuscia a partire dal pontificato di Innocenzo III: questo papa, dopo essersi avvalso della collaborazione di Filippo di Svevia per riguadagnare la Tuscia, sostò a partire dalla fine di maggio, nell'estate e nell'autunno del 1207 a Viterbo,

⁸⁶ PRUTZ, *Entwicklung* cit., p. 280; PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden* cit., pp. 235 s.; PARTNER, *I Templari* cit., p. 35; DEMURGER, *I Templari* cit., p. 386. Cfr. É. JORDAN, *Les registres de Clément IV (1265- 1268). Recueil des bulles de ce pape, publiées et analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*, Paris 1893-1945 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série), pp. 326 s., n. 836; non sempre inappuntabili le informazioni in VIAL, *La papauté* cit., p. 179.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 179-180; DEMURGER, *I Templari* cit., p. 386. Sui privilegi per i Mendicanti cfr. ora R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali fra Due e Trecento. Con l'edizione del "Liber privilegiorum" della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49)*, Padova 2013 (Centro Studi Antoniani. Fonti e studi francescani, 16. Fonti).

⁸⁸ M.L. BULST-THIELE, "Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri". *Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19-1314*, Göttingen 1972 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, 86), pp. 170-88.

Montefiascone, Toscanella e anche, per più giorni durante il mese di ottobre e di novembre, nella stessa Corneto⁸⁹.

«Gran precettore di tutte le *domus* costruite in *Italia*» era un tal Giovanni che nel 1218 risulta essere responsabile dei Templari di Roma, Tuscia e Sardegna, al quale – secondo Fulvio Bramato⁹⁰ – subentrò un certo Alberto nel 1236. Giovanni era certamente ancora in carica nel 1222 quando, con l'esatta qualifica di «dominus frater Johannes Lunbardus domorum militie templi in Ytalia preceptor sive secundum vocabula Lonbardorum magister», nominò suo nunzio e procuratore un tal Jacopo *de Mellacio*⁹¹. Con ogni probabilità, il «signor frate Giovanni lombardo precettore delle case della Milizia del Tempio in Italia o, come dicono i lombardi, maestro di queste» è proprio il personaggio menzionato nel graffito recante la scritta «questa cripta è del frate maestro

⁸⁹ Cfr. POTTHAST, *Regesta* cit., I, pp. 265 ss., in particolare nn. 3202-15; è sufficiente sfogliare la ben nota opera di D. WALEY, *The Papal State in the Thirteenth Century*, London 1961, per constatare l'interesse della Chiesa di Roma per Corneto (cfr. *ibid.*, pp. 15, 25, 51, 83 n. 2, 84, 92, 113, 142, 161, 207 n. 3, 215, 245 n. 1, 270). Su Innocenzo III e l'insediamento templare di Corneto cfr. il contributo di G. ROMALLI [nel volume in cui originariamente è stato pubblicato questo saggio]. Indicazioni sul Lazio meridionale in C. CIAMMARUCONI, *L'Ordine templare nel Lazio meridionale. Analisi di una strategia insediativa*, in *L'Ordine templare nel Lazio meridionale. Atti del convegno* (Sabaudio, 21 ottobre 2000), a cura di ID., Casamari, 2003 (Bibliotheca Casaemariensis, 7), pp. 45-101, in part. pp. 71-5, con ulteriori indicazioni bibliografiche; molto in generale, cfr. K. TOOMASPOEG, *Patrimoine de saint Pierre*, in *Prier et combattre* cit., pp. 692 s.

⁹⁰ BRAMATO, *Storia* cit., I, pp. 84, 89 con n. 95, 105; cfr. anche pp. 157 n. 16, 159 n. 24.

⁹¹ Cfr. il documento rogato a Vercelli il 15 settembre 1222 (ad esso si accenna anche *ibid.*): è pubblicato integralmente in L. AVONTO, *I Templari in Piemonte. Ricerche e studi per una storia dell'Ordine del Tempio in Italia*, Vercelli 1982, pp. 151 s.; *ibid.*, p. 151, la qualifica; non è detto che – come talora succede di leggere – “lombardo” indichi necessariamente una provenienza per l'appunto lombarda o, tanto meno, un cognome; in una prospettiva templare, ossia per un Ordine gravitante, Terrasanta a parte, verso l'Occitania, con tale aggettivo si intendevano i territori al di là delle Alpi, la parte settentrionale della penisola italica appunto.

Giovanni»⁹². L'autore del graffito la incise sullo strato argilloso della parete, rinviando così alla maggiore autorità della circoscrizione "italica" settentrionale cui apparteneva la *domus* di Corneto, anche perché già negli anni di Innocenzo III esisteva un responsabile di rango inferiore del Tempio in Tuscia, come si apprende da una lettera di questo pontefice all'arcivescovo di Pisa⁹³. [246]

Tale dato di fatto non può essere inficiato né dall'inevitabilmente aleatoria prosopografia di Giovanni né da eventuali, e peraltro lievi, oscillazioni cronologiche possibili, inerenti agli anni di incisione del graffito: a quest'ultimo proposito, la datazione paleografica concorda infatti con il periodo in cui il nostro "precettore" o "maestro" rivestì la sua funzione. Per di più, affermare che il graffito – con buona pace dell'eventuale durata della sua carica e dell'impossibilità o meno di una rilegibilità – poté essere scritto intorno al 1222 o, se un po' di più ci si vuole arrischiare, tra il 1218 e il 1236 poco influisce sulla sostanzialità del rinvio al più alto responsabile templare nord italico.

Tra i graffiti rinvenuti a Corneto «hec critta fratris Iohannis magistri» è fuor di dubbio quello principale, non solo perché è l'unico in lingua latina, con una scrittura che manifesta una maggiore accuratezza, ma anche per la sua posizione, ubicato com'è al centro della parete di fondo della cripta e in corrispondenza della grande croce scolpita e del vessillo⁹⁴. Il rinvio al più alto responsabile templare nord italico presente nel graffito rimarcava che la cripta era una pertinenza dell'Ordine non per questioni di mero possesso, ma per registrare che tale luogo era svincolato da qualsiasi altra giurisdizione laica ed ecclesiastica. In ragione di

⁹² Cfr. il contributo di C. TEDESCHI in questo volume [nel volume in cui originariamente è stato pubblicato questo saggio], a p. 88: «hec critta fratris Iohannis magistri».

⁹³ POTTHAST, *Regesta* cit., n. 1147 (17.10.1200); cfr. PL 214, coll. 879 s.: «Censum autem Sardiniae, quem nobis disposuisti transmittere, nec non et obsequium honorabile quod nobis, per tuas litteras promisisti, dilecto filio, frati Al... (sic) magistro domorum Templi in Tuscia, transmittendum nobis, sub testimonio litterarum tuarum poteris assignare»; vi accenna anche BRAMATO, *Storia* cit., I, p. 164. Il documento era copiato in un purtroppo perduto registro innocenziano; siamo perciò costretti ad accontentarci.

⁹⁴ Cfr. i contributi di C. TEDESCHI, G. CURZI, V. FORMENTIN [nel volume in cui originariamente è stato pubblicato questo saggio].

quanto si è detto fino a questo momento, «non possono essere puniti in alcun modo»: sia i frati sia gli uomini sia le donne che nella cripta furono attori e attrici godevano di uno *status* giuridico particolare, o per ragioni di autodeterminazione e giustizia interna o in quanto non perseguibili perché si riteneva partecipassero dei privilegi templari.

Ad integrazione, è possibile annotare altro. Oggi nella Tomba Bartoccini è possibile accedere facilmente, ma non altrettanto succedeva nel Duecento, quando si era costretti a percorrere carponi un cunicolo, come dovettero fare i nostri personaggi d'“area templare” ogni qualvolta ritennero opportuno di recarvisi, anche muniti di quanto loro abbisognava per illuminare la buia *critta* del maestro Giovanni. Tanto i graffiti, incluso il principale che può essere inteso quale baluardo monitorio che indirettamente rimarcava l'esenzione, quanto gli atti sessuali ai quali essi fanno esplicito riferimento – e anche quanto d'altro a noi aggrada immaginare sia avvenuto nella bella cripta, il «bel horrore»⁹⁵ – non avevano nulla a che fare con l'ambito “pubblico”, una dimensione che avrebbe giuridicamente implicato una presa in considerazione o perfino la possibilità di un giudizio da parte delle preposte autorità medievali: volontà di proteggersi, si potrebbe dire.

Volontà di proteggersi? Ammesso che così sia, resta da dire da cosa e perché: tenteremo di rispondere a questo duplice interrogativo, evocando in modo generalissimo i probabili contesti all'interno dei quali alcuni malevoli contemporanei dei nostri “Templari” avrebbero potuto interpretare i loro atti, qualora ne fossero venuti a conoscenza. Però, è prima opportuno aggiungere alcune considerazioni. [247]

«Vincenzo iurà questa grota»⁹⁶. Forse che a uno degli attori venne richiesto di non rivelare nulla di quanto avveniva nella cripta e di giurare a tal proposito? Forse sì, forse no, perché il laconico graffito non dice perché Vincenzo giurò. Giurare *di tacere* è inferenza indebita, la quale rischia di strizzare l'occhio ad una sottesa e magari già colpevolizzata “segretezza” che evoca un qualcosa di illecito. Meglio evitare allora che il pensiero corra verso presunti segreti e tornare ad affermare

⁹⁵ «Ranerius / ic foteo, bel / horrore»; per l'interpretazione del testo e per gli altri graffiti di genere sessuale presenti nella cripta, si veda in questo volume il contributo di C. TEDESCHI [nel volume in cui originariamente è stato pubblicato questo saggio].

⁹⁶ *Ibid.*, p. 40.

che la cripta fu teatro di atti “esenti” in quanto sottoposti alla giurisdizione templare e non palesi perché avvenuti in un luogo non di pubblico dominio, “privato” diremmo oggi⁹⁷.

Non ci è dato di conoscere con esattezza lo *status* dei personaggi d’area templare attivi nella cripta: *fratres* propriamente facenti parte dell’Ordine, oppure solo mediatamente appartenenti ad esso? È possibile escludere che, fra loro, vi fosse anche un chierico? A che titolo le donne menzionate nei graffiti erano in rapporto con i Templari? Queste, come tutte le altre domande che desiderassimo formulare, sono destinate a restare senza risposta. Nemmeno è dato di sapere quale valenza essi attribuissero ai loro atti nella tomba reimpiegata e scelta perché, tra molte, la più suscettibile d’essere trasformata in una cripta ad altissima densità simbolica templare: una *grotta* sacralizzata – un termine in traducibile con “grotta”, la cui attuale valenza semantica rinvia per lo più a cavità naturali – da serie alfabetiche, segni e disegni che la rendevano indubbiamente uno spazio rituale o para-rituale, se si preferisce evitare fusioni e confusioni con la matrice cattolica⁹⁸.

⁹⁷ Tutti lo sanno: segretario deriva da *secretarius*, che aveva il senso – a parte altre accezioni meno ricorrenti – di intimo, personale consigliere o scriba confidenziale; nel Duecento sia il sostantivo sia l’aggettivo latini non implicavano un’accezione negativa, della quale è per lo più impregnato attualmente la parola “segreto”: per i secoli centrali dell’età medievale, si pensi all’espressione *secretum solitudinis* in riferimento alla pratica mistica, contemplativa e di preghiera, anche nel senso di intima – o solitaria, cfr. ad esempio O. SCHMUCKI, «*Secretum solitudinis*». *De circumstantiis externis orandi penes sanctum Franciscum Assisiensem*, in *Collectanea Franciscana*, 39 (1969), pp. 5-58 – nonché, sempre a titolo d’esempio, alla distinzione utilizzata nei *Commentaria* del cardinal Ostiense tra devozione *publica* e devozione *secreta* per far intendere che gli effetti delle canonizzazioni papali riguardavano l’ambito della pubblica devozione; cfr. R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella “Christianitas” (1198-1302)*, Assisi 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 11), p. 120.

⁹⁸ Cfr. i contributi di C. TEDESCHI e G. CURZI [nel volume in cui originariamente è stato pubblicato questo saggio].

7. «Puzza più di mille cadaveri»

Questioni di pubblico e privato o, si potrebbe anche dire, di *fama* e gradi di notorietà⁹⁹. Alla teoria giuridica della *fama*, al cui centro stava un preciso concetto di “pubblico”, corrispondeva un capitolo della casuistica dei peccati nella teologia morale il quale, all'interno della rubrica «de scandalo», trattava il problema di come, quanto e se la notorietà rendesse il peccato più grave. Evitare lo scandalo è – direbbe Peter von Moos¹⁰⁰ – un precetto metamorale *sui generis*. In relazione al concubinato di un sacerdote, così ad esempio argomentò Raimondo di Peñafort negli anni in cui grosso modo vennero scritti i graffiti. Tale peccato poteva [248] essere «notorium iuris» o «notorium facti». Nel primo caso, il sacerdote era già stato giudicato e i sacramenti da lui impartiti dovevano essere evitati. Nel secondo, era da investigare il grado di notorietà: qualora fosse stato «publicum ex evidentialia», di evidenza pubblica, non sarebbe stato possibile contraddirlo, sarebbe stato consimile ad un giudizio, ma se si fosse trattato di un fatto «publicum ex fama tantum», pubblico per sola *fama*, sarebbe stata necessaria una formale accusa per parlare di colpevolezza, poiché ci si atteneva al principio «dove non vi è accusatore non vi è nemmeno un giudice»¹⁰¹.

Nella prassi questa teoria implicava un trattamento particolare delle colpe non palesi – il principio «ecclesia de occultis non iudicat» fu seguito da Innocenzo III al IV concilio Lateranense (1215) per impiantare il nuovo sistema inquisitorio – o meglio un non-trattamento, che si rifletteva anche in un detto inerente alla morale dei chierici divenuto

⁹⁹ Cfr. l'indagine lessicale di P. VON MOOS, “Öffentlich” und “Privat” im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung, Heidelberg 2004 (Schriften der Philosophisch- historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 33), da integrare con P. VON MOOS, *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus*, in *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, hrsg. v. G. MELVILLE, P. VON MOOS, Köln 1998 (Norm und Struktur, 19), pp. 3-83.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 41-3 per tutto questo e per gli opportuni riferimenti.

proverbiale: «si non caste, tamen caute»¹⁰². Sia i pontefici sia i giuristi sapevano che una radicale politica celibataria non dava risultati e non risultava fruttuosa; a proposito di comportamenti moralmente “rilassati” dal punto di vista sessuale e in genere della mancata osservanza della legislazione celibataria, alcune decretali del tardo secolo XII e degli inizi del XIII tolleravano la fornicazione clericale qualora essa fosse stata discreta e incoraggiava i prelati a punirla unicamente se notoria. Insomma, la legislazione continuò a prevedere dure punizioni per sacerdoti “sposati” o concubinari solo fino all’alba del Duecento, quando si iniziò infine a prendere atto della realtà e, per quanto concerne gli aspetti procedurali, in linea con l’affermazione del processo romano-canonico, le testimonianze giurate andarono vieppiù prendendo piede nelle corti ecclesiastiche¹⁰³.

Ciò, seppur sommariamente, per quanto concerne i chierici. Altrettanto sommariamente, aggiungiamo qualcosa in relazione ai laici. Cesario di Heisterbach, già da noi incontrato nelle pagine precedenti, narra nei suoi *Libri miraculorum* un *exemplum* nel quale viene significativamente adattato un passo agiografico presente nelle *Vitae* o *Vitas patrum*¹⁰⁴. L’adattamento – consimile a quello che riscontriamo in Giacomo da Vitry ed anche in altri autori di questi anni, come Oddone di Cheriton – inserisce un elemento pregnante nel racconto di matrice tardo-antica. In quest’ultimo, due angeli si erano turati il naso al cospetto di un eremita non tanto

¹⁰² *Ibid.*, p. 43; cfr. anche S. KUTTNER, “*Ecclesia de occultis non iudicat*”, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis VII saeculo a decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis* (Roma, 12-17 novembre 1934), III, Roma 1936, pp. 225-46; H.A. KELLY, *The Right to Remain Silent: Before and After Joan of Arc*, in *Speculum*, 68 (1993), pp. 992-1026, in part. pp. 995-1000; cfr. anche *Id.*, *Inquisitorial Due Process and the Status of Secret Crimes*, in *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law* (San Diego, University of California at La Jolla, 21-27 August 1988), ed. by S. CHODOROW, Città del Vaticano 1992 (Monumenta iuris canonici. Series C: Subsidia, 9), pp. 407-27, in part. pp. 407-19; sulla *fama* nei processi non solo di canonizzazione, cfr. anche TH. WETZSTEIN, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2004 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 28), pp. 71-84.

¹⁰³ BRUNDAGE, *Law cit.*, pp. 325-486, e soprattutto pp. 319, 403 s. con riferimenti alla legislazione; cfr. anche J. ROSSIAUD, *Amours vénales. La prostitution en Occident, XII^e-XVI^e siècle*, Paris 2010 (Collection historique), pp. 55-98.

¹⁰⁴ Cfr. PL 73, col. 1014 (VI 3.18), e *Die Wundergeschichten cit.*, p. 143.

per il fetore di un cadavere incontrato per via, ma per quello delle anime per il puzzo dei loro peccati, non meglio specificati. Nei *Libri miraculorum* di Cesario l'angelo si chiude invece le narici per l'arrivo di un «adolescente bello ed elegante» e, interrogato dall'eremita per le ragioni di tale comportamento, risponde che il giovane è un fornicatore. Meglio lasciar la parola al confratello di Bernardo di Clairvaux: [249]

Iuvenis iste fornicator est et Deo et nobis angelis Dei fetet magis quam mille cadavera. Nihil enim fetet coram Deo et angelis nisi immundicia et turpitudines, et eos, qui talia agunt, abominatur Deus et angeli eius¹⁰⁵.

Chi fornicava «puzza più di mille cadaveri». Non è il caso, però, di generalizzare le affermazioni di Cesario, né di intenderle in modo troppo univoco. Nel corso del Duecento andò aumentando una certa qual tolleranza. Per rispondere alle nuove esigenze sociali furono inventate anche nuove «categorie di fornicazione», tra le quali ve ne era una «minore», presentata da teorici quali un Tommaso d'Aquino come «rapporto per mutuo consenso di un uomo libero da vincoli con una donna altrettanto libera» («copula soluti cum soluta ex mutuo consensu»). Ciò solo per dire, con Jacques Rossiaud, che le relazioni passeggiere iniziarono a far parte «dello spazio (privato) delle coscienze, non di quello (pubblico) dei tribunali» e l'atto sessuale in sé stesso cominciò a non risultare poi così odioso e moralmente insopportabile¹⁰⁶.

Ammesso che così fosse anche nei pressi di Viterbo, altri elementi concorrevano d'altra parte a complicare il quadro, sia per i chierici sia per i laici, perché intorno al sesso era possibile disegnare una cornice ereticale. La lotta contro l'eresia portata avanti dalla Chiesa di Roma assunse i caratteri di una spietata battaglia all'ultimo sangue proprio a partire dagli anni Trenta del Duecento, durante il pontificato di Gregorio IX¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *Ibid.*; per le ricorrenze dell'episodio in altri autori coevi, *ibid.*, p. 142 nota al n. 23.

¹⁰⁶ ROSSIAUD, *Amours vénales* cit., p. 75, con bibliografia e riferimenti.

¹⁰⁷ Sull'eresia in generale, tra la sterminata bibliografia sull'eresia nel medioevo, scelgo di rinviare a J. OBERSTE, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt 2007 (Geschichte kompakt), ove sono suggeriti ulteriori titoli; di un'agile introduzione italiana è autore G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989 (Universale paperbacks, 230), con suggerimenti bibliografici; cfr.

8. «Fetidissima lussuria»

Era in atto una tendenza che aveva iniziato a manifestarsi prima nel settentrione e nel centro della penisola italica, e poi anche nel Regno di Sicilia a partire dagli anni Venti di questo secolo: una recrudescenza della lotta antieretica, mirante allo sterminio – *exterminium* – degli eretici, mediante l'inasprimento delle già dure norme del Lateranense IV con la messa a punto di nuova legislazione con la collaborazione imperiale¹⁰⁸. Il momento di avvio è legato all'individuazione nell'Urbe di una recrudescenza “patara”, come era designata un'inclinazione eretica laica che solo nominalmente risaliva al secolo XI e che, nell'ottica papale e in quella della Chiesa gerarchica, era contraddistinta da dottrine di genere dualistico e da una dissidenza latamente antiromana connessa a ragioni politiche ed interessi economici. Nel 1231 i nuovi statuti preparati nella curia papale e validi a Roma contro tal genere di “eretici” e quanti credevano in loro o li accoglievano o ne erano fautori – «tam contra hereticos quam credentes, receptatores et fautores eorum» – furono inviati pure ai vescovi della Tuscia affinché fossero [250] applicati nelle loro circoscrizioni diocesane¹⁰⁹. Ciò solo per dire che, mentre il dominio papale e romano avanzava, il clima era tutt'altro che disteso: si rammenti che, insieme a Orvieto, Viterbo a partire dal 1254

anche ID., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996 (Saggi, 443).

¹⁰⁸ Sull'attività e sulla legislazione antiereticali in Italia e nel Regno durante i pontificati di Onorio III e Gregorio IX cfr. A. PIAZZA, «Heretici ... in presenti exterminati». Onorio III e “rettori e popoli” di Lombardia contro gli eretici, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 102 (1999), pp. 21-42; ID., “Affinché ... costituzioni” cit.

¹⁰⁹ *Solent heretici ad* (22.5.1231); documento non censito in POTTHAST, *Regesta* cit.; cfr. L. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape, publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, Paris 1890-1955 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e sér.), col. 419, n. 659; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 15, ff. 98v-99r: «Archiepiscopo Mediolanen. et suffrag. eius»; *ibidem*, f. 99r: «In e.m. scriptum est universis episcopis per Tusciam constitutis»; cfr. PIAZZA, “Affinché ... costituzioni” cit., pp. 441-58 (con ulteriore bibliografia); *ibid.*, p. 445 n. 60 sono elencati ulteriori invii (agli arcivescovi di Salisburgo e di Treviri).

sarà località di residenza ordinaria degli inquisitori francescani della provincia Romana¹¹⁰.

Torniamo al nesso tra eterodossia e sesso. Con una sentenza pronunciata nel 1220 il vescovo cistercense di Toscanella Pietro Capocci – poi cardinale e legato papale – scomunicò un sacerdote di nome Roberto per non essersi presentato al suo cospetto al fine di rendere ragione delle accuse mosse contro di lui. Nella sentenza queste sono elencate in “capitoli” contenenti affermazioni di tenore “dottrinale” frammentate con la descrizione di alcune, per altro curiose, pratiche sessuali, delle quali il sacerdote avrebbe inopportunitamente dichiarato la liceità durante la predicazione¹¹¹. Anche questa sentenza di scomunica, che avrebbe dovuto poi essere pubblicata dal priore Gerardo e dal clero, guarda caso, proprio di Corneto, offre l'opportunità di notare come ovunque – e ovviamente anche nel viterbese – eterodossia e sesso andassero di sovente a braccetto.

Per osservazioni di tenore più generale possiamo nuovamente avvalerci dell'intollerante Cesario di Heisterbach, che nel *Dialogus miraculorum* (1219-1223) riporta dei rituali a sfondo sessuale, ai quali aveva assistito – così egli narra – in un buio ambiente sotterraneo a Verona un canonico tedesco, Everardo, ai tempi della discesa di Federico I Barbarossa e della pubblicazione della decretale *Ad abolendam* di Lucio III (1184)¹¹². Anche in questo caso è opportuno lasciare la parola a Cesario, non senza aver però previamente ricordato che, ben prima di questa

¹¹⁰ MARIANO D'ALATRI, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento, con il testo del “Liber inquisitionis” di Orvieto*, Roma 1996 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 49), pp. 341-3.

¹¹¹ P. EGIDI, *L'archivio della cattedrale di Viterbo*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano*, 27 (1906), pp. 7-382 (<http://archive.org/details/bullettino-dellis27romeuoft>), n. 107, pp. 116 s.; all'episodio ha accennato MARIANO D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, I: *Il Duecento*, Roma 1986 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 31), p. 17, il quale ha ritenuto che «l'interpretazione di maestro Roberto, più che ereticale, è beffarda e decisamente oscena».

¹¹² CAESARII HEISTERBACHENSIS *Dialogus miraculorum*, ed. J. STRANGE, *Coloniae etc.* 1851 (rist. anast. Ridgewood [NJ] 1966) [http://de.wikipedia.org/wiki/Dialogus_miraculorum], I, pp. 307 s.: p. 308; cfr. le osservazioni di MERLO, *Contro gli eretici cit.*, pp. 56-8.

celebre descrizione, fin dai secoli XI e XII, nelle critiche di parte ecclesiastica la fornicazione era già ritenuta uno dei connotati dell'eresia¹¹³:

secutus est illos in domum quandam subterraneam, amplam satis, in qua multis ex utroque sexu congregatis, quidam haeresiarches sermonem blasphemiiis plenum cunctis tacentibus fecit, per quem vitam et mores illorum instituit. Deinde extincta candela, unusquisque sibi proximam invasit, nullam habentes differentiam inter [251] legitimam et absolutam, inter viduam et virginem, inter dominam et ancillam, et, quod horribilis erat, inter sororem et filiam¹¹⁴.

Proprio negli anni che a noi interessano si colloca la chiave di volta dell'attribuzione di "disordini sessuali" agli eretici, in ragione della pubblicazione nel 1233 della *Vox in Rama* di Gregorio IX. A partire da questa lettera, basata sulle informazioni che il pontefice aveva ottenuto dall'arcivescovo di Mainz, dal vescovo di Hildesheim e da Corrado di Marburg – il "padre spirituale" di Elisabetta di Turingia –, la fornicazione poté caratterizzare a pieno titolo l'eterodossia, indipendentemente da localizzazioni geografiche e connotazioni dottrinali di genere "patarino" o "manicheo" o "luciferiano" che dir si voglia. Infatti, siccome nella *Vox in Rama* non si nomina alcun raggruppamento ereticale e resta taciuta qualsiasi specificazione, venne creata una setta nuova:

¹¹³ Per notarlo è sufficiente sfogliare la pur invecchiata raccolta di testi realizzata da I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. I: *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*; II: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, München 1890 (rist. anast. Darmstadt 1968), I, pp. 62, 64, 73, 78, 96, 102, in riferimento a gruppi della Francia meridionale e del contado di Châlons-sur-Marne, al monaco Enrico, ai Pietrobrusiani ed Enriciani; su di essi si veda la bibliografia citata alla nota 107; un accenno anche in R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in ID., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983, pp. 27-46, p. 40; gli anni passano e così pure si avvicendano le mode storiografiche e metodologiche: indubbiamente fondati sono stati alcuni dei rilievi avanzati nei riguardi dei contributi di questo studioso, soprattutto dopo la sua scomparsa (1983); ancora utile è però il volume che ora accoglie il contributo appena citato, mentre ancora interessante e perfino avvincente è la lettura di ID., *L'eresia del male*, Napoli 1980² (Collana di storia, 1).

¹¹⁴ Cfr. sopra, nota 112.

inventata, astratta e inesistente, ma proprio per questo suscettibile di essere utilizzata alla stregua di un calco da imprimere su personaggi e gruppi da ritenere eterodossi¹¹⁵.

Nel documento il papa si soffermò a descrivere quanto sarebbe avvenuto nel corso della cerimonia di iniziazione del «novizio» (*novicius*); dopo il «bacio» (*osculum*) al gatto nero e alcune formule si spengono le candele e si dà il via alla «fetidissima lussuria», una lussuria che, rispetto a quella descritta da Cesario, si arricchisce di vari elementi, tra i quali l'omosessualità:

et proceditur ad fetidissimum opus luxurie, nulla discrezione habita inter extraneas et propinquas. Quod si forte virilis sexus supersunt aliqui ultra numerum mulierum, traditi in passiones ignominie, in desideriis suis invicem exardentes, masculi in masculos turpitudinem operantur; similiter et femine immutant naturalem usum in eum, qui est contra naturam, hoc ipsum inter se dampnabiliter facientes (cf. 1 Rom 1, 26-27)¹¹⁶.

¹¹⁵ A questo documento e al suo significato è dedicato l'interessante volume di HERGEMÖLLER, *Krötenkuß* cit., dal quale riprendo le conclusioni più importanti; sulla *Vox in Rama* e sull'eresia in Germania, cfr. anche A. PATSCHOVSKY, *Zur Ketzer-Verfolgung Konrads von Marburg*, in *Deutsches Archiv*, 37 (1981), pp. 641-93; ora in ID., *Ketzer, Juden, Antichrist. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von Alexander Patschovsky*, URL: <http://kops.ub.uni-konstanz.de/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-6734>, e D. KURZE, *Anfänge der Inquisition in Deutschland*, in *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*, hrsg. v. P. SEGL, Köln etc. 1993 (Bayreuther historische Kolloquien, 7), pp. 131-93.

¹¹⁶ POTTHAST, *Regesta* cit., n. 9230; AUVRAY, *Registres de Grégoire IX* cit., n. 1391; *Epistolae saeculi XIII e regestis Pontificum Romanorum selectae*, ed. C. RODENBERG, I, Berlin 1883 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae saeculi XIII e regestis Pontificum Romanorum selectae, 1), I, pp. 432-4 n. 537, in part. p. 432. Sulla tradizione del documento (11 giugno, 13 giugno, 14 giugno e 23 ottobre 1233) e sulle varie edizioni cfr. HERGEMÖLLER, *Krötenkuß* cit., pp. 22-4. Per i rapporti tra la *Vox in Rama* e Cesario di Heisterbach cfr. *ibid.*, pp. 164, 208-16. Sull'omosessualità in età medievale, oltre a quanto si rinviene nei già citati BRUNDAGE, *Law* cit., ROSSIAUD, *Amours vénales* cit., e HERGEMÖLLER, *Krötenkuß* cit., cfr. M. GOODICH, *The Unmentionable Vice. Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Barbara (CA) 1979, nonché, da ultimo, "Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle".

Dalla *Vox in Rama* in poi si constata la continuità di vari motivi antiereticali – incluso quello della promiscuità sessuale, di sovente aggravata e complicata dalla “sodomia” – che, attraverso differenti autori medievali e iniziative inquisitoriali, giungono ad interessare pure il processo contro i Templari, nel quale tali motivi sono utilizzati da parte del sovrano francese o da chi per lui mediante una «tecnica di attribuzione» di matrice pubblicistica, presente anche nel processo contro Bonifacio VIII¹¹⁷. |252|

Così, non è opportuno continuare una tradizione storiografica di genere “processuale”, né tentare di rintracciare eventuali connotazioni ereticali, e nemmeno parlare di “fornicazione”, a dispetto di alcuni detti e passi della letteratura francese duecentesca sulla licenziosità templare¹¹⁸. Lo ha rilevato anni or sono Sophia Menache: sono in questione tratti che potevano riguardare i cristiani in genere, anche se risultavano ovviamente più repressibili per coloro che avevano preso i voti¹¹⁹. Contravvenzioni di tal fatta, omosessualità inclusa, non riguardarono certo solo i Templari e risultano perseguite in ambiente monastico, come ad esempio è possibile notare con chiarezza grazie a Thomas Fuser in relazione a Cluniacensi e Cistercensi¹²⁰.

Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, hrsg. v. L. MORDECHAI THOMA, S. LIMBECK, Ostfildern 2009.

¹¹⁷ Le dinamiche sono complessivamente ben illustrate da HERGEMÖLLER, *Krötenkuß* cit., il quale si muove, appunto, tra i due poli che costituiscono la «tecnica di attribuzione» (*Zuschreibungstechnik*) menzionata nel testo: dalla costruzione di un realmente inesistente gruppo di eretici – mediante la *Vox in Rama* – alla ereticazione di una realmente esistente comunità ecclesiastica, i Templari; si leggano anche BRUNDAGE, *Law* cit., p. 473, e MENACHE, *The Templar Order* cit., p. 12. Solo per comodità e immediatezza mi sia consentito rinviare di nuovo alla vecchia raccolta di Ignaz von Döllinger, la cui seconda parte contiene atti inquisitoriali prodotti fino alla fine del medioevo contro eretici di vario genere, con riferimenti a “colpe” di genere sessuale: cfr. DÖLLINGER, *Beiträge*, II, pp. 9, 10, 156, 229, 235, 267, 294, 299, 300, 312, 316, 329, 341, 371, 372, 386, 401, 413, 614.

¹¹⁸ Cfr. MENACHE, *The Templar Order* cit., p. 9; si veda anche H. NICHOLSON, *Love, War and the Grail*, Leiden etc. 2001 (*History of Warfare*, 4), pp. 50 ss.

¹¹⁹ MENACHE, *The Templar Order* cit., p. 10.

¹²⁰ Th. FUSER, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)*, Münster 2000 (*Vita regularis*, 9), pp. 176-216.

Almeno in questa sede tralasciamo di avvalerci della pubblicistica tecnica di attribuzione di cui sopra. La prima tentazione da rifuggire è retroproiettare le accuse formulate in occasione del processo, o meglio dei processi, per evitare che la cripta del frate e maestro Giovanni si trasformi univocamente in un luogo di cerimonie iniziatiche e/o orgiastiche. Volontà di proteggersi, si diceva, mediante la riservatezza del luogo stesso e l'assegnazione della cripta alla giurisdizione dell'Ordine che schermavano a più livelli gli attori d'area templare ed anche, oserei aggiungere, le loro coscienze, se in questa stessa chiave di lettura – quella della protezione, a costo di collocare in secondo piano lo scenario “misterico” – consideriamo i pur indubbi significati simbolici aggiuntivi para-rituali restituiti dal reimpiego della tomba etrusca, dalle scritte e dai segni e disegni.

Gli storici sono talvolta ancora inclini a condannare o, il che è lo stesso, ad assolvere, o difendere. Meglio limitarsi a osservare e constatare, consolidando al massimo grado possibile i dati certi, astenendosi da generalizzazioni e inferenze di qualsiasi genere: anche per questo è stata scelta una chiave di lettura volutamente minimale.

Due spade e un fodero.

La cronaca-cartulario di S. Clemente a Casauria

Tempo fa ebbi occasione di soffermarmi su S. Clemente a Casauria e S. Bartolomeo di Carpineto e sui loro rapporti con i sovrani normanni del Regno di Sicilia nella seconda metà del XII secolo. Per quanto concerne l'abbazia sul fiume Pescara, alla quale intendo dedicare questo contributo in ricordo di don Faustino Avagliano, mi parve allora di poter notare che essa dovette far fronte a una situazione piuttosto complessa al fine di mantenersi in equilibrio tra l'autorità monarchica e quella papale. Una situazione che, manifestatasi con grande chiarezza a partire dall'elezione dell'abate Leonate (1152), era adombrata – scrissi – in una frase che la cronaca monastica pone sulle labbra del conte Boemondo di Manoppello e che da lui sarebbe stata pronunciata allorché la corona e i suoi rappresentanti intesero impedire l'ingresso in carica del nuovo responsabile della comunità benedettina pescarese: «*Monachi Sancti Clementis nituntur ad illud, quod est impossibile, et volunt duos enses in unum forulum mittere*»¹. Due spade e un fodero,

¹ *Liber instrumentorum seu chronicorum monasterii Casauriensis. Codicem Latinum 5411 quam simillime expressum edidimus*, Teramo 1982 (riproduzione fotografica a cura dell'amministrazione provinciale dell'Aquila. Comitato per il V centenario della introduzione della stampa in Abruzzo, 1482-1982), ff. 252r-v (in questo caso, come pure nel prosieguo, non farò riferimento all'edizione contenuta nei *Rerum italicarum scriptores* del Muratori); R. PACIOCCO, *I rapporti tra autorità regia, istituzioni monastiche e poteri locali nell'Abruzzo adriatico normanno. Le abbazie benedettine di S. Clemente a Casauria e S. Bartolomeo di Carpineto*, in *Benedictina*, 42 (1995), pp. 335-74: 348. Sulle complesse vicende di questa elezione abbaziale, cfr. *ibid.*, pp. 346-51; per Leonate, cfr. U. LONGO, *Leonate*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 64, Roma 2005, pp. 459-61. Per gli anni precedenti Leonate, cfr. la sintesi di L. FELLER, *The Northern Frontier of Norman Italy, 1060-1140*, in *The Society*

allora. È proprio su questo che vorrei tornare, perché ritengo che siano in questione degli elementi di centrale [846] importanza per la comprensione delle circostanze di scrittura della cronaca-cartulario di S. Clemente a Casauria².

of *Norman Italy*, ed. G.A. LOUD, A. METCALFE, Leiden 2002 (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, 38), pp. 47-74.

² Due lavori di tesi di laurea discusse presso l'Università di Chieti hanno contribuito a chiarire il tutto: una di S. COSTANTINI, «*Duos enses in unum forulum mittere*». *L'abbazia di S. Clemente nella seconda metà del XII secolo* (aa. 2007-2008), l'altra di É. Doublier sui privilegi papali dei monasteri benedettini della Marsia per questo stesso periodo; da quest'ultima è stato tratto É. DOUBLIER, *I rapporti tra la Chiesa romana e gli enti monastici della Marsia nei secoli XI e XII*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 67 (2013), pp. 3-35. Per le circostanze di scrittura della cronaca-cartulario, come pure sull'abbaziato di Leonate, si veda almeno L. FELLER, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IX^e au XII^e siècle*, Rome 1998 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 300), pp. 63-83, nonché G.A. LOUD, *Monastic Chronicles in the Twelfth-Century Abruzzi*, in *Anglo-Norman Studies*, 27 (2005), pp. 101-31; una sintetica ma attenta visione d'insieme sull'abbazia è stata offerta da H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages*, I, Roma 1986, pp. 571-84; in relazione ai secoli XIII-XIV, cfr. ora B. PIO, *Il declino di una grande abbazia: S. Clemente a Casauria nel basso medioevo*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 66 (2012), pp. 371-87. Più in generale, sulle cronache-cartulario dell'Italia meridionale cfr. J.-M. MARTIN, *Occasions et modalité du remploi dans les cartulaires-chroniques de l'Italie méridionale*, in *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècles)*, études réunies par P. TOUBERT, P. MORET, Madrid 2009 (Collection de la Casa de Velázquez, 112), pp. 141-60; più ampiamente ancora, P. BERTRAND, C. BOURLET, X. HÉLARY, *Vers une typologie des cartulaires médiévaux*, in *Les cartulaires meridionaux. Actes du colloque organisé à Beziers les 20 et 21 septembre 2002 par le Centre historique de recherches et d'études médiévales sur la Méditerranée occidentale* (E.A.3764, Université Paul-Valéry, Montpellier III) avec la collaboration du GDR 2513 du CNRS (SALVE, sources, acteurs et lieux de la vie religieuse a l'époque medievale), Paris 2006 (Études et rencontres de l'École des chartes, 19), pp. 7-20; cfr. anche, nel contesto dell'iniziativa TELMA, il comunque modesto spazio e le non molte informazioni offerte sulla nostra cronaca nell'ambito del *Répertoire des cartulaires médiévaux et modernes* <<http://www.cn-telma.fr/cartulR/entite850/>>. Si veda pure M. DE BIANCHI, *I cartulari medievali del Lazio*, Tivoli 2013, pp. 5-30. Più attenti ai collegamenti tra testo e immagini, un aspetto pur importante sul quale non potrò soffermarmi, sono C. LEONARDIS, *Le "Chronicon*

Ricevuta l'ordinazione suddiaconale a Roma durante il pontificato di Eugenio III, Leonate sarebbe stato nel prosieguo, quando già era [847] abate casauriense, ordinato diacono da Alessandro III il 21 marzo del 1170³. Étienne Doublier ha di recente ben sintetizzato, avvalendosi anche delle considerazioni di Maria Pia Alberzoni, il senso che tale incarico ebbe per il monastero pescarese che, proprio durante il mandato abbaziale di Leonate, divenne un cardine della presenza papale nella *Marsia*: indicava un ulteriore raccordo con Roma e si prestava ad essere utilizzato in senso strumentale per la centralizzazione ecclesiastica di marca pontificia⁴. All'incirca un mese dopo l'ordinazione diaconale si verificò un rilancio culturale del patrono dell'abbazia, il vescovo Clemente di Roma, con un'autorizzazione a celebrare la festività della traslazione delle presunte reliquie del papa e martire – *quod sicut in antiquis scriptis habetur in eadem ecclesia*

Causauriense”: problèmes d'illustration d'un texte historique et juridique, in *Manuscripts et enluminures dans le monde normand: X^e-XV^e siècles*, Caen 1999, pp. 129-50, e soprattutto M. SPÄTH, *Verflechtung von Erinnerung. Bildproduktion, Historiographie und Urkundenfälschung im Kloster San Clemente a Casauria während des späteren 12. Jahrhunderts*, Berlin 2007 (Orbis Medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 8). Ulteriori titoli saranno menzionati nelle note seguenti.

³ Cfr. *Liber instrumentorum* cit., ff. 268v-9r.

⁴ Cfr. DOUBLIER, *I rapporti* cit., pp. 18 s., 29 s.; M.P. ALBERZONI, *Gli interventi della Chiesa di Roma nella provincia ecclesiastica milanese*, in *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, hrsg. von K. HERBERS, J. JOHRENDT, Berlin 2009, pp. 135-81: 159-61. Per la *Marsia*, un territorio così ufficialmente definito dalla Sede Apostolica, a partire dalla Concordia beneventana (1156), cfr. R. PACIOCCO, *Commistioni e ambiguità. Il papato e le chiese locali tra XI e XII secolo*, in *Studi Medievali*, 51 (2010), pp. 817-37: 827-37; DOUBLIER, *I rapporti* cit., pp. 3-7. Per una tesi di dottorato consegnata nel 2007 presso l'Università di Padova, si iniziò a riflettere sulla *Marsia*: T. DI CRESCENZO, *Gualterio vescovo di Penne (1264-1284/5). La Marsia e le sovranità in contesa*; cfr. anche EAD., *Ancora su Gualtiero vescovo e sul “rotolo” di Penne. Per una più esatta datazione (1269)*, in *Episcopati e monasteri a Penne e in Abruzzo (secc. XII-XIV). Esperienze storiche e storiografiche a confronto*, a cura di M. DEL MONTE, Napoli 2006 (Università degli Studi “G. D’Annunzio” di Chieti, Dipartimento di Studi medievali e moderni. Sezione medievale. Biblioteca di “Studi Medievali e Moderni”, 2), pp. 83-141. Una larga parte di questa tesi – inclusa l'edizione del cosiddetto “rotolo” pennese – meriterebbe di essere pubblicata.

requiescit, si dice nel relativo documento di Alessandro III – e la concessione di un’indulgenza di entità non precisata⁵.

Sicut in antiquis scriptis habetur. Non è possibile, però, sapere se [848] un qualche scritto sia stato consegnato e visionato presso la Curia papale in connessione alla *petitio* per ottenere il privilegio indulgenziale, richiesto per volontà di Leonate dallo stesso compilatore della cronaca, Giovanni di Berardo, prevosto di Casauria e già estensore di vari documenti abbaziali degli anni Sessanta. Non è d’altro canto da escludere che sia stata utilizzata la *Translatio Piscariam*, nella quale si narra il fittizio trasporto delle reliquie di Clemente da Roma all’abbazia pescarese in occasione della sua fondazione. Paul Meyvaert e Paul Devos hanno ritenuto che la *Translatio* sia stata vergata dallo stesso monaco Giovanni sulla base della relazione scritta da Leone Marsicano dopo la sua nomina a cardinale vescovo di Ostia e Velletri (1101-1105 ca.), una relazione giunta molto probabilmente a Casauria durante l’abbaziato di Leonate, il quale volle che nel timpano sul portale fosse rappresentato Ludovico II, il fondatore, nell’atto di donare al vescovo Clemente la chiesa monastica⁶.

La presenza nel monastero sul fiume Pescara delle reliquie del vescovo romano, sacralmente enfatizzata negli anni di Leonate, venne

⁵ *Licet omnes qui* (28.4.1170); cfr. P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, IV: *Umbria, Picenum, Marsia*, Berolini 1909 (Regesta Pontificum Romanorum), p. 303 n. 14; *Liber instrumentorum* cit., f. 269r; DOUBLIER, *I rapporti* cit., pp. 19 s. con nota 67. Nel testo del documento papale non si menziona la data della festività; è il cronista a collocare al 27 maggio la festa della traslazione.

⁶ Cfr. P. MEYVAERT, P. DEVOS, *Autour de Léon d'Ostie et de sa Translatio S. Clementis*, in *Analecta Bollandiana*, 74 (1956), pp. 189-240: 235; cfr. anche LOUD, *Monastic Chronicles* cit., p. 112. Per la *Translatio* di Leone Ostiense (BHL n. 2073), cfr. P. MEYVAERT, P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la "Legende italique" résolues grace à un document inédit*, in *Analecta Bollandiana*, 73 (1955), pp. 375-461 (l’ed. del testo alle pp. 455-61). La *Translatio Piscariam* (BHL ns n. 1851 b), è stata edita da A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxellis 1910 (Subsidia hagiographica, 11), pp. 520-5: 522-5. Su Giovanni di Berardo, cfr. FELLER, *Les Abruzzes* cit., pp. 69-71, il quale ha escluso che costui possa essere l’autore dei racconti sulla fondazione di Casauria, che si sarebbero “cristallizzati” al più tardi verso la fine del secolo XI (cfr. *ibid.*, pp. 71 s.). Per la raffigurazione di Ludovico II nel timpano, cfr. ID., *La fondation de S. Clemente a Casauria et sa représentation iconographique*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 94 (1982), pp. 711-28: 714-7.

evidenziata nella cronaca-cartulario fin dall'inizio, con l'alterazione dei documenti concernenti la fondazione del cenobio. Nel gruppo dei sei documenti attribuiti a Ludovico II, Konrad Wanner, che ha editato nel 1994 i diplomi di questo imperatore, ha ritenuto che solo uno di essi possa essere giudicato – benché contenente un passo comunque sospetto – genuino (n. 59). Quattro conterrebbero ampie interpolazioni riguardanti più della metà dell'intero testo e concernenti dati culturali, possedimenti e diritti monastici (nn. 58, 63, 64, 68), [849] mentre solo uno di essi sarebbe del tutto spurio (n. 88)⁷. Konrad Wanner non tenne però conto delle osservazioni avanzate nel 1992 da Alessandro Pratesi in risposta a un intervento di Herbert Zielenski sui primi documenti casauriensi contenuto in uno dei volumi recanti i risultati del convegno dei *Monumenta Germaniae Historica* sui «Fälschungen im Mittelalter»⁸.

Per quanto concerne i dati più macroscopici, Pratesi considerò del tutto falso uno dei diplomi che per Wanner era invece stato solo interpolato (n. 64), mentre un documento spurio per lo studioso tedesco fu ritenuto autentico dal diplomatista italiano (n. 88). A parte queste differenze, pur non di poco conto, è il caso di notare che tra le interpolazioni vi sono – un fatto, del resto, ben risaputo – locuzioni, che compaiono in tre documenti, riguardanti il patrocinio clementino del monastero⁹. A questo proposito, certamente esatto può essere ritenuto quanto osservato dall'editore dei documenti di Ludovico II: nelle fonti del IX secolo non vi è alcuna

⁷ Cfr. *Die Urkunden Ludwigs II.*, ed. K. WANNER, München 1994 (MGH. Diplomata Karolinerum, 4), n. 58 (26.5.873), pp. 180-2; n. 59 (31.5.873), pp. 182 s.; n. 63 (29.4.874), pp. 190 s.; n. 64 (1.9.874), pp. 191-4; n. 68 (13.10.874), pp. 199 s.; n. 88 (1.11.874).

⁸ Cfr. H. ZIELINSKI, *Zu den Gründungsurkunden Kaiser Ludwigs II. für das Kloster Casauria*, in *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (München, 16.-19. September 1986), Hannover 1988 (MGH. Schriften, 33, 1-6), IV: *Diplomatische Fälschungen* (II), pp. 67-96; A. PRATESI, «Ubi corpus beati Clementis papae et martyris requiescit», in *Contributi per una storia dell'Abruzzo adriatico nel Medioevo*, a cura di R. PACIOCCO, LUIGI PELLEGRINI, Chieti 1992 (Università degli Studi «G. D'Annunzio» di Chieti. Istituto di storia medioevale e moderna. Studi e fonti di storia medioevale, moderna e contemporanea, 1), pp. 115-31.

⁹ Cfr. *Die Urkunden Ludwigs II* cit., pp. 192 n. 64 e 200 n. 68: «ubi et almificum beatissimi pontifici et martyris Clementis corpus venerabiliter recondi fecimus»; p. 239 n. 88: «ubi etiam collocare fecimus corpus beati Clementis martyris et pontificis Christi». Cfr. *Liber instrumentorum* cit., rispettivamente ff. 94r, 94v, 95r-v.

indicazione incontestabile del culto di Clemente nell'abbazia casauriense¹⁰. Alquanto problematica è anche la situazione relativa alla documentazione dei secoli IX e X, [850] nella quale, allorché si affaccia tale patrocinio, forte è il rischio che ci si trovi di nuovo al cospetto di alterazioni, come avviene, a titolo d'esempio, in un placito del 910 o in un diploma di Berengario I del 917 – a suo tempo entrambi ritenuti autentici rispettivamente dal Manaresi e dallo Schiaparelli¹¹ – come pure in una conferma dei possessi e delle immunità al monastero di Ottone I, il quale avrebbe concesso ai monaci anche la facoltà di erigere fortificazioni (969)¹².

¹⁰ Cfr. WANNER in *Die Urkunden Ludwigs II.* Cit., p. 48. Non mi soffermo su ulteriori ipotesi, inclusa quella dello scomparso diplomatista romano, relativa al ritrovamento di spoglie che sarebbero state identificate con le reliquie clementine dai monaci casauriensi «nell'avanzato secolo X, dopo il loro ritorno dall'esilio nel territorio teramano, al quale erano stati costretti per la desolazione del monastero ad opera dei Saraceni» (PRATESI, *Ubi corpus* cit., pp. 129 s.).

¹¹ Cfr. *I placiti del Regnum Italiae*, I, a cura di C. MANARESI, Roma 1955 (Fonti per la Storia d'Italia, 92), p. 454: «Lupo vir venerabilis abbas de monasterio Sanctae Trinitatis, ubi reconditum est corpus sancti Clementis, in insula Piscaria in loco qui dicitur Casa aurea»; cfr. *Liber instrumentorum* cit., f. 122v. *I diplomi di Berengario I*, a cura di L. SCHIAPARELLI, Roma 1903 (Fonti per la storia d'Italia, 35), pp. 300 s.: «in quo almificum beatissimi pontificis atque martyris corpus dinoscitur esse reconditum»; *Liber instrumentorum*, f. 124r. Altre indicazioni sono offerte da WANNER in *Die Urkunden Ludwigs II.* cit., p. 48.

¹² Cfr. *Conradi I., Heinrici I. et Ottonis I. diplomata*, ed. TH. SICKEL, Hannoverae 1879-1884 (MGH. Diplomata regum et imperatorum Germaniae, 1), p. 512 n. 373: «ubi corpus beati Clementis reconditum est». La facoltà di erigere fortificazioni è stata ritenuta un'interpolazione da Feller, *Les Abruzzes médiévales*, p. 683 nota 56. A partire dagli anni dell'abbaziato di Adamo I (967-987) la menzione delle reliquie di Clemente diviene più frequente, mentre la prima menzione di una dedicazione della chiesa abbaziale al terzo presunto successore di Pietro a Roma risalirebbe al 1050: «per hanc cartulam tradimus in commutatione Dominico abbate de Sancto Clemente» (*Liber instrumentorum* cit., f. 217v; cfr. LOUD, *Monastic Chronicles* cit., p. 114). In seguito, alcuni documenti conservarono l'originaria dedicazione alla Trinità o, in pochi casi, venne utilizzata una doppia dedicazione, mentre la più tarda menzione della sola Trinità si rinviene in un documento del 1114 dell'abate Gisone (*ibid.*).

Merita di essere riportata soprattutto una considerazione che Alessandro Pratesi offrì nel suo ultimo intervento sul dibattito clementino, alla quale non mi risulta sia stata prestata attenzione: per giudicare dell'autenticità di singoli passi o documenti non ci si può affidare – come invece fece Zielinski, alcune delle cui conclusioni furono accolte da Wanner – alla stessa cronaca casauriense¹³. Se nel caso specifico Pratesi si riferiva ai *memoratoria*, i quali poterono essere a loro volta il risultato di alterazioni a più livelli, si può aggiungere che altrettanto vale per i documenti riportati solo nel cartulario e dei quali il testo non sia accertabile, indipendente da questo, né in un originale né in una copia proveniente da differente tradizione. |851|

Un dato di fatto spesso sottolineato in sede storiografica è che tra i 2153 documenti contenuti in copia nel codice parigino, ci sono pervenuti in originale solo due *litterae* papali. Una è la *Convenit apostolatui nostro* di Leone IX, concessa all'abate casauriense Domenico il 22 giugno del 1051; si trattò, tra l'altro, del primo documento pontificio di protezione apostolica pubblicato per tentare di munire contro l'avanzata normanna le istituzioni episcopali e monastiche di quel territorio che nel prosieguo sarà detto *Marsia*¹⁴. Questo privilegio certamente conteneva nella *inscriptio* la menzione delle reliquie clementine, perché così si legge, oltre che nella cronaca-cartulario, anche nell'originale: «Leo episcopus servus servorum Dei Dominico venerabili abbati ecclesiae sanctae et individuae Trinitatis quae est in insula Piscaria que etiam Casa Aurea vocatur, ubi corpus [beati Cl]ementis papae et martyris requiescit tuisque successoribus in perpetuum»¹⁵. Con ogni probabilità risultato della *petitio* del monastero, tale menzione è comunque l'indubitabile punto di partenza per quella variazione prospettica che condurrà l'abbazia a uscire dalla imperiale e comunque laica protezione e a orientarsi sempre più verso la Chiesa di Roma.

¹³ In particolare, cfr. PRATESI, *Ubi corpus* cit., pp. 122, 124. Mi pare abbia “appianato” la questione FELLER, *Les Abruzzes* cit., p. 76 con nota 79.

¹⁴ KEHR, *Italia pontificia* cit., IV, pp. 300 s. n. 1; cfr. PACIOCCO, *Commistioni* cit., p. 833; DOUBLIER, *I rapporti* cit., p. 8.

¹⁵ Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Chigi, E VI 182, n. 6; *Liber instrumentorum*, f. 218v; MEYVAERT, DEVOS, *Autour de Léon d'Ostie* cit., p. 228 nota 2; cfr. anche BLOCH, *Monte Cassino* cit., I, p. 573.

Nella *Chronica monasterii Casinensis* di Leone Ostiense (†1115) non vi è alcuna menzione né del monastero pescarese né del culto di Clemente. È nella continuazione di Pietro Diacono († dopo il 1159) che viene ricordata sia l'abbazia con la sua fondazione sia il patrocinio clementino: «Postmodum vero ab eiusdem loci abbatibus ipsa ecclesia ampliata et sancti Clementis vocabulo est, prout placuit, appellata»¹⁶. Su quel *prout placuit* si è più volte appuntata l'attenzione di quegli eruditi e studiosi che hanno inteso rimarcare la diffidenza [852] che circolava nel secolo XII a riguardo della tradizione pescarese delle reliquie clementine, una diffidenza alla quale si può collegare anche il racconto sulla legazione del cardinale Agostino dei SS. Quattro Coronati (1103-1104) – nel corso della quale il legato avrebbe presenziato alla *inventio* del corpo del “discepolo di Pietro” – di cui narra solo la Cronaca di Casauria¹⁷.

Nella copia del privilegio leonino riportata nella cronaca-cartulario è, come si è appena detto, presente il passo riguardante le reliquie di Clemente. Però – ciò consente di passare a un aspetto che coinvolge anche l'altro originale, il privilegio di Alessandro III di cui parleremo nel prossimo capoverso¹⁸ – la copia presenta, a parte varianti grafiche [853] e

¹⁶ *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN, Hannover 1980 (MGH. Scriptores, 34), p. 103; l'aggiunta, assente nel codice A della Cronaca cassinese, si riscontra nei codici C (metà del secolo XII), D (intorno al 1140) oltre che in altri più tardi; cfr. anche H. HOFFMANN, *Studien zur Chronik von Montecassino*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 29 (1973), pp. 62 s., 70, 73. In MEYVAERT, DEVOS, *Autour de Léon d'Ostie* cit., p. 228 nota 2, si attribuisce erroneamente questo passo allo stesso Leone. Altrettanto sembra pensare il BLOCH, *Monte Cassino* cit., I, p. 573 nota 6.

¹⁷ Cfr. KEHR, *Italia pontificia* cit., IV, p. 301 n. 5; *Liber instrumentorum* cit., ff. 240r-241r; le altre informazioni bibliografiche su questa legazione sono fondate unicamente sul resoconto casauriense; cfr. ad esempio R. HÜLS, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, Tübingen 1977, p. 203. Il ruolo del patronato di Clemente, inteso come difensore e baluardo contro gli invasori normanni – incluso Ugo Malmozetto – e locali, va comunque esponenzialmente crescendo nella cronaca monastica nella prima metà del secolo XII: LOUD, *Monastic Chronicles* cit., pp. 123 s.

¹⁸ Dei pur numerosi documenti che nella Curia papale furono vergati durante il mandato abbaziale di Leonate (cfr. KEHR, *Italia pontificia* cit., IV, pp. 302-7) non ci sono pervenuti altri originali: ciò vale anche per il privilegio *Effectum iusta postulantibus*, in base al quale Adriano IV avrebbe già riconosciuto oltre alla

lessicali non rilevanti in questa sede, un'ampia interpolazione relativa ai diritti di decima e mortuari di Casauria, nonché la possibilità per l'abbazia di avvalersi di un vescovo scelto dai monaci per la consacrazione delle chiese e dei sacerdoti, come pure il divieto fatto a qualsiasi presule di celebrare sinodi nel monastero pescarese¹⁹.

conferma della protezione apostolica e dei beni monastici, anche cospicui diritti al monastero pescarese. G. PANSA, *Il Chronicon Casauriense e le vicende dell'insigne monastero benedettino di S. Clemente alla Pescara. Studio storico-critico*, Lanciano 1893 (rist. anast. Avezzano 1983), p. 90, datò al 1158 il documento e ritenne che si trattasse di un falso, in quanto uno dei cardinali sottoscrittori, Giacinto di S. Maria in Cosmedin, il futuro Celestino III, in quell'anno era in legazione e viaggiava, insieme ad Enrico dei SS. Nereo e Achilleo, alla volta della Germania, ma fu bloccato per alcuni mesi insieme al suo collega in Tirolo; cfr. *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, recensuit G. WAITZ, hrsg. v. B. DE SIMSON, Hannoverae et Lipsiae 1912³ (MGH. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum), p. 194; i legati riuscirono a raggiungere l'imperatore ad Augsburg solo nella prima metà di giugno; cfr. anche J. BACHMANN, *Die päpstliche Legaten in Deutschland und Skandinavien (1125-59)*, Berlin 1913, pp. 129-31. Tutto questo pare acclarato, ma è che il documento dovrebbe essere datato al 14 marzo del 1159 e non al 1158: cfr. KEHR, *Italia pontificia* cit., IV, p. 303 n. 13. Anche A. PRATESI, *Cronache e documenti*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica. Atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)* (Roma 22-27 settembre 1973), Roma 1976-1977, I, pp. 337-50: p. 340, lo ritenne autentico; di recente, però, DOUBLIER, *I rapporti* cit., pp. 16 s., 20 nota 68 ha, ben argomentando, sollevato dubbi sull'autenticità di questo privilegio. Per quanto mi concerne, affermo solo che le larghe concessioni furono in linea – una circostanza forse da non trascurare – con l'appoggio offerto dalla Curia papale e da Adriano IV a Casauria, il pontefice che fece accettare a Guglielmo I l'elezione di Leonate, e che il papa non lesinò nelle largizioni di privilegi soprattutto alle fondazioni benedettine e ai capitoli cattedrali; cfr. U. VONES-LIEBENSTEIN, *Hadrian IV. regularis inter primos disciplinae aemulator und die Regularkanoniker*, in *Päpstliche Herrschaft im Mittelalter. Funktionsweisen - Strategien - Darstellungsformen*, hrsg. v. S. WEINFURTER, Ostfildern 2012 (Mittelalter-Forschungen, 38), pp. 97-126: 124.

¹⁹ *Liber instrumentorum* cit., f. 218v: «Concedimus etiam tibi vel tuisque successoribus omnem decimationem vel mortuorum de omnibus bonis ecclesie tue, et consecrationem ecclesiarum, sive presbyterorum licentiam habeatis a ca-

Mediante il privilegio alessandrino *Religiosis votis annuere* del 18 marzo 1166, Casauria ottenne, contestualmente alla conferma dei possedimenti monastici, la piena esenzione rispetto all'ordinario diocesano pennese ed entrò nell'esclusiva giurisdizione della Sede romana. In questo caso, ad un confronto tra l'originale e la copia le più corpose variazioni testuali riscontrabili nel codice parigino si palesano in una differente articolazione territoriale dei possedimenti e nell'omissione di buona parte delle dipendenze di genere meramente ecclesiastico²⁰. I passi riguardanti l'esenzione dall'ordinario pennese o comunque dalla giurisdizione episcopale furono soggetti solo ad alterazioni di scarso rilievo. Questa l'omissione che qui si vuole segnalare: la protezione apostolica viene dichiarata, ma la formula è deprivata di una parte essenziale del suo dettato, quella che esprime la *libertas* rispetto a qualsiasi altra chiesa o persona: «ut soli Romane ecclesie subditum ab omni ecclesiarum seu personarum iugo liberum habeatur». Viene per di più taciuta la facoltà del pontefice di consacrare l'abate eletto – «electus a Romano pontifice consecratur» – invece presente nell'originale dopo la menzione della libera elezione del responsabile della comunità monastica²¹. |854|

La comprensione delle dinamiche delle alterazioni può, d'altro canto, risultare più difficoltosa, qualora si voglia tener conto delle stratificazioni testuali antecedenti la stesura della cronaca-cartulario²². Se-

tholicis episcopis iuste intransibus consecrandum. Interdicimus etiam ut nullus episcopus ibi synodum celebret»; COSTANTINI, “*Duos enses*” cit., pp. 256-8; DOUBLIER, *I rapporti* cit., p. 8 con nota 19.

²⁰ Cfr. KEHR, *Italia pontificia* cit., IV, p. 303 n. 14. *Liber instrumentorum* cit., ff. 258v-9v; Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Chigi, E VI 182, n. 25.

²¹ Cfr. anche DOUBLIER, *I rapporti* cit., pp. 17-18, con rinvio a COSTANTINI, “*Duos enses*” cit., pp. 203-22. Sul fatto che i privilegi di Leone IX e di Alessandro III fossero stati il primo interpolato ed il secondo deprivato di alcune frasi vi si soffermò diffusamente già PRATESI, *Cronache e documenti* cit., pp. 339-42, considerando tali variazioni anche in rapporto al testo del privilegio di Adriano IV (cfr. sopra nota 18).

²² Com'è noto, dell'archivio monastico non resta nulla e se ne può solo presupporre l'esistenza; cfr. A. PRATESI, *L'antico archivio di San Clemente a Casauria*, in *Storiografia e ricerca*. Relazioni e comunicazioni del XVII Congresso Nazionale archivistico (L'Aquila, 4-7 novembre 1978), Roma 1981 (Fonti e studi di storia

condo Loud essa sarebbe frutto del lavoro non solo di Giovanni di Berardo, ma pure il risultato di due precedenti realizzazioni di cui egli ha pensato di individuare tracce nei *libri* primo e secondo del codice parigino. Lo stadio iniziale rifletterebbe un'organizzazione territoriale utilizzata fino al X secolo avanzato, allorché questa iniziò a divenire obsoleta per l'incastellamento, e risalirebbe agli anni compresi tra il 980 e il 1020 (ff. 6r-72v); quello successivo, basato su un precedente cartulario riconducibile all'abbaziale dello stesso Guido (1024/1025-1046), potrebbe essere identificato con una storia documentaria ordinata cronologicamente nella cornice delle successioni abbaziali (ff. 73r-180v). Alessandro Pratesi, invece, partendo dalle affermazioni dello stesso Giovanni di Berardo, pensò alla preesistenza di un *instrumentale volumen*, utilizzato per il periodo anteriore al secondo decennio del secolo X e poi sempre meno, fino a quando, in corrispondenza della seconda metà dell'XI, il compilatore si sarebbe avvalso in maniera esclusiva e integrale degli originali presenti nell'abbazia²³. Tenendo conto di quanto acutamente osservò Cesare Manaresi, al quale dobbiamo la più attenta descrizione del manoscritto parigino, si può aggiungere che tale *instrumentale volumen* sarebbe da identificare con lo stesso cartulario di Casauria: la [855] cronaca iniziò ad essere aggiunta solo in un secondo tempo, perché inizialmente si volle unicamente «raccolgere in volume» le carte del monastero²⁴. Tra le mani ci resta solo – e non è affatto poco – ciò che

legislazione e tecnica degli archivi moderni, 17), pp. 207-20, con importanti annotazioni relative alla dimensione *publica* dell'archivio monastico (*ibid.*, pp. 209-12); FELLER, *Les Abruzzes* cit., pp. 74-82.

²³ Cfr. A. PRATESI, *Il "Chronicon Casauriense". Prefazione al "Liber instrumentorum"* [fascicolo separato allegato alla riproduzione fotografica], pp. 15-7. Anche nel suo ultimo intervento sul cenobio pescarese, lo studioso ha accennato a quell'«*instrumentale volumen* da cui il maestro Rustico, l'amanuense del codice parigino, su indicazione di Giovanni di Berardo, veniva copiando i documenti più antichi»: PRATESI, *Ubi corpus* cit., p. 128, con rinvii agli altri contributi in cui lo studioso avanza questa supposizione; cfr. anche ID., *L'antico archivio* cit., pp. 217-9.

²⁴ Cfr. C. MANARESI, *Il Liber instrumentorum seu Chronicon monasterii Casauriensis della Nazionale di Parigi*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche*, 80 (1947), pp. 29-62, p. 45; cfr. *ibid.*, pp. 46-62, la descrizione del manoscritto.

abbiamo. L'unico problema risiede in come possiamo e vogliamo utilizzare in sede storiografica il nostro prezioso codice²⁵.

Laurent Feller ha ritenuto che la ripresa dell'abbazia pescarese verificatasi nella seconda metà del XII secolo sarebbe stata di scarso rilievo rispetto allo splendore e alla gloria dei secoli precedenti e, perciò, gli è parso ragionevole pensare a queste falsificazioni come del tutto «inutili»²⁶. A titolo d'esempio, vi è da aggiungere che anche Alessandro Pratesi ridimensionò, seppur per altre ragioni, la portata dell'attività di falsificazione di Giovanni di Berardo²⁷. Comunque la si voglia giudicare, è possibile intravedere le necessità di fondo che condussero gli ideatori e i realizzatori della cronaca-cartulario di Casauria ad alterare la memoria dell'abbazia, fermo restando che, seppur per ragioni dettate da opportunità differenti, l'attività di falsificazione non risparmiò neanche la documentazione del primo sovrano normanno di Sicilia²⁸.

Scritta per dichiarare, attestare e comprovare i possessi e i diritti abbaziali, la cronaca-cartulario è reticente, pare evitare di manifestare [856] a tutto tondo quelle prerogative papali che avrebbero potuto essere percepite in contrasto con una funzione che il monastero aveva acquisito dopo la conquista della futura Marsia da parte di Ruggero II: quella di ca-

²⁵ Tornano alla mente alcune parole della premessa all'edizione del *Catalogus baronum* in relazione alla possibilità di recuperare la precedente redazione dello stesso *Catalogus*. «The primitive version compiled in 1150 can be recovered only by careful analysis in the light of a growing acquaintance with the structure and phrasing of the document, but this would appear to be an academic rather than a practical exercise»: *Catalogus baronum*, a cura di E. JAMISON, Roma 1972 (Fonti per la storia d'Italia, 76), p. xx.

²⁶ Cfr. FELLER, *Les Abruzzes*, pp. 83 s.

²⁷ Cfr. PRATESI, *Il "Chronicon Casauriense"*, p. 17.

²⁸ Cfr. *Rogerii II. regis diplomata latina*, a cura di C. BRÜHL, Köln-Wien 1987 (Codex diplomaticus Regni Siciliae. Series I: Diplomata regum et principum e gente Normannorum, II/1), p. 144, n. † 51; *Liber instrumentorum*, f. 249r. All'attività dei monaci casauriensi è legato anche un altro falso, il cui testo non è presente nel *LI* ma in uno pseudo-originale conservato nell'Archivio di Montecassino (caps. X, n. 51); cfr. *Rogerii II. regis diplomata latina*, pp. 141-3; cfr. anche ID., *Diplomi e cancelleria di Ruggero II*, con un contributo sui diplomi arabi di A. NOTH, Palermo 1983, pp. 92-99. Non posso ora soffermarmi su questi due documenti, che pur presi in considerazione in *I rapporti*, pp. 339-42.

posaldo della fedeltà regia, una funzione la cui contropartita fu una garanzia di stabilità che consentì la ripresa di Casauria nella seconda metà del secolo XII²⁹. Come notò Alessandro Pratesi, nei quattro *libri* che compongono il testo della cronaca «quello che più colpisce il lettore (...) è la parte preponderante che in esso assumono i riferimenti alla presenza delle spoglie di s. Clemente presso la chiesa abbaziale». Non tanto, credo, perché «su tale presenza cominciavano a prendere corpo non pochi dubbi affacciatisi fin dall'inizio del secolo XII»³⁰, piuttosto, invece, al fine di rimarcare in un altro modo, proprio mediante le reliquie e il culto di Clemente, la prossimità dell'abbazia pescarese all'autorità della sede apostolica, che quella stessa ripresa favoriva con i mezzi della giustizia ecclesiastica, come ad esempio avvenne per il recupero della *terra sansonesca*³¹. In questo modo, fedeltà ai Normanni a parte, d'altro canto il monastero pescarese collaborò fin dagli anni di Alessandro III per l'avanzata della giurisdizione romana che, soprattutto nel prosieguo, contrastò la sovranità laica nei territori della *Marsia* tutte le volte che essa si trovò in una situazione di incertezza³².

²⁹ Cfr. PACIOCCO, *I rapporti cit.*, pp. 344 s.; cfr. anche LOUD, *Monastic Chronicles cit.*, pp. 124 s.

³⁰ PRATESI, *Il "Chronicon Casauriense" cit.*, p. 21.

³¹ Cfr. KEHR, *Italia pontificia cit.*, IV, p. 307 nn. 1-3.

³² Per Casauria e l'avanzamento della giurisdizione romana fino alla fine del XII secolo, cfr. DOUBLIER, *I rapporti cit.*, pp. 25-7; in relazione al Duecento, si veda per ora I. MARTELLI, *I rapporti dell'abbazia di S. Clemente a Casauria con il papato e l'impero*, in *Episcopati e monasteri a Penne cit.*, pp. 173-200. Per il confronto tra autorità romana e sovranità laica nella *Marsia*, cfr. DI CRESCENZO, *Gualterio cit.*, pp. 87-130. Benché sia tutt'altro che facile isolare e catturare nella loro concretezza i risultati dei meccanismi di retroproiezione che furono messi in atto durante la stesura del testo, si auspica che le considerazioni offerte fino ad ora possano essere di una qualche utilità in vista di un'edizione della cronaca-cartulario di Casauria. Non mi è stato possibile avvalermi di P. CHERUBINI, *Il Chronicon Casauriense da Giovanni di Berardo ad Alessandro Pratesi: Vicende e prospettive di un'edizione*, in *Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria*, 104 (2013), pp. 27-76, e ID., *Il Chronicon Casauriense, Étienne Baluze e la cultura francese alla fine del secolo XVII*, in *Bullettino dell'Istituto Storico per il Medio Evo*, 116 (2014), pp. 335-64, poiché tali lavori sono stati pubblicati dopo la consegna del mio contributo.

IV

AGGIORNAMENTI
BIBLIOGRAFICI

NUNZIO MEZZANOTTE

Aggiornamenti bibliografici

1. Francesco *frater* e *sanctus*

La figura di Francesco è da decenni, e così pure negli ultimi anni, protagonista di numerosi dibattiti riguardanti gli scritti agiografici a lui dedicati, i suoi scritti e anche le ricostruzioni biografiche che lo riguardano. La maggior parte di questi contributi sono menzionati da FELICE ACROCCA nella nutrita bibliografia contenuta nei suoi lavori *Sulla via di Francesco* e *Francesco della storia*. Complessivamente emerge la figura di un Francesco *frater* dei poveri, come mostra pure le analisi di MARCO BARTOLI, *Pater pauperum* e *François et les pauvres*. L'intenzione di Francesco di essere fratello degli "ultimi" più che un santo, viene rilevata anche da FRANCO BOLGIANI, *Religiosità, spiritualità, mistica*, ove si dedica spazio anche al rapporto tra l'Assisiense e quanti – inclusi gli animali, tra i quali spicca il lupo di Gubbio – venivano banditi dalla società. Francesco quale uomo della *fraternitas* traspare dal contributo di GIOVANNI IAMMARRONE, *La visione dell'uomo*, che riflette, inoltre, su come la regola inviti a imitare la povertà e l'umiltà del fondatore, elementi dai quali si noterebbe la sua *humanitas*.

Molti sono gli studiosi che hanno posto in risalto la doppia valenza "uomo/santo" partendo dalle interpretazioni dei vari agiografi: ad esempio CLAUDIO LEONARDI, *L'esperienza del divino in Francesco d'Assisi*, ha evidenziato che l'*alter Christus* diviene «mistico itinerante»¹. Al di là dell'aspetto agiografico di Francesco si è posta CHIARA FRUGONI, *Vita di un uomo*, in cui si delinea l'aspetto umano e non trascendente dell'Assisiense, dimensioni che risultano nettamente separate nel *San Francesco d'Assisi* di JACQUES LE GOFF, un volume nel quale viene redatto un inventario dei modelli di mentalità e sensibilità comuni nel XIII secolo, e si tenta di definire l'atteggiamento dei Francescani verso i modelli agiografici, nella prospettiva di un'evangelizzazione della società laica.

¹ Si veda pure LEONARDI, *Tommaso da Celano*.

È di nuovo la dimensione “umana” a essere presa in considerazione nella prima parte nel *Francesco d’Assisi* di GIOVANNI LUISETTO, per poi dare spazio alla mistica del santo nel prosieguo del suo contributo; sono passate in rassegna le caratteristiche essenziali di tali due aspetti: umiltà e povertà, semplicità, vita di preghiera e devozione al Cristo crocifisso. Questo aspetto umano, al quale consegue la fragilità, è il tema portante di PIETRO MARANESI, *La morte di uomo cristiano*, tra le cui peculiarità spicca nei suoi ultimi anni di vita la coraggiosa accettazione della sua «vulnerabilità». GERT MELVILLE, *What Role did Charity*, ha anch’egli utilizzato la duplice dimensione “uomo/santo” che ripropone l’esempio di Cristo e presta aiuto sia a chi in Terra ne riflette l’immagine sia a chi s’identifica totalmente con Lui, ripercorrendone le orme in tutto e per tutto tramite l’esperienza di una povertà totale e radicale.

La questione della povertà francescana, in genere e per la *Christianitas* nel suo complesso, è al centro della tematica di un singolare lavoro di ANNE M. SCOTT, *The Poors and their Power*, nel quale s’indaga dal punto di vista letterario e artistico l’immagine medievale della povertà che, pur essendo la peggiore condizione dal punto di vista socio-economico, risulta invece quella privilegiata per un incontro con Dio.

Un’altra immagine di Francesco diffusa nell’immaginario collettivo si riallaccia all’idea del «giullare di Dio»: questo profilo è al centro del lavoro di FELICE MORETTI, *Dal “Ludus” alla laude*, che dedica all’Assisi ben cinque capitoli di tale volume; dopo una presentazione generale degli aspetti ludici nel medioevo si attinge dalle fonti agiografiche per esaminare il Francesco storico, al fine di comprendere il modo in cui gli aspetti in questione emergono nella sua personalità.

FEDERICO FASCETTI, “*Sequela Christi*”, “*imitatio*” e “*conformitas*”, ha ritenuto che negli scritti di Bonaventura da Bagnoregio Francesco risalti più come *sectator Christi*, un modello imitabile da parte dei fedeli, che non come l’«inimitabile imitatore» di Cristo riscontrabile nella prima riflessione bonaventuriana, in particolare nella *Legenda maior*. Sul Francesco storico ha appuntato l’attenzione il già menzionato PIETRO MARANESI, che nel suo *Francesco d’Assisi e i Frati Minori* ha tentato di delineare i grandi momenti della sua storia e del suo movimento religioso; quattro le tappe individuate nella ricostruzione dei periodi nodali della sua esperienza: dalla conversione fino alla nascita della fraternità (1184-1209), i primi dieci anni della costituzione del gruppo formatosi intorno

a lui (1209- 1220), il processo travagliato della creazione di un corpo legislativo (1221-1223), e la conclusione della vicenda terrena con le correlate tensioni per la difesa dell'identità minoritica.

Il rapporto tra Francesco e la teologia e, soprattutto, l'evoluzione istituzionale dell'Ordine nel corso del secolo XIII secolo si evince con chiarezza dalle "note" di lettura di GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI al volume di GRADO GIOVANNI MERLO, *Nel nome di san Francesco*, nelle quali si ribadisce che tra il santo e la vicenda istituzionale dei Minori non vi sarebbero state contrapposizione e cesura, bensì un rapporto – seppur talvolta conflittuale – autentico e durevole nel tempo². Ulteriori considerazioni scaturiscono dalle riflessioni di FRANCO BOLGIANI sul tale stesso volume: Francesco e il francescanesimo sono considerati alla stregua di problemi sempre e comunque inquietanti; in relazione alla vicenda francescana resterebbe aperta soprattutto la questione della povertà, anche perché i contesti storici e geografici offrono molteplici risposte all'appello del santo di Assisi; vengono sintetizzati anche i momenti essenziali del lungo percorso del francescanesimo, evidenziando come la varietà e la complessità della storia minoritica abbiano trovato in realtà una continuità identitaria, fortemente dialettica, ma comunque sempre unificata dalla convinzione di interpretare l'autentico Francesco³.

Indagato è stato anche il rapporto dell'Assisiense con la politica e il potere. ROBERTO RUSCONI, *Francesco d'Assisi e la politica*, utilizzando alcuni episodi agiografici e le rappresentazioni iconografiche del santo, ha mostrato alcune discrepanze che evidenzerebbero un conflitto tra il messaggio di pace predicato dai Frati e la realtà politico-istituzionale; ha inoltre sottolineato l'atteggiamento di Francesco verso l'"istituzione" minoritica, allo scopo di accertare quanto i caratteri e le evoluzioni nel governo dell'Ordine fossero condizionati dai rapporti tra il santo stabile e i frati. Nell'ottica del potere gestito all'interno delle istituzioni religiose, ha riflettuto MICHAEL F. CUSATO, *Guardians and the Use of Power*, muovendo dal ruolo dei guardiani e dall'uso dell'autorità da loro gestita, a partire dallo stesso Francesco, che ebbe il compito di essere guida, o meglio "priori", per i suoi frati: l'immagine del Poverello e dell'"ultimo" risulterebbe così sostituita da quella di guida spirituale e di fondatore del nuovo Ordine.

² DE SANDRE GASPARINI, *Per una storia di san Francesco*.

³ BOLGIANI, *Introduzione*; cfr. anche ID., *Religiosità, spiritualità*.

Sulle differenti trasformazioni e interpretazioni che l'immagine del santo di Assisi ha subito nel corso dei secoli ha riflettuto STEFANO BRUFANI, *Agiografia antoniana e francescana*, mediante un confronto tra l'immagine di Francesco e quella di Antonio da Padova, evidenziando come la figura di quest'ultimo nel corso del tempo sia stata caratterizzata da una maggiore stabilità, mentre l'immagine dell'Assisiense sarebbe stata caratterizzata a modificarsi sempre più nelle varie agiografie del Due e del Trecento per poi «cristallizzarsi» nell'esempio della perfezione.

2. Gli "scritti" di san Francesco d'Assisi

Gli scritti di Francesco rappresentano un *unicum* nella letteratura religiosa medievale poiché «non vi è altro fondatore» – come ha scritto GIOVANNI MICCOLI nell'introduzione agli *Scritti di Francesco d'Assisi* – «che abbia lasciato un tale dossier dei suoi propositi e dei suoi insegnamenti». Questa edizione del 2002 si è avvalsa della collaborazione e cura di molti francescanisti, un elemento, quest'ultimo, che rende il volume uno dei contributi basilari per lo studio dell'Assisiense⁴. Tuttavia, è opportuno far notare che la produzione di contributi sugli scritti del santo negli ultimi venti anni non può essere ritenuta proporzionata all'importanza che essi rivestono negli studi francescani. Probabilmente, tale relativo interesse – più contenuto rispetto a quello riscontrabile intorno alla metà del secolo scorso – è dovuto alla più accentuata volontà di approfondire ulteriormente tematiche quali, ad esempio, le missioni dei Frati Minori nell'Islam e nell'Asia orientale, i culti di santi e beati francescani, come pure altri aspetti della figura dello stesso Francesco. Nondimeno, ciò non significa che non vi siano stati importanti e significativi contributi, oltre all'iniziativa sopra ricordata. Tra questi, il lavoro di CARLO PAOLAZZI, impegnato a offrire, a sua volta, ulteriori criteri per una nuova edizione degli scritti del santo. Previamente, con *"Epistole maggiori" di frate Francesco*, ha inteso applicare il metodo di Lachmann per proporre alcuni emendamenti ai testi delle lettere del fondatore. Poi, in occasione dell'ottavo centenario

⁴Oltre a Giovanni Miccoli, al volume hanno collaborato Maria Pia Alberzoni, Attilio Bartoli Langeli, Grado Giovanni Merlo, Raimondo Michetti, Carlo Paolazzi, Luigi Pellegrini, Antonio Rigon, Roberto Rusconi e Cesare Vaiani.

della fondazione dell'Ordine, ha finalmente pubblicato la sua edizione degli scritti del santo⁵.

Le opere appena menzionate sono tutte prese in considerazione nell'interessante lavoro di FELICE ACCROCCA, *Sulla via di Francesco*, in cui emergono mature considerazioni sull'importanza e sulla struttura dei testi dell'Assisi. Degli scritti di Francesco è tornato nuovamente a occuparsi LUIGI PELLEGRINI, *Dalle fonti alla ricostruzione della storia di san Francesco*, che ha inteso precisare la gerarchia delle fonti francescane, tenendo conto del contesto, delle circostanze di composizione e di eventuali mediazioni tra l'autore stesso e il testo.

Tra gli scritti, un'attenzione precipua è stata rivolta alla *Regula*, sia in relazione ai suoi contenuti che per la sua genesi. Sulla necessità di redigerla per fissare uno stile di vita evangelico si è espresso JEAN-FRANÇOIS GODET-CALOGERAS, *De la "Forma vitae" à la "Regula bullata"*. PIETRO MARANESI, *La relazione tra fratelli*, ha ragionato su questa nuova proposta di vita, soffermandosi in particolare sul capitolo X, in quanto si troverebbe qui offerto un rapporto innovativo, caratterizzato dal servizio reciproco, che andava a scardinare il sistema piramidale della società feudale. Numerosi e significativi sono i problemi connessi all'interpretazione della *Regula*, come ha mostrato NICHOLAS W. YOUMANS, *Non sic erit inter fratres*, il quale ha preso in considerazione la *Regula non bullata*, la *Regula bullata* e il *Testamentum*, prestando attenzione al concetto dell'obbedienza, ritenuto un perno fondamentale dell'ambiente francescano.

Una presentazione organica del testo normativo è stata offerta da FERNANDO URIBE, *Comentar hoy la Regla franciscana*. CARLO PAOLAZZI, *Le regole: aspetti di novità*, ha ripercorso i momenti redazionali che condussero alla stesura della stessa, soffermandosi sui problemi storico-critici e spiegando le novità metodologiche e testuali alla base del suo lavoro, al quale si è sopra accennato, di riedizione critica degli *scripta*. Validi, in tal senso, anche un contributo del già ricordato LUIGI PELLEGRINI, *La tradizione manoscritta della Regula non bullata: la storia testuale* è segnata inizialmente dall'assenza nei codici più antichi che ripor-

⁵ FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Scripta*. Una raccolta in traduzione degli scritti di san Francesco è contenuta nei due poderosi volumi curati da JACQUES DALARUN, *François d'Assise. Écrits, Vies, Témoignages*, i quali comprendono gli scritti del santo, le agiografie e testimonianze di vario genere, inclusi frammenti traditi in vari manoscritti.

tano gli scritti di Francesco, compreso il ms. 338 della Biblioteca comunale di Assisi, oggi nel Sacro Convento; fu merito della riforma francescana, scaturita dal movimento dell'Osservanza riscoprirne il testo, di cui i primi frati riformati si avvalsero, per poi inserirlo nel *corpus*, seppur ancora incompleto, degli scritti del santo.

La grande rilevanza contenutistica dei testi di Francesco è testimoniata dal fatto che essi dettarono il *modus vivendi* dei suoi seguaci, come rileva ANDRÉ VAUCHEZ, *Les vertus dans les écrits de s. François d'Assise*. Per questo motivo gli studiosi non possono prescindere da essi, allorché cercano di ricostruire il "sistema francescano", con il suo apparato di virtù e con la connessa attività dei *fratres*, impegnati come mediatori sociali che pur si autodefinivano *minores*, come fa notare GIACOMO TODESCHINI, *Guardiani della soglia*: Quest'ultimo studioso, infatti, si interroga sulle ragioni che stanno alla base dell'apparente contrasto tra il ruolo ricoperto dai Francescani nella società del tempo e il significato giuridico del termine *minores*.

Per quanto concerne l'aspetto liturgico degli scritti dell'Assiate, si deve tener conto del lavoro di FILIPPO SEDDA, *Franciscus liturgicus*: oltre a considerare le preghiere, i salmi e le lodi del santo, egli ripropone tutti i testi utilizzati dalla liturgia minoritica nel corso del Duecento, che mirano all'esaltazione di Francesco. La connostazione mistico, oltre che liturgica, testimoniata dalle preghiere e dalle lodi, è invece al centro dell'analisi di CLAUDIO LEONARDI, *L'esperienza del divino in Francesco d'Assisi*.

Per quanto concerne prospettive più particolari, ci si limita a ricordare LORENZO MARIA AGO, *L'Umanità di Maria e il realismo dell'Incarnazione*, che approfondisce l'importanza della Vergine Maria negli scritti di Francesco. Vengono messi in evidenza i punti di contatto tra il santo e le eresie del suo tempo – in particolare quella catara –, la poesia cortese e, in definitiva, un'immagine della donna diversa rispetto a quella delle epoche precedenti: per Francesco la donna non sarebbe più intesa come veicolo di peccati, in quanto riscattata dalla lirica cortese e dalla collaborazione tra vita religiosa maschile e vita religiosa femminile.

3. I Frati Minori e la *militia Christi*

Il concetto di *miles Christi* è stato dibattuto nella storiografia più recente soprattutto in riferimento al rapporto tra il cristianesimo e l'Islam, un tema tra i più trattati negli ultimi anni anche per questioni

mediatiche, al fine di riflettere su un rapporto che, nel corso dei secoli, si è presentato come un'alternanza di incontri e scontri. Se la medievistica si è occupata a fondo di crociate e tematiche affini, altrettanto è avvenuto anche negli studi francescani.

L'incontro tra Francesco e il Sultano di Damietta (1219) è sicuramente il simbolo di tale confronto, del quale hanno trattato gli atti della giornata di studio organizzata dalla Provincia Toscana dei Frati Minori in collaborazione con la Scuola superiore di studi medievali e francescani della Pontificia Università *Antoniana* di Roma: *San Francesco e il sultano*. Quest'incontro, del quale le fonti – francescane e non – rilevano il carattere insolito, ha dato avvio all'idea del "colloquio" con i musulmani, che si andò a sostituire al concetto di "disputa", diffuso nei secoli precedenti: lo mostra ANNA AJELLO in *I Frati Minori e i Saraceni nel XIII secolo*. Dell'argomento si è occupato anche MICHAEL CUSATO, *The Democratization of Prayer*, che – prendendo in esame il contributo di John TOLAN, *Le saint chez les sultan* – ha sottolineato l'influsso esercitato dal viaggio dell'Assisiense su alcune sue lettere, quali l'*Epistola ad populorum rectores* e l'*Epistola ad fideles*. L'incontro tra il santo e il sultano tende a definire il modo in cui Francesco considerò la Crociata, come nota PAULI ANNALA nel suo *Brother Francis and the Fifth Crusade*, un tema sul quale ha riflettuto pure FRANCO CARDINI, *Francesco e il sultano*. Per trattare il vasto e controverso argomento delle missioni in relazione al fondatore dei Frati Minori, LEONHARD LEHMANN, *Francesco incontra il sultano*, non limita la sua analisi alle sole agiografie, ma la estende pure alle fonti prodotte al di fuori dell'ambito minoritico: le fonti francescane, soprattutto Bonaventura, sottolineerebbero il desiderio di martirio dell'Assisiense, mentre le notizie provenienti dall'esterno la volontà di convertire il sultano e di stabilire la pace tra cristiani e Saraceni.

La Crociata rimane, comunque, il principale argomento di studio in relazione al dibattito tra le due religioni; al riguardo, si segnalano soprattutto gli atti del convegno tenutosi a Greccio nel 2013 su *I francescani e la Crociata*. Di particolare rilievo è stato l'intervento ancora di ANNA AJELLA, *Lex falsa, carnalis et diabolica*, che ha individuato due distinte fasi dell'impegno minoritico nei rapporti con l'Islam che avrebbero caratterizzato la prima metà del Duecento: una prima fase di predicazione e apostolato in area iberica e in Africa nel quadro della *Reconquista* e, nel Levante, durante il consolidamento dei regni latini, seguita da una seconda

stagione, più lunga e articolata, che li vide veri e propri esecutori della politica papale attraverso l'azione missionaria e l'attività diplomatica.

Il frate minore, svolgendo la missione di evangelizzatore, assumeva, indirettamente, il ruolo di *miles Christi*, un calco impresso anche dal primo biografo Tommaso da Celano. FRANCO CARDINI, nella sua introduzione a *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, ha ritenuto che i frati furono intesi «militanti» anche nel loro tentativo di conquistare gli ambienti cittadini, come quello di Bologna, dove si stava radicando un'istituzione nuova e rivoluzionaria, l'Università, nuovo modello di rapporto tra sapere, politica ed economia. È questo il concetto alla base del saggio di GRADO GIOVANNI MERLO, *Tra gli intellettuali medievali*, le cui riflessioni muovono dalla *Fons sapientiae* del 1234 di Gregorio X, che sancì la canonizzazione di Domenico da Caleruega e santificò la *militia Christi* di una formazione religiosa destinata alla predicazione; lo studioso nota pure che nei primi cinquant'anni del Duecento i ministri generali francescani furono uomini di cultura, capaci di "militare" all'interno della società del tempo nel nome di una "povertà pensata".

La predicazione fu protagonista non solo negli ambiti accademici, poiché un suo precipuo terreno di applicazione – e di scontro – fu tra la gente, soprattutto gli *infideles*, presso i quali il concetto di *miles Christi* assumeva un significato più estremo, connesso al "martirio". Bernardo da Calvi, Pietro da San Gemini, Ottone da Stroncone, Accursio e Adiuto sono solo alcuni dei Frati Minori martiri per l'azione evangelizzatrice in Terra Santa. Proprio la loro attività è stata al centro di una giornata di studio, organizzata a Terni per celebrare il 790° anniversario del loro martirio, intitolata *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*.

Nel corso del XIII secolo si assiste all'attualizzazione della santità martiriale, come ha fatto osservare anche CHRISTOPHER H. MACEVITT in *Martyrdom and the Muslim World*, soffermandosi sulle narrazioni francescane riguardanti il martirio dei frati, facendo notare come queste fossero utilizzate nel corso del XIII e XIV secolo per definire un modello di santità che rimarcava la distanza tra il mondo islamico e quello cristiano. In un altro intervento di questo stesso studioso – *Crusade and Martyr* – vengono presi in esame alcuni episodi agiografici per concludere che nel XIV secolo il martirio fu percepito come la quintessenza della via francescana. Su questa linea di pensiero pare essere anche ISABELLE HEULLANT-DONAT, *Les franciscains et le martyre au XIII^e siècle*, che uti-

lizza soprattutto la trecentesca *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*. In effetti, fa notare Macevitt, fu solo a partire dal primo quarto del XIV secolo che le vite dei frati defunti in Terrasanta e nei territori musulmani in nome della fede cristiana cominciarono a essere scritte nella forma di vere e proprie *passiones*. Proprio questo genere di scritti è preso in esame da ISABELLE HEULLANT-DONAT in *Les martyrs franciscains de Jérusalem*, ove, tra l'altro, si ricorda un episodio avvenuto a Gerusalemme nel 1391, allorché persero la vita quattro francescani dopo una lunga predica al cospetto del cadì della città e di un folto gruppo di musulmani. Anche JAMES D. RYAN, *Missionary Saints in the High Middle Ages*, si sofferma su alcuni missionari francescani attivi in Oriente nel corso dei secoli XIII e XIV che, benché martirizzati, non furono canonizzati.

In ogni caso, Francesco e i suoi frati non vollero evitare il confronto con l'Islam: lo asserisce SATURNINO RUIZ DE LOIZAGA, *Los franciscanos y el Islam*, il quale fa notare come, già nella *Regula non bullata*, il fondatore avesse preso in considerazione la possibilità che i suoi *fratres* si avvicinassero agli "infedeli" raccomandando loro di essere come «pecore in mezzo ai lupi» (Mt 10,16) e essere prudenti come serpenti e semplici come colombi. I fallimenti delle missioni francescane testimoniano – lo nota questo stesso studioso – un preciso atteggiamento culturale, consistente nel portare avanti una "missione armata", volta alla liberazione dei Luoghi Santi più che alla conversione degli infedeli. Che questa fosse l'opinione maggioritaria lo si deduce dalla disamina di alcuni scritti, tra i quali il trattato politico-militare del frate minore Fidenzio da Padova, vicario di Terrasanta dal 1266.

Proprio il *Liber recuperationis Terrae Sanctae* di Fidenzio è al centro dell'interesse di PAOLO EVANGELISTI, *Tra pellegrinaggio e riconquista dei Luoghi Santi*, che offre un'attenta analisi dell'opera, notandone l'originalità e l'importanza, consistenti nell'ideazione di un piano volto non solo a programmare il recupero dei territori santi, ma anche a mantenere le future conquiste, evitando gli errori dei precedenti due secoli. Questo studioso, in *La Crociata allo specchio*, segnala che il trattato di Fidenzio ebbe un notevole valore politologico per la proposta di un sistema comunitario alternativo non solo al modello politico-economico islamico, ma anche latino⁶.

⁶ Fidenzio, nota pure Paolo Evangelisti, analizza anche le criticità da affrontare in Terra Santa e definisce i tratti distintivi della *communitas* che avrebbe dovuto

Anche LUIGI PELLEGRINI, *Due Civiltà a confronto*, si è occupato dei rapporti tra il mondo islamico e la *christianitas* prendendo in considerazione gli scritti di Fidenzio da Padova, ritenuto, insieme a Ruggero Bacon, un testimone d'eccezione per l'esame dei contesti alla base delle due realtà. Nel complesso incontro tra il mondo islamico e quello cristiano va tenuto presente anche il punto di vista del già menzionato MACEVITT che, in *Sons of Damnation*, ha esaminato alcune fonti di primario rilievo per notare come non fosse poi così netta la distinzione tra cristiani e musulmani in ragione della comune sottolineatura della presenza del male in ogni ambito dell'esistenza umana⁷.

Un dato interessante emerge da NIKOLAS JASPERT, *Mendicants, Jews and Muslims at Court*, che ha sottolineato l'importanza della presenza nel XIV secolo presso una delle corti più importanti del tempo, quella aragonese, non solo dei Mendicanti, ma anche di non-cristiani: spesso sia i frati che gli ebrei e i musulmani assumevano incarichi di rilievo. Gli uni e gli altri venivano impiegati come medici, traduttori, diplomatici e giudici, anche se alla fine del Trecento lo scenario mutò: l'azione dei Predicatori e dei Minori s'intensificò, così che questi due Ordini riuscirono a influenzare profondamente la cultura del tempo grazie allo stretto rapporto intrattenuto con la corona, e cominciarono a circolare trattati polemici nei confronti del giudaismo e dell'islamismo. Appare netta, quindi, la necessità o l'intento da parte dei *Fratres Minores* di preservare un'indole militante nei confronti delle altre *religiones*, e quindi di essere *milites Christi*: "evangelizzare" poté, perciò, confondersi facilmente con

ricquistare i Luoghi Santi: essa doveva riconoscersi in un'unica identità statica, in una precisa scala di valori e in specifiche competenze di ordine politico, diplomatico e strategico. Il nuovo modello comunitario avrebbe dovuto essere guidato da un *dux* in grado, con la sua autorità e il suo prestigio, di gestire una compagine spirituale capace di anteporre l'obiettivo comunitario agli interessi dei singoli, grazie a una società solidale che procedesse a una corretta gestione dei beni.

⁷Queste le fonti analizzate: le *Epistolae de perditione Acconis* di Riccoldo da Monte Croce, la *Vita Mahumeti* di Embricone di Magonza, l'*Historia Hierosolymitana* di Roberto Monaco, la *Notitia de Machometo* di Guglielmo di Tripoli e il *De statu Sarracenorum* a lui attribuito, la *Chronica XXIV generalium ministrorum ordinis Minorum*, la *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum* di Odorico da Pordenone e il *Liber chronicarum* di Angelo Clareno.

“militare” per la causa cristiana. Occorre tener presente che, già prima del Trecento, la predicazione dei Francescani ebbe pur sempre l'intento di evangelizzare e si attuò non solo nei confronti dei musulmani, ma anche di minoranze religiose attive all'interno cristianità, come gli Ebrei e i Catari, e nei luoghi più disparati.

NELLY MAHMOUD HELMY propone il tema della presenza minoritica oltre le frontiere della cristianità latina e ne ricostruisce l'espansione attraverso un ricco ventaglio di fonti concernenti l'attività di evangelizzazione nel suo saggio *Gli studi francescani e i convegni della SISF*, in cui si offrono importanti considerazioni sulle modalità missionarie. Sempre in merito alla presenza dei Francescani in vari luoghi della Terra Santa con l'intento di diffondere il cristianesimo, sono stati pubblicati numerosi altri contributi. DELACROIX-BESNIER, *Les Ordres mendiants et l'expansion de l'Eglise latine*, si è occupato del tentativo dei Francescani di espandere la Chiesa latina nei Balcani. FORTINO, *I martiri di Ceuta*, ha indagato le connessioni tra la presenza francescana in Calabria e il martirio subito a Ceuta da sette frati minori guidati da Daniele da Belvedere. La presenza dei frati in Spagna meridionale in cammino verso Santiago dopo il loro ingresso nelle terre di Aragona e Navarra è al centro del contributo di JOSÉ GARCÍA ORO, *Los frailes menores en la Hispania medieval*. Nutrita di studi è la presenza dei Frati Minori nell'Europa orientale: tra essi, menziono il volume miscelaneo *Geschichte der Sächsischen Franziskaner* e il saggio di ARTURO SALIBA, *I Francescani conventuali nell'Europa orientale*.

Considerato l'interesse manifestato dalla storiografia più recente, un paragrafo a parte merita l'opera di evangelizzazione dei Frati Minori presso i Cumani e i Mongoli e, in genere, l'attività degli Ordini religiosi nell'estremo Oriente. È da ricordare innanzitutto JEAN RICHARD con il suo saggio *Les missions au nord de la Mer Noire (XIII^e-XV^e siècles)*, basato sulla *Historia Mongalorum* di Giovanni di Pian del Carpine e sull'*Itinerarium* di Guglielmo di Rubruk⁸. Specificamente delle missioni dei Frati Minori in Cina durante il medioevo si sono occupati ALBERTO MELLONI, *Mendicanti sulle vie*

⁸Rammento che l'ultima opera menzionata è stata pubblicata in edizione critica da PAOLO CHIESA e che presto saranno pubblicati gli atti dell'incontro di studio su *I Mongoli e Terrasanta latina. Il contesto geopolitico di Giovanni da Pian del Carpine* organizzato il 30 e il 31 marzo 2019 al Castello dei Cavalieri di Malta a Magione (PG).

dell'Estremo Oriente, e PACIFICO SELLA, *Il Vangelo in Oriente*. Un'indagine complessiva di queste missioni, con relative riflessioni, è quella di THOMAS TANASE, *Jusqu'aux limites du monde*. Infine, si segnala FOLKER E. REICHERT, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, ove, oltre a delineare le principali missioni evangelizzatrici dei Frati Minori nel medioevo, si riportano pure alcune mappe geografiche che testimoniano la visione del mondo nei secoli XIII e XIV nel contesto di una sempre più ampia e nuova dimensione ecumenica.

4. Gli Angioini e gli Spirituali

Tra i non moltissimi contributi pubblicati in relazione al rapporto tra Angioini e Spirituali dopo la pubblicazione del saggio, è da ricordare innanzitutto DAMIEN RUIZ, *Louis d'Anjou et le milieu spirituel*, che indaga i motivi che spinsero Ludovico d'Angiò a scegliere il convento dei Frati Minori di Marsiglia come luogo di sepoltura. In quest'ottica, secondo l'autore, forti furono i legami con l'"ambiente spirituale" di questo convento, intensificatisi negli ultimi anni di vita del santo e da inquadrare in una ormai decennale presunta "familiarità" degli Angioini con gli Spirituali. Questa familiarità, però, non dovrebbe essere confusa con una precisa volontà, da parte angioina, di promuovere il movimento, bensì rientrerebbe in un quadro di accoglienza della corte nei confronti delle dissidenze religiose. Questo atteggiamento "inclusivo" lo si noterebbe anche nel caso di Andrea da Gagliano, un frate particolarmente influente nell'ambiente della corte angioina, nonché predicatore di grande fama, studiato da ROSALBA DI MEGLIO, «*Singulariter requisiti, concorditer responderunt*. Qui si analizzano i due processi che la curia papale condusse nel 1331 e nel 1336 a suo carico; nei processi furono proprio i Frati Minori a testimoniare contro Andrea, accusato di esercitare un influsso negativo sui sovrani angioini e di essere un seguace dello scomunicato Michele da Cesena. Tali due processi, inoltre, potrebbero essere interpretati, secondo l'autrice, come indizio di una conflittualità non solo interna all'Ordine minoritico, ma anche tra Giovanni XXII e Roberto d'Angiò, che – pur senza giungere a una frattura con il pontefice – avrebbe aspirato a guidare il partito guelfo e a rendersi autonomo rispetto al papato. Da notare che, se da un lato il contributo pone in rilievo la presenza di altri dissidenti nel regno di Napoli, dall'altro tende a presentare Spirituali e Michelisti quasi come se in questione fosse un solo movimento.

Il «re da sermone», come Dante definì Roberto d'Angiò, non faceva in fin dei conti mistero della sua benevolenza verso i Francescani dissidenti e le loro teorie pauperistiche, «arrivando a fare della sua stessa corte un sicuro punto di riferimento per i frati spirituali, michealisti e beghini incorsi nella scomunica papale»: lo asserisce GIOVANNI VITOLO in *Regno e papato*, in cui la presenza degli Spirituali appare gradita alla corona. Questo è il contesto che consentirebbe di comprendere l'acceso sermone di fra' Filippo di Maiorca, fratello della regina Sancia, il quale il 6 dicembre del 1329, in occasione della festa di s. Nicola di Bari, pronunciò nella chiesa di S. Chiara un'invettiva contro Giovanni XX. L'atteggiamento di Filippo è analizzato anche da FELICE ACCROCCA, *Un ribelle tranquillo*, nel quale si tenta di chiarire il rapporto intercorso tra Filippo di Maiorca e Angelo Clareno, presente in Basilicata negli anni Trenta del secolo XIV insieme al suo gruppo di Spirituali, posti sotto la protezione diretta di re Roberto e di Sancia.

Grande importanza, infatti, ebbe Sancia che, oltre ad essere consorte, fu diretta consigliera del sovrano. La sua figura è messa in risalto da CRISTINA ANDENNA, *Francescanesimo di corte*, ove, dopo una ricognizione storiografica sul rapporto tra Ordini mendicanti, predicatori e religiosità da una parte, e affermazione del potere monarchico a Napoli dall'altra, ha individuato nel XIV secolo, e in particolare nel regno di Sancia⁹, un momento di rilievo per l'affermazione del monachesimo clariano a Napoli e, più in generale, di nuovi e radicali modelli religiosi, tra i quali quello proposto dagli Spirituali. In un successivo lavoro di questa stessa studiosa, *"Secundum Regulam datam sororibus Ordinis Sancti Damiani"*, e sempre nel contesto della corte angioina di re Roberto, appare confermata l'esistenza di un clima in cui erano presenti, e molto influenti, anche gli Spirituali, e non solo; questo clima di collaborazione, come si è già visto per il lavoro di Accrocca, sarebbe dimostrato dal diretto rapporto di un membro della famiglia, Filippo, fratello della regina, con Angelo Clareno.

Il regno di Roberto d'Angiò fu anche un periodo di alto livello culturale per la città partenopea. L'impegno in tal senso, e soprattutto gli interessi teologici coltivati dal sovrano dimostrati anche dai suoi

⁹ Per Sancia, si vedano anche G. ENSENYAT PUJOL, *La espiritualidad de las reinas*; M. GAGLIONE, *Donne e potere a Napoli*; ID., *Sancia d'Aragona-Majorca*.

scritti, rimanderebbero, a parere di SALVATORE TRAMONTANA, all'«inquieta religiosità dei pauperisti»¹⁰. Non sarebbe un caso che nello *Studium* napoletano degli Agostiniani sia stato invitato a insegnare, direttamente dall'Università di Parigi, Dionigi di Borgo San Sepolcro, che a lungo qui fu docente, mettendo in evidenza le sue qualità di teologo e astrologo, e che si mostrò favorevole agli Spirituali. Ciò ha notato anche ATTILIO BARTOLI LANGELI, *Un agostiniano del Trecento*, e MASSIMO OLDONI, *Dionigi alla corte di re Roberto*, che hanno inoltre evidenziato l'apporto del predicatore agostiniano alle tesi degli Spirituali, nonché il favore, probabilmente dovuto alla grande levatura intellettuale di questo frate, del sovrano angioino nei suoi confronti. La presenza degli Spirituali nella corte partenopea è stata sottolineata anche da JACQUELINE HAMESSE, *La production littéraire*, ove si passano in rassegna alcuni testi utilizzati nell'Università di Napoli da docenti vicini, in molti casi, a teologi spirituali come pure – si badi bene – ad altri intellettuali facenti parte di altri movimenti religiosi. Tutto questo rivelerebbe ancora una volta il contributo recato dal clima di tolleranza voluto dalla corte angioina al dibattito intellettuale e religioso, che accolse anche presenze gioachimite, come ha mostrato MUSTO, *Franciscan Joachimism*.

Tra le figure più controverse degli Spirituali, vi è un probabile discepolo di Angelo Clareno presente nel regno angioino, Telesforo di Cosenza. Fu esiliato in Calabria *citra* tra il 1335 ed il 1336, località che sin dall'inizio del Trecento funse, grazie alla tolleranza propria dei sovrani angioini, da rifugio sia per Spirituali che per Michelisti, altrove perseguitati. Se ne è occupato PIETRO DE LEO, *Telesforo eremita nella Calabria citra*, secondo il quale Telesforo fu un testimone della crisi, poi culminata nello scisma, attraversata dalla società e dalla Chiesa tra XIV e XV secolo. I suoi messaggi apocalittici ed escatologici dimostrerebbero, a parere di questo studioso, la dissoluzione di un Regno, quello angioino, garante e protettore di modelli e visioni differenti propugnati da movimenti religiosi isolati dalla Chiesa, e talvolta perseguitati.

¹⁰ TRAMONTANA, *Il Mezzogiorno Medievale*, p. 159.

5. Chiara da Montefalco e la santità femminile d'“area minoritica”

È indispensabile subito menzionare gli atti di un convegno che di questa santa si sono occupati: *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*. Tra i saggi contenuti nel volume è da ricordare *La teologia di Chiara di Montefalco*, in cui DARIO VITALE tenta di rappresentare un profilo teologico di Chiara. Sulla stessa tematica si muovono anche EMORE PAOLI, *Le visioni di Chiara da Montefalco*, FRANCESCO SANTI, *La “theologia cordis” di Chiara da Montefalco*, e WILLIGIS ECKERMANN, *L'albero del Paradiso e l'albero della Croce*. Anche STEFANO BRUFANI, *Ubertino da Casale e le mistiche ombre “magistri practici”*, si occupa di aspetti teologici, ma in rapporto a Ubertino da Casale, il quale rimase fortemente colpito dalla figura di Chiara, riconoscendo in lei la fama di santità. Si concentra su una nuova edizione critica della *Vitae* di Chiara, invece, ENRICO MENESTÒ, *La biografia di Chiara scritta da Béranger de Saint-Affrique*; a suo parere, sarebbe la dimensione mistica, espressa con la partecipazione alla realtà umana e alla passione di Cristo, a manifestarsi quale tema tra i più significativi del modello proposto da Berengario. GIULIA BARONE, *Il processo di canonizzazione*, mira a far luce sulle ragioni dell'abnorme durata dell'iter processuale che, apertosi nel giugno 1309, probabilmente grazie alle insistenze di Berengario di Sant'Africano, si chiuse solo nel dicembre del 1881 con il riconoscimento della sua santità. Su un testo connesso al processo di canonizzazione ha riflettuto MASSIMILIANO BASSETTI, *La “Relazione dei tre cardinali”*. ROBERTO TOLLO, *Gli apparati per la canonizzazione di Chiara della Croce*, ha presentato le varie problematiche inerenti la canonizzazione della santa, definita da ANTONELLA DEGLI INNOCENTI, *Modelli di santità femminile fra XIII e XIV secolo*, una dei pochi modelli di perfezione femminile agostiniana e, nel contempo, considerata dalla storiografia una figura vicina agli ambienti minoritici.

Oltre che negli atti di questo convegno, proprio la canonizzazione della santa è stata l'oggetto precipuo di attenzione degli studiosi. ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Discernimento spirituale e costruzione della memoria*, ha messo in evidenza le difficoltà del riconoscimento della santità, soprattutto di quella femminile, durante il basso medioevo, e ha descritto la nascita del moderno istituto della direzione spirituale; ha esaminato, inoltre, casi famosi di sante basso-medievali, analizzando le diverse e articolate strategie che i custodi della loro memoria misero in atto per difenderne e diffonderne il messaggio, come avvenne nel caso di Chiara da

Montefalco. L'intero processo è stato riassunto dal già citato MASSIMILIANO BASSETTI in *Il frammento Vaticano del processo*, nel quale ha analizzato anche una copia del verbale dell'*inquisitio* condotta da Berengario.

Anche FRANCESCO SANTIS si è occupato di *Chiara da Montefalco, profetessa della Clausura*, partendo dalla *Vita* scritta da Berengario e dal dossier agiografico allestito per il processo di canonizzazione; ha inoltre tracciato la storia spirituale e intellettuale della santa, mettendo in luce i conflitti con la Chiesa, il coinvolgimento di Chiara con i cardinali Pietro e Giacomo Colonna, i rapporti con l'Ordine francescano e con la regola di Sant'Agostino. A quest'ultimo aspetto è dedicato anche con il contributo di VITTORIO GROSSI, *Per una rilettura della vita di Chiara*. Degli aspetti artistici si sono occupati ELVIO LUNGH, *Le immagini di Chiara*, e ANTONIO ITURBE, *Iconografia de santa Clara de Montefalco*, tentando entrambi di rintracciare le presenze iconografiche che potrebbero avere influenzato sia la sua mistica sia le rappresentazioni pittoriche.

Molte sono le esperienze e le personalità femminili che, come Chiara da Montefalco, ebbero caratteristiche particolari tra il XIII e XIV secolo rispetto ad altre forme di vita consacrata istituzionalizzata. È il risultato che emerge dal lavoro di contestualizzazione di WIELSAWBLOCK, *"Sponsa Christi"*, che analizza il linguaggio sponsale nella tradizione della santità femminile. Concentrandosi sulla scrittura "mistica" delle donne e delle penitenti legate al movimento minoritico – come Chiara d'Assisi, Angela da Foligno, Margherita da Cortona, la stessa Chiara da Montefalco e altre ancora – ha proposto attraverso le immagini dell'identità interiore un nuovo modo di vedere la Verità, caratterizzato da un linguaggio simbolico e da un libero fluire all'esterno della parola scritta.

Non è inopportuno spendere qualche parola sulle ultime pubblicazioni relative alla santità femminile in un qualche modo connessa all'Ordine minoritico. Negli ultimi anni numerosi contributi sono stati dedicati a Elisabetta d'Ungheria. Innanzitutto, è necessario menzionare SALVADOR CABOT ROSSELO, *Santa Elisabetta. Principessa d'Ungheria*, che per l'occasione dell'ottavo centenario dalla nascita della santa ha offerto un notevole lavoro d'impianto storiografico e documentario. ORONZO CASTO, *Processo e canonizzazione*, ha inteso offrire un ampio quadro d'insieme sulla canonizzazione della figlia del re d'Ungheria. OTTO GECSER, *The Feast and the Pulpit*, ha invece ripercorso le tappe dell'affermazione del suo culto fino al 1500, con particolare attenzione al ruolo svolto dai 103 sermoni relativi alla santa nell'affermazione e sviluppo di esso. Non

è affatto scontata l'appartenenza di Elisabetta al Terzo Ordine Francescano, anche se nel prosiegua fu ritenuta una terziaria minoritica: il saggio di FERNANDO SCOCCA, *Santità femminile nel Terzo Ordine Francescano* offre un *excursus* sulla santità femminile nel movimento penitenziale francescano che, fin dal suo costituirsi, si fece portatore non solo dell'urgenza apostolico-caritativa femminile, ma anche del desiderio di vita claustrale di quanti, uomini e donne, non si riconoscevano nei rigidi schemi del Primo e del Secondo Ordine¹¹.

Oltre a Elisabetta d'Ungheria, di cui si è appena detto, possono essere ricordate Rosa da Viterbo, Margherita da Cortona, Angela da Foligno. Se di Rosa da Viterbo ci si dovrà occupare più avanti (cfr. p. 670), è perciò ora opportuno almeno accennare a Margherita da Cortona e Angela da Foligno.

Sono da ricordare gli Atti della giornata di studio dedicati a *Margherita da Cortona* nel 2013 a Firenze, e soprattutto le conclusioni di GIOVANNA CASAGRANDE, che ha indicato la necessità di studiare questa penitente nella letteratura, nella musica e nella liturgia, oltre che in campo artistico-iconografico. In questo volume, ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Margherita come Francesco*, ha presentato i risultati della recente storiografia su Margherita da Cortona e proposto una rilettura della *Legenda* di fra' Giunta Bevegnati, nella quale sarebbe possibile cogliere l'eredità di Francesco d'Assisi.

In relazione ad Angela da Foligno, FELICE ACCROCCA, *Angela e gli Spirituali*, senza pretendere di chiarire l'annosa e spinosa problematica relativa ai rapporti di Angela da Foligno e gli Spirituali, ha intrapreso una riconsiderazione complessiva coadiuvata da una sistematica ricerca d'archivio. SALVATORE ALIQUÒ, invece, nel suo volume *Angela da Foligno*, si è concentrato sul *Liber* di Angela e, partendo dall'edizione critica da lui realizzata, ha ripercorso il singolare itinerario spirituale di questa laica, dalla conversione alla fase mistica.

Un discorso sul ruolo della donna nella santità in ambito francescano non può prescindere da Chiara d'Assisi. Tra i vari studi va citato MARCO GUIDA, *Chiara d'Assisi e le esperienze religiose femminili*, il quale, sviluppando le sue riflessioni sul VII convegno assisiato del 1979, ha tentato di delineare una nuova impostazione, mirante a evitare che Chiara

¹¹ È per altro da notare che l'assenza di approfondimenti su Elisabetta di Portogallo, nipote dell'omonima prozia di Ungheria.

permanga all'ombra di Francesco. Non prescinde da quest'ottica neanche il volume *"Forma Sororum"*, scaturito dagli atti di un convegno tenutosi a Varsavia nel 2012 che, oltre ad ampliare la conoscenza della vita della santa, ha offerto numerosi studi sulla santità femminile nei suoi rapporti con l'Ordine francescano¹².

Più recente è il libro di CHIARA FRUGONI, *Una solitudine abitata*, nel quale è tratteggiata, in un appassionato lavoro suddiviso in otto capitoli, un'intensa biografia assai diversa dal ritratto agiografico ufficiale¹³. Sono infatti messi in discussione alcuni punti della vicenda biografica di Chiara e si ricostruisce ciò che si nasconderebbe dietro l'iconico e tradizionale ritratto della santa. Mira a indagare i rapporti della comunità fondata da Chiara un lavoro frutto della collaborazione di tre autori: NIKLAUS KUSTER, MARTINA KREIDLER-KOS e M. ANCILLA RÖTTGER, *"Den armen Christus arm umarmen"*, i quali si sono alternati per analizzare vari aspetti della vita e delle relazioni di Chiara nel contesto della Chiesa del suo tempo e degli esordi del movimento francescano. A proposito di questo connubio, THERESIA MAIER, *"Forma Vitae"*, ha proposto un riesame della Regola, ponendo in evidenza la volontà della santa di imprimervi la propria identità: è da un confronto con la *Regula bullata* dei Frati Minori che emergerebbe, secondo l'autrice, l'originalità del pensiero clariano. L'esatto contrario ha voluto

¹² Si segnalano i seguenti contributi: S. URBANSKI, *l'Esperienza di vita contemplativa delle donne del medioevo*; M. SYKULA, *Il complesso processo di formazione dell'ordine di santa Chiara*; J. PYREK, *Il primo testo dei Frati minori su s. Chiara e le sue sorelle*; E. SANDER, *Santa Chiara, donna evangelica*; R.M. RAPACZ, *Il privilegio della povertà e sulla controversia sulla Regola delle povere dame*; W. BLOCK, *La bolla "Solet annuere" del papa Onorio III (1223)*; T. MATURA, *Sulla contemplazione e la clausura*; M. SZLACHCIUK, *Studio sulle eredi dell'esperienza di s. Chiara nelle comunità dei vari rami della famiglia clariana*; E. SIEKIERKA, *S. Chiara d'Assisi*; R. PREJS, *L'influsso della regola di s. Chiara nella formazione della spiritualità francescana*. Questi saggi non saranno singolarmente citati nella bibliografia generale, nella quale comparirà solo il volume che li contiene, *"Forma Sororum"*.

¹³ Il primo capitolo è dedicato al contesto in cui visse Chiara, al processo di canonizzazione e al suo biografo ufficiale; il secondo al rapporto della santa con Francesco e alla redazione della *Regola*; il terzo alla conversione del santo; il quarto alla fuga di Chiara verso una nuova vita; il quinto alle rappresentazioni iconografiche; il sesto a una nuova lettura iconografica resa possibile da recenti restauri; il settimo al racconto e alla rappresentazione dei miracoli clariani; l'ottavo al famoso episodio della visione di Chiara che riceve il latte da Francesco.

però dimostrare ENGELBERT GRAU nel suo *La Regola di Santa Chiara*, rilevando una quasi totale dipendenza dal testo normativo minoritico. Di rilievo per intraprendere lo studio della figura di Chiara sono i saggi di JACQUES DALARUN, *Résilience de la mémoire*, e CLARA GENNARO, *E nel nome di Chiara?* Lo studioso francese, dopo una rapida panoramica degli atti del processo di canonizzazione, ha sottolineato come le fonti siano specchio di una *novitas clariana*, forse meno evidente di quella *franciscana*, ma altrettanto importante. Il saggio della studiosa, invece, ha proposto alcune riflessioni e alcuni interrogativi sul percorso parallelo e divergente, rispetto a quello di Francesco che, comunque – qualora si contestualizzi la vicenda della santa nell'ampio universo francescano – ne riprodurrebbe ugualmente le profonde inquietudini. Il volume di MARIA PIA ALBERZONI, *Santa povertà e beata semplicità*, che rappresenta il frutto delle ricerche che da più di un decennio l'autrice ha condotto, esprimendo significative novità di approccio alle origini degli Ordini mendicanti nelle loro componenti maschile e femminile. Infine, la complessa relazione tra il ramo maschile e quello femminile dell'esperienza francescana è stato oggetto di un saggio di LEONHARD LEHMANN, *Il difficile rapporto*, nel quale viene preso in considerazione il non sempre facile cammino di collaborazione tra le “povere sorelle” ed i Frati Minori, entrambi guidati, tuttavia, dal sempre comune obiettivo della *sequela Christi* che contraddistinse sia Francesco sia Chiara.

6. I privilegi dei Frati Minori

Di un'importante raccolta di privilegi minoritici, conservata nella Biblioteca Apostolica Antoniana di Padova (cod. 49), è tornato ad occuparsi ROBERTO PACIOCCO nel 2013 – si tratta del volume *Frati Minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, al quale, tra l'altro, si rinvia anche per ulteriori segnalazioni bibliografiche – con un lavoro che si pone a mezza via tra “questioni” francescane, storia degli Ordini religiosi nei loro rapporti con il papato e, infine, diritto canonico. Si riproduce qui di seguito il sunto relativo ai contenuti che si legge nel sito dell'editore, il Centro Studi Antoniani. All'edizione del codice¹⁴, recante un *Liber privilegiorum* compilato da un frate minore della *Provincia S. Antonii* durante il pontificato di Giovanni XXII, è premessa un'ampia introduzione nella quale

¹⁴ Nel volume si segnala una *Nota codicologica e paleografica* di CARLO TEDESCHI (pp. 109-15).

si delinea il percorso dell'Ordine sulla via dei privilegi papali, anche per offrire un'altra e "complementare" storia minoritica da Francesco d'Assisi in poi, mirando pure a evidenziare l'importanza dello *ius particulare* della *religio* francescana. Più specificamente, il padovano *Liber privilegiorum* mostra come dopo la pubblicazione della *Super cathedram* di Bonifacio VIII (1300) la normativa pontificia sia stata adattata dall'Ordine alle proprie necessità. Apparentemente il compilatore del codice non falsificò nulla, visto che ogni parola fu per lo più correttamente ripresa dalla documentazione, ma i singoli documenti e perfino ogni loro passo non risultano indifferentemente accettati: la falsificazione non si realizzò mediante la produzione di documenti fittizi, ma a livello interpretativo e mediante un'edace selezione documentaria. Tale "gioco" produsse un diritto alternativo a quello fissato dalla sede apostolica, e offrì un cronico stato di privilegiamento dell'Ordine, presentato come il più alto possibile per la comunità minoritica che visse "amministrativamente" la vita conventuale sul limitare – o meglio ai limiti, talora travalicandoli – della legalità canonica, in bilico tra rispetto dell'autorità papale e conservazione dei propri privilegi.

È opportuno innanzitutto segnalare anche ALEKSANDER HOROWSKY, *Una raccolta giuridica dei Frati Minori*, ove i contenuti del manoscritto Ottoniano latino 15, conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana e vergato tra la fine del XIII e gli inizi del XV secolo, sono descritti e identificati. Il codice, che apparteneva alla curia generale dei Frati Minori ai tempi di Michele da Cesena, contiene, oltre a documenti che testimoniano i diretti rapporti tra il papato e l'Ordine, pure lettere dei cardinali protettori, le costituzioni generali minoritiche, regole e *formae vitae* dei monasteri femminili legati all'Ordine, nonché due cerimoniali liturgici.

ANNARITA DE PROSPERIS, *Litterae papali*, ha realizzato i regesti di 78 lettere papali duecentesche conservate presso l'archivio della Curia generale dei Frati Minori a Roma; i documenti sono relativi ai pontificati di Gregorio IX, Innocenzo IV e Alessandro IV¹⁵. Questa stessa studiosa, nel suo saggio *Innovazioni nel lessico*, si è soffermata sulle *inscriptiones* delle *litterae* prodotte dalla cancelleria di Onorio III e indirizzate ai nascenti Ordini mendicanti. Va menzionato anche il lavoro di STEFANO BRU-

¹⁵ In appendice, gli elenchi dei nomi del personale di cancelleria e dei *procuratores* desumibili dalla documentazione.

FANI, *Le lettere di Onorio III a frate Francesco*, dedicato alle missive pontificie custodite nell'Archivio del Sacro Convento di Assisi, le quali sono state analizzate nelle loro caratteristiche formali e contenutistiche, e in relazione all'importanza che rivestirono in quanto tappe fondamentali del passaggio dall'intuizione di Francesco all'istituzione dell'Ordine dei Frati Minori.

Più in generale, all'intervento diretto del papato sulla *vita religiosa* duecentesca è stato dedicato nel 2010 un convegno internazionale ad Assisi, dal titolo *Gregorio IX e gli Ordini Mendicanti*, nel quale si evidenziano i modi in cui si concretizzò l'interesse di questo pontefice nei confronti della nuova realtà minoritica, come pure della comunità fondata da Domenico di Guzmán. Com'è più che noto, il papato si avvicinò alle nuove esperienze religiose, poi trasformatesi negli Ordini mendicanti, riconoscendo in esse nuove forze e svolgendo un'azione di istituzionalizzazione e guida. Tra i contributi, si segnalano in particolare: FELICE ACCROCCA, *Sancta plantatio Fratrum Minorum Ordinis*, ove si prendono in esame alcuni momenti nodali dell'intenso rapporto del pontefice con i Minori, al fine di delineare le modalità con cui Gregorio IX intese l'esperienza minoritica e di evidenziare quali siano stati i compiti assegnati alla nuova compagine ecclesiale; WERNER MALECZEK, *Gregor IX. als Kanonist und als Gesetzgeber religiöser Orden*, dopo un'analisi del *Liber Extra*, si è soffermato sull'operato di questo papa in relazione ai nascenti Ordini religiosi, interrogando con particolare attenzione la lettera *Quo elongati* e valutando l'effetto che essa ebbe sull'interpretazione della regola minoritica; RAIMONDO MICHETTI, invece, con *Francesco d'Assisi, l'Ordine e il papato*, ha riflettuto sull'iniziale rapporto tra il fondatore dell'Ordine e i pontefici¹⁶.

Le relazioni tra il papato e l'Ordine si trasformarono in un vero e proprio scontro soprattutto durante il pontificato di Giovanni XXII. A questo aspetto ha rivolto l'attenzione MELANIE BRUNNER, *Papal Investigations in Mendicant Organisation*, cercando di porre in una nuova luce la fa-

¹⁶ Al convegno sono intervenuti anche: FRANZ J. FELTEN, *Gregor IX. als Reformator von Orden und Klöstern*; MARIA CLARA ROSSI, *Gregorio IX, i frati e le Chiese locali*; MARINA BENEDETTI, *Gregorio IX: l'inquisizione, i frati e gli eretici*; FRANCO CARDINI, *La crociata e le crociate*; ANDRÉ VAUCHEZ, *Grégoire IX et la politique de la sainteté*; ENRICA NERI LUSANA, *Gregorio IX e l'architettura: questioni aperte sulla Basilica di San Francesco ad Assisi*; GIUSEPPINA C. ROMBY, *L'architettura della Basilica: una storia indiziaria*.

mosa controversia che oppose negli anni Venti del Trecento il papa avignonese ai Francescani. La crisi innescata dagli Spirituali le è parsa indotta da un deficit delle strutture organizzative dell'Ordine, più che dalle istanze pauperistiche dei Minori: fu a tale proposito che egli avrebbe avuto l'intenzione di intervenire. I provvedimenti di questo pontefice sono stati messi in evidenza più ampiamente da questa stessa studiosa nel volume *Johannes XXII. als Reformer?* e, in modo più specifico per ciò che concerne la regola dell'Ordine, nel lavoro di FRANCESCO COSTA, *L'interpretazione del capitolo VI della "Regola bollata"*, in cui si sottolinea l'interesse di questo pontefice per la questione della povertà francescana.

MARIA PIA ALBERZONI si è dedicata a temi di rilievo per il nostro argomento in diversi saggi. Innanzitutto, nel convegno di Assisi sopra citato, in *Dalla «domus» del cardinale d'Ostia alla curia di Gregorio IX*, dopo un'ampia premessa storiografica e attraverso un approccio alle fonti agiografiche, ha condotto una rilettura dei soggiorni di Francesco, di Domenico e dei loro *fratres* presso la *domus* cardinalizia e la Curia romana. Ne è emerso un quadro in parte alternativo rispetto a convinzioni che sembravano consolidate: l'Assisi e i suoi compagni non si trovavano affatto a loro agio – a differenza di Domenico di Caleruega – presso i cardinali e faticavano a entrare nella curia papale. Quando, però, a partire dal quarto decennio del XIII secolo, i Frati Minori e Predicatori vi risiederanno, si troveranno a svolgere compiti di primo piano nella cappella papale e a rappresentare gli interessi dei loro Ordini presso i pontefici, riuscendo così anche a incidere sui rapporti tra la Chiesa romana e i frati. Questa studiosa si era dedicata al rapporto tra Ordini di vita religiosa e papato anche in *Minori e Predicatori fino alla metà del Duecento*, riflettendo sulla nascita della comunità francescana, riservando ampio spazio anche ai Domenicani: ha ravvisato la tendenza del papato ad assimilare tra di loro i due Ordini, al fine di poterli più facilmente impiegare in vari ambiti – dall'inquisizione alla predicazione, alla rappresentanza diplomatica – dotandoli di privilegi e riservando loro attenzioni particolari, cosa che non mancò di suscitare critiche, in particolare da parte delle gerarchie ecclesiastiche secolari.

È opportuno menzionare un contributo di CRISTINA ANDENNA, *Il cardinale protettore*, nel quale si affronta un intervento papale che nel 1373 interessò i Frati Minori, in occasione del capitolo generale di Tolosa: si rileva che le decisioni di Gregorio XI mirarono a circoscrivere le attività del cardinale protettore fondandosi direttamente sulla *Regula* e

sul *Testamentum* di Francesco, poiché si ritenne che tale carica fosse nata dall'incontro tra l'Assisiense e Innocenzo III¹⁷.

Il dibattito sulla povertà e, comunque, le grandi diatribe intellettuali e religiose del XIV secolo alle quali prese parte il papato fungono da sfondo al lavoro di MICHAEL BASSE, *Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums*, un volume nel quale è affrontata pure la nascita degli Ordini mendicanti nel XIII secolo, una nascita che avrebbe contribuito a generare un movimento di riforma tra Benedettini, Cisterciensi, Certosini, innescando pure un acceso dibattito sulla povertà, che scaturì infine in tendenze eretiche, come nel caso dei Dolciniani.

Benché riguardanti altri Ordini religiosi non mendicanti, si ritiene opportuno segnalare alcuni contributi, nei quali è affrontato il tema ora in questione: CHRISTINE ALEXANDRA KLEINJUNG, *Nonnen und Personal*, si è occupata dei documenti pontifici in favore dei monasteri femminili cistercensi; WALDEMAR P. KÖNIGHAUS, *Die Päpste und die Klöster*, ha riflettuto sul ruolo dei privilegi papali che appoggiarono nella Boemia del XIII secolo l'espansione dei Cistercensi, dei Premostratensi e dei canonici regolari di Arrouaise; STEFAN PETERSEN, *Prämonstratensische Wege nach Rom*, ha trattato tale stesso argomento in relazione alle fondazioni premonstratensi di Svevia e Franconia fra XII e XIV secolo, periodo della massima diffusione dell'Ordine; CRISTINA ANDENNA, "*Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica*" ha affrontato la nascita degli Eremitani di s. Agostino, dedicando particolare attenzione agli strumenti legislativi, alla *regula* e alle *constitutiones* proposti dal papato per la fusione di numerose famiglie religiose in seno a questo nuovo Ordine.

7-9. Le canonizzazioni dei santi

Da un punto di vista più generale, sulle canonizzazioni papali risulta utile la lettura del volume di AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Il papato*

¹⁷ Viene inoltre offerta una raccolta di episodi riguardanti le attività dei cardinali protettori, tratta da varie fonti: Il *Liber contra Manichaeos* di Durando di Osca, il *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* di Giordano di Sassonia, i registri di Innocenzo III, Innocenzo IV e Bonifacio VIII, le *Constitutiones* dei Domenicani, dei Carmelitani e degli Eremitani di Sant'Agostino (Ratisbona, fine del XIII sec.), il *Liber Vitas fratrum* di Giordano di Quedlinburg nonché la *Cronaca* di Salimbene de Adam.

e altre invenzioni. Egli si è soffermato sulle dinamiche del potere pontificio, e sulla sua influenza, durante le fasi che portarono alla gloria degli altari vari personaggi medioevali, come avvenne nel caso del processo per Francesco d'Assisi. L'intervento diretto del successore di Pietro è presentato come una sorta di privilegio conseguente alla presunta inerrabilità delle sue decisioni. Proprio quest'ultimo aspetto è stato oggetto di studio da parte di DONALD SHERM PRUDLO, *Certain Sainthood*, che ha ripercorso le origini del dibattito teologico e storico riguardante le canonizzazioni papali: risultano illustrati gli sforzi di definizione riguardanti la natura e il valore del giudizio papale nei processi dei secoli XII e XIII, durante i quali persistettero forti ma latenti opposizioni all'interno della Chiesa contro la canonizzazione di nuovi santi, come nel caso di Thomas Becket. Sono messe in rilievo alcune controversie che opposero non solo i teologi degli Ordini mendicanti – ad esempio Tommaso d'Aquino e le sue posizioni nei *Quodlibeta* – ma anche canonisti, membri della curia ed eretici, ostili alle canonizzazioni di santi legati a tali Ordini.

Sono da ricordare anche le tre giornate di studio organizzate tra il febbraio 2013 e il novembre 2014 dall'Université de Rennes 2 e Paris Nord, dedicate a *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge* in relazione ai secoli XI-XVI. Dai contributi offerti in tale occasione emergono alcune particolarità dell'Europa centrale, dovute al genere di rapporti intrattenuti con la Chiesa di Roma: in tale contesto geografico emerge una severità nei giudizi per le canonizzazioni – da cui sarebbe dunque derivato il numero limitato di queste ultime – e l'attaccamento a pochi santi, sentiti come identitari, dietro i cui processi parrebbe essere ravvisabile, comunque, l'interesse pontificio per rafforzare il legame tra il centro romano e le varie regioni europee. Anche CATHERINE VINCENT, *Saints anciens et saints récents*, ha approfondito il ruolo del papato nelle canonizzazioni e nelle relative diffusioni dei culti nella Francia tra il XII e il XIV secolo, mentre CHRISTIAN KRÖTZL, *Hagiographica septentrionalia*, si è occupato dell'area baltica e scandinava.

Per quanto concerne aspetti più particolari, uno di essi riguarda il pontificato di Gregorio IX. Sono infatti apparsi di recente alcuni studi su rilevanti canonizzazioni da lui effettuate. LATIFAH TRONCELLITI, *Thoughts on Francis of Assisi*, oltre a discutere sull'immagine di Francesco in rapporto ad alcuni suoi scritti, ha approfondito e analizzato il suo processo di canonizzazione attraverso quelle che lui stesso ha definito «anomalie», mettendo in luce il ruolo determinante del papato. FELICE

ACCROCCA, Da “*pater Padue*” a “*malleus hereticorum*”, ha descritto la canonizzazione di Antonio di Padova alla luce di un’ottica papale che vedeva nel santo di Lisbona un sostegno all’ortodossia nel contesto del vasto programma di riforma pastorale dell’Italia settentrionale promosso dallo stesso Gregorio IX. Lo studioso ha ripercorso le fasi salienti del *negotium* di canonizzazione, giunto in porto in tempi rapidissimi, per formalizzare una santità già acclamata a gran voce dalla città veneta. L’intervento del papa finì per sortire un effetto notevole sulle *vitae* del santo redatte dopo l’*Assidua*: se la prima opera del *corpus* agiografico antoniano, infatti, non recepì a fondo la lettura ufficiale della santità di Antonio, presentandolo ai fedeli semplicemente come *pater Paduae*, nel volgere di alcuni decenni, la *Benignitas*, influenzata appunto dall’interesse del pontefice, descrisse il *Doctor evangelicus* come *malleus hereticorum*. GERARDO CIOFFARI, invece, si è occupato di *San Domenico, fondatore dell’Ordine dei Predicatori*, dedicando un capitolo del suo lavoro alla canonizzazione, nella quale fu molto importante il ruolo di questo pontefice.

Anche altre sono state le canonizzazioni affrontate dalla storiografia negli ultimi anni. NICOLA D’ACUNTO, *Teobaldo di Provins, Alessandro II e Pier Damiani*, ha proposto un’interpretazione della canonizzazione di Teobaldo di Provins mirante ad accentuare il rilievo che in essa ebbero Pier Damiani e Mainardo di Silva Candida, oltre che il pontefice stesso, che, a parere dello studioso, insisteva sulla funzione che gli spettava nella rigenerazione della Chiesa e nel riconoscimento di nuove forme di santità. IGOR SALOMÃO TEIXEIRA, *Como se constrói um santo*, ha osservato il processo per Tommaso d’Aquino, analizzandone l’*iter* e facendo emergere, in particolare, il ruolo di papa Giovanni XXII: la sua tesi è che questo pontefice s’impegnò a facilitare la santificazione di Tommaso per motivi teologici e, in un certo senso, anche politici. Infatti, a differenza dell’Ordine dei Minori, Tommaso d’Aquino si era espresso sulla questione della povertà della Chiesa, sostenendo che le ricchezze e i beni le sarebbero stati necessari per il mantenimento dei poveri. Giovanni XXII trovò nel pensiero dell’Aquinatense, secondo Teixeira, i fondamenti teologici per condannare la posizione francescana nel 1323 con la *Cum inter nonnullos* e ne favorì la canonizzazione per far sì che le affermazioni del teologo fossero dotate di un’indiscutibile autorevolezza.

L’intervento di un pontefice, a volte, poteva non essere rilevante in un processo, qualora pochi fossero stati gli elementi per rico-

struirne la bio-agiografia. È il caso descritto da UGO NICOLINI, *Le canonizzazioni facili del comune di Perugia* in un saggio pubblicato nel 1987 ma ristampato con alcuni aggiornamenti nel 2015. È presa in considerazione la «canonizzazione facile» di Bevignate, alla luce del culto avviato da Martino IV, consolidato da Bonifacio VIII e Niccolò V, ma mai reso santo dalla Chiesa secondo un regolare processo; negli aggiornamenti sono state aggiunte ulteriori notizie circa il culto in epoca moderna.

Riguardo alla fine dell'età medievale e gli inizi dell'età moderna, l'interesse della curia romana per la santità è stato delineato pure nell'intervento di GIUSEPPE DALLA TORRE, *Il rafforzamento del diritto di riserva pontificia*, che – durante il convegno internazionale dedicato a santa Francesca Romana del 2009, i cui atti però sono stati pubblicati solo nel 2013 – ha indagato l'affermarsi dell'istituto della beatificazione. Partendo da alcune considerazioni di genere semantico sul termine *beatus*, ha ripercorso le problematiche storiografico-canonistiche da Alessandro III alle riforme di Urbano VIII, attinenti la legittimità del culto a livello universale e locale fino a un progressivo e sempre più intenso utilizzo della riserva pontificia. ARNOLD ESCH, *I processi medievali*, ha invece preso in considerazione il peso delle dinamiche storiche e politiche e dei rapporti tra papato e città di Roma che causarono il differimento della canonizzazione di questa stessa santa. OTFRIED KRAFFT, *Many Strategies and One Goal*, ha tratto spunto dalla canonizzazione di Caterina da Siena realizzata, a suo dire, grazie all'intervento delle autorità cittadine di Siena e di Pio II; egli ha mirato a dimostrare che le diverse strategie messe in atto per la canonizzazione corrisposero ai modelli di santità che i pontefici vollero utilizzare per scopi politici, nel caso specifico di Caterina per la promozione di una nuova “crociata” contro i Turchi.

Oltre ai processi di canonizzazione perfezionati, diversi studi si sono concentrati su quelli non giunti a compimento nell'Italia centrale intorno alla metà del Duecento. Di uno di essi, quello relativo al francescano Ambrogio da Massa – il cui culto ottenne però un riconoscimento locale da Alessandro IV – si è diffusamente occupato ROBERTO PACIOCCO, prima con “*Originalia penes scriptores remaneant*”, un saggio preparatorio per l'edizione critica del processo, poi pubblicata nel volume *Il “negotium imperfectum” per Ambrogio da Massa (1240- 1257)*. Il testo dell'*inquisitio* svoltasi a Orvieto – di notevole interesse sia per la storia della santità e della devozione cittadina sia da un punto di vista strettamente documentario

– è preceduto da un’approfondita introduzione mirante a contestualizzarne e analizzarne il contenuto all’interno delle vicende storiche della prima metà del XIII secolo offrendo, come lo stesso autore afferma nella premessa, i dati necessari per comprendere i singoli passi procedurali. Vengono individuate pure le ragioni del fallimento del processo, dovuto non tanto a “mancanze” riscontrabili nella santità del frate, quanto piuttosto a questioni formali, di cui fu responsabile forse soprattutto la stessa commissione d’inchiesta, capeggiata dal vescovo della città, Raniero, che scelse di proposito, secondo l’autore, un notaio inadeguato alle caratteristiche vincolanti da un punto di vista procedurale. Sulle ragioni che avrebbero indotto la mancata canonizzazione di Ambrogio ha riflettuto anche OTTO GECSER, *I frati minori e la malattia*, il quale ha indagato pure sulle conoscenze ed esperienze mediche dei Francescani.

Pure di un ulteriore caso di canonizzazione mancata connesso a un altro frate minore, Simone da Collazzone, si era precedentemente occupato l’autore di questa raccolta di saggi con *Frati minori, la sede apostolica e le santità mancate*, recensendo il volume di ENRICO MENESTÒ, *Simone da Collazzone francescano*. Si coglieva lo spunto per approfondire, limitatamente al sistema di accertamento della santità, alcuni aspetti della storia del papato e dell’Ordine minoritico, e si muovevano alcuni rilievi in merito alla sequenza con cui nell’edizione sono proposti due documenti di Innocenzo IV, la *Testes legitimos* e poi la *Ex parte dilectorum*, perché per quest’ultima viene offerto il testo riportato nel *Bullarium* dello Sbaraglia senza che sia preso in considerazione quello presente nei registri papali. Ulteriori osservazioni sono avanzate sull’edizione dell’unico documento conservato in originale su questo processo (Spoleto, Archivio di Stato, fondo Archivio storico comunale, pergamene, 26, senza data) e dei lacerti dell’*inquisitio* sui miracoli¹⁸.

Neanche Lorenzo di Subiaco ottenne gli onori degli altari. Se ne sono occupati solo LUCHINA BRANCANI e KATHERINE ALLEN SMITH. La prima,

¹⁸ Anche il volume di WIESLAW BLOCK, *Vivere il Vangelo con Francesco d’Assisi*, dedica un capitolo sulla canonizzazione mancata di Simone; in questo lavoro si tratta di alcuni personaggi di spicco degli inizi dell’Ordine francescano – Bernardo di Quintavalle, frate Leone, Cesario da Spira, Egidio d’Assisi, Tommaso da Celano, Giordano da Giano, Giovanni da Pian del Carpine e Antonio da Padova – e vengono posti in rilievo gli apporti della storiografia riguardo a ognuno di loro.

trattando il seicentesco *Chronicon Sublacense* di Cherubino Mirzio, nel capitolo finale ha messo in luce le diverse fasi compositive e le differenze tra le varie redazioni delle agiografie di Lorenzo, ma non ha affatto accennato alla sua mancata canonizzazione. Della seconda è da ricordare anche il saggio *Saints in Shining Armor*, nel quale tra i vari santi esaminati in quanto suscettibili di essere paragonati a Domenico Loricato vi è anche Lorenzo.

Va annoverata anche Rosa da Viterbo, sulla quale negli ultimi anni sono apparsi alcuni contributi. Risultato di una collaborazione tra una studiosa di agiografia e un cardiologo è SOFIA BOESCH GAJANO e BRUNO MARINO, *“Il mistero del cuore, un lavoro nel quale compare, oltre a una diagnosi medica dei resti della santa, un resoconto delle fonti disponibili: due biografie latine anonime, una delle quali quattrocentesca, quel che resta del processo di canonizzazione e una lettera di Innocenzo IV per l’avvio dell’inquisitio. A questo si aggiunga anche GIOVANNA CASAGRANDE e ELEONORA RAVA, Santa Rosa e il fenomeno della reclusione volontaria a Viterbo, ove si tratta sia del processo che del desiderio di isolamento della santa, presentata come caso agiografico tutt’oggi in parte problematico.*

A parte i casi riguardanti l’Italia centrale, in un più vasto orizzonte geografico anche altri sono gli esempi di mancate canonizzazioni. Numerosi sono gli studi concentratisi su Ildegarda di Bingen. RAINER BERNDT e MAURA ZÁTONYI, *Positio super canonizatione ac ecclesiae doctoratu*, in tre dei dodici capitoli si sono soffermati sul processo medievale, nei quali è stato studiato il pensiero della badessa e presentata una rassegna delle sue opere¹⁹. MICHELA PEREIRA, invece, nel suo *Ildegarda di Bingen* ha inteso offrire alcune linee guida sull’immagine, sul pensiero e sulle opere della santa; nel quarto capitolo, riguardante l’eredità della badessa così come emerge processo di canonizzazione, la studiosa afferma che risalterebbero aspetti virtuosi e militanti azzardatamente paragonabili a talune caratteristiche del femminismo contemporaneo. JOSÉ CARLOS SANTOS PAZ, *Aspetti della ricezione*, ha evidenziato il grande lavoro propagandistico svolto nel Duecento dal monastero di Rupertsberg, l’inizio del processo di canonizzazione e il ruolo di protagonista che Ildegarda assunse in diverse polemiche anti-mendicanti che contribuirono in modo determinante nel corso di tale secolo alla fama della «profetessa del Reno» e alla ricezione

¹⁹ Tali due autori sono anche i curatori del libro *Unversehrt und unverletzt*, in cui si descrive lo stato della ricerca sulle opere della santa.

delle sue opere; si pone inoltre in evidenza l'attività di Gebenone, priore del monastero cistercense di Eberbach, e la personalità della stessa Ildgarda quale emerge sia dai suoi scritti sia dalle testimonianze presenti nella documentazione processuale.

Della «presunta ma mai realizzata canonizzazione»²⁰ di Margherita di Scozia si è occupata CATHERINE KEENE, *Envisioning a Saint*, dedicandosi alla raccolta di miracoli attribuiti a Margherita e riportati a sostegno del suo processo; l'autrice ne esamina le caratteristiche presentando alcune suggestioni tipiche della cultura e della letteratura celtica oltre ad evidenziare, nello stesso tempo, il tentativo da parte della casa regnante di Scozia di guadagnare l'appoggio papale per legittimare il proprio potere. Margherita, in quanto sovrana, è stata oggetto di studio da parte di CHRISTINE JULIANE HENZLER, *Rolle und Position der Königinnen und Mätressen am französischen Hof*, che nella rielaborazione della sua dissertazione, discussa presso la Philipps-Universität di Magdeburgo nel 2010, ha presentato la regina scozzese nel ruolo di moglie e di santa.

10. Santi e culti francescani in Italia centrale: la custodia reatina

A conferma di quanto si evince dal saggio – la tendenza «ancora francescocentrica delle memorie agiografiche che l'Ordine registrava per le località della Valle Santa e per altri culti o memorie negli insediamenti della custodia reatina»²¹ – mancano studi riguardanti santi e beati francescani della custodia reatina. Un'eccezione è rappresentata da Giovanni da Parma, che visse in quei luoghi e al quale è stato dedicato un

²⁰ R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi*, pp. 295-330; ID., “*Cetera utinam alii cubi inveniantur*”, pp. 95-124.

²¹ R. PACIOCCO, *Un'Agiografia senza tempo*, p. 222. Tuttavia, l'8 maggio 2007, la Congregazione delle cause dei santi ha ufficialmente riconosciuto la santità della clarissa Filippa Mareri. Per l'occasione a Greccio le è stato dedicato un incontro di studio, i cui atti sono raccolti nel volume *Santa Maria Mareri*. La vicenda della «baronessa santa» viene considerata significativa per ricostruire i primordi del francescanesimo femminile in Italia; di rilievo è stato l'intervento di ALFONSO MARINI, *Filippa Mareri francescana*, in cui si confronta la Vita della santa alle fonti documentarie relative alla storia degli Ordini francescano e damianita, e allo sviluppo degli insediamenti nel reatino, in particolare il monastero di Borgo San Pietro presso Petrella Salto.

convegno a Greccio nel 2004. Tra i contributi – dei quali nessuno si occupa, comunque, della sua santità – sono da segnalare almeno CESARE VAIANI, *Il gioachimismo di Giovanni da Parma*, in cui si prendono in esame le fonti inerenti le vicende del ministro generale dell'Ordine, cogliendo i tratti caratteristici del suo pensiero, per valutare la sua adesione alle tesi di Gioacchino da Fiore, nonché GRADO GIOVANNI MERLO, *Frate Giovanni da Parma, ministro generale*²². Del tutto assenti i lavori su altre personalità, come fra' Rainaldo da Rieti, Angelo da Monteleone, che pure vengono menzionati quali personaggi ai quali fu tributato un culto.

Ben di più, ovviamente, è possibile dire sulla presenza di Francesco nella Valle Reatina. Innanzitutto, è opportuno segnalare l'edizione dell'ANONIMO REATINO, *Actus Beati Francisci in Valle Reatina*, con traduzione e commento di ATTILIO CARLO CADDERI, con la collaborazione di GIOVANNI MARIA BOCCALI. Nell'introduzione viene proposto un esame storico della presenza francescana nella Valle Reatina, per poi passare alla collocazione cronologica degli *Actus* (1279-1319), e alle sue fonti, suddivise in tre sezioni: testi che derivano dalla *Legenda maior* di Bonaventura, originali dell'Anonimo e brani provenienti da altre compilazioni. BOCCALI è tornato sull'argomento con altri due interventi. Nel primo, *L'“Anonimo Reatino” nell'ambito delle fonti francescane*, ha esaminato il contenuto dell'opera dopo aver ricordato sinteticamente le motivazioni che furono alla base della sua composizione, le circostanze e l'ambito cronologico della redazione; si è poi soffermato sulle fonti utilizzate dall'anonimo compilatore, riconoscendone sostanzialmente tre: la *Legenda maior* di Bonaventura, episodi trasmessi attraverso compilazioni dovute ai compagni di Francesco e la conoscenza diretta di chi scrisse e visse in quei luoghi. Si è occupato soprattutto di quest'ultimo aspetto: sono in questione notizie e osservazioni personali, le quali risultano ordinate secondo la sequenza dei capitoli, al fine di giungere a una valutazione dell'opera rispetto alle fonti francescane dei secoli XIII e XIV. Nel secondo intervento, *Relazioni e apporti dell'“Anonymus Reatinus”*, ha analizzato e spiegato le omissioni rispetto alla *Legenda* di Bonaventura, ed elencato, infine, i brani aggiunti, non presenti nelle altre fonti. Gli *Actus beati Francisci in Valle Reatina* sono stati oggetto di studio anche da parte di MARCO ESPOSITI, che ha analizzato il significato e lo sviluppo dei concetti di *sequela*, *imitatio* e *conformitas Christi* all'interno di questo scritto.

²² Questo saggio è stato ristampato in MERLO, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*.

FERNANDO URIBE, *San Francesco a Roma e nel Lazio*, ha ricordato gli avvenimenti segnalati negli *Actus* per gli anni compresi tra il 1209 e il 1225 che legano Rieti e la Valle Santa al santo di Assisi e ai suoi primi compagni.

Sui primi seguaci del poverello e sulle loro testimonianze, anche nel territorio reatino, si può leggere LUIGI PELLEGRINI, *La "Legenda trium sociorum"*, in cui si fa luce sul dibattito inerente all'autenticità dello scritto attribuito ai tre compagni e sulla *Lettera di Greccio*. Su tutto ciò, si è soffermato pure JACQUES DALARUN, *La "Légende des trois compagnons"*, tentando di offrire risposte plausibili a questioni discusse quali, ad esempio, l'eventualità che l'autore sia da individuare solo nella figura di Rufino d'Assisi.

Greccio è tra i luoghi simbolici dell'esperienza francescana della custodia reatina e non solo per la *Lettera* che si ritiene sia stata qui scritta. CHIARA FRUGONI ha dedicato un saggio ai *Vari significati del Natale di Greccio*, nel quale si ripropone l'episodio narrato nella *Vita Prima* di Tommaso da Celano, confrontandolo con le altre rappresentazioni sacre. La singolarità della rievocazione voluta da Francesco, a parere dell'autrice, sta nella rinuncia al Bambino: il suo presepe, infatti, è costituito solo dalla greppia colma di fieno, dal bue e dall'asino. L'episodio è interpretato come antitesi alla ricchezza e al potere del papato in concomitanza, tra l'altro, con l'organizzazione di nuove crociate in Terra Santa. Il medesimo episodio è stato esaminato anche da FELICE ACCROCCA, *Il Natale di Greccio nella testimonianza delle fonti*, nel quale sono state prese in considerazione la *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano, la *Legenda sancti Francisci* versificata di Enrico d'Avranches, la *Vita sancti Francisci* di Giuliano da Spira e la *Legenda maior* di Bonaventura; lo studioso ha sottolineato non solo le diverse tipologie narrative, ma anche le omissioni, le incongruenze e i fraintendimenti degli scrittori successivi rispetto al racconto, più ricco e articolato, del primo agiografo, e i loro diversi obiettivi: Bonaventura avrebbe offerto solo una versione manipolata dei fatti che fornisse un modello di comportamento per i frati e, nello stesso tempo, evitasse critiche da parte del clero secolare. Pure altri autori si sono occupati del Natale di Greccio: GIULIO MANCINI, *Franciscus forma minorum*, ha dedicato un intero capitolo all'agiografico episodio all'interno di una vasta disamina ragionata della vita di Francesco; ROBERTA BERETTA, *San Francesco e la leggenda del Presepe*, ha tentato di coglierne l'autentico significato, spirituale e programmatico.

Sull'importanza di Greccio come luogo francescano è tornato LUIGI PELLEGRINI, *Greccio: genesi e sviluppo di un eremo*. Dopo aver sottolineato la centralità dell'episodio del Natale di Greccio nella *Vita beati Francis* di Tommaso da Celano, che lo colloca in una «posizione forte» all'interno dello schema agiografico, e dopo aver operato un raffronto con un altro luogo significativo per la spiritualità francescana, la Verna, ha tentato una ricostruzione delle origini dell'eremo di Greccio, di cui parlano sia Tommaso da Celano nella sua seconda biografia, il *Memoriale in desiderio animae*, sia la lettera che precede la *Leggenda dei tre compagni*. Lo studioso è tornato ad occuparsi di Greccio e della Valle Reatina anche con *I luoghi francescani di frate Francesco*: un volume diviso in sei capitoli che si occupano dei primi luoghi della fraternità francescana: Assisi, Rivotorto, la Porziuncola, La Verna e, per quello che ora ci interessa, Greccio e la Valle Reatina. Il lavoro si ripropone di liberare i luoghi più significativi dell'esperienza francescana dalle ideologie agiografiche, per restituire a ognuno di essi un significato storico.

Dei luoghi di Francesco nella custodia di Rieti ha trattato anche GIOVANNI LOCHE, *La Conca Reatina. I primitivi insediamenti francescani*. Di uno specifico approfondimento sulle fonti inerenti la sede di Monteleone si occupa VINCENZO DI FLAVIO, *Il Convento di S. Maria del Colle a Monteleone Sabino*, mentre una descrizione accurata degli affreschi presenti in questo stesso convento è offerta da ANNA ELEANOR SIGNORINI, *Gli inediti affreschi francescani*.

11. Santi e culti francescani in Italia centrale: la Marca d'Ancona

Sparuti i lavori specificamente dedicati ai culti dei santi francescani del primo secolo. ELVIO LUNGHİ si è soffermato su *Il beato Corrado da Offida*, con una breve disamina biografica e agiografica e una riflessione sull'ipotetico rapporto tra il santo e l'icona della Madonna per S. Damiano di Assisi. WIESLAW BLOCK, invece, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi*, ha dedicato spazio a Rizzerio da Muccia occupandosi dei primi frati dell'Ordine minoritico.

Gli interventi al convegno *Bernardo di Quintavalle e la tradizione dei compagni di Francesco d'Assisi* (2015) hanno mirato ad approfondire la conoscenza dei Frati Minori nel territorio marchigiano, con particolare attenzione alla figura di Bernardo di Quintavalle e ai primi compagni di Francesco d'Assisi. LUIGI PELLEGRINI, *La "prima fratenitas"*, ha discusso le

notizie riguardanti la prima comunità francescana presenti nel *Testamentum* del fondatore e nelle fonti che menzionano i suoi primi dodici compagni. CHIARA MERCURI, *Vita religiosa, eremi e santuari*, ha studiato i luoghi di culto e di vita religiosa all'interno del territorio umbro e marchigiano con particolare attenzione alla presenza francescana. STEFANO BRUFANI si è soffermato su *Bernardo di Quintavalle*, che la tradizione presenta come primo *frater* di Francesco, elencando le fonti principali che riportano informazioni al riguardo. FELICE ACROCCA, "*In latere montis Sefri*", ha riflettuto su una trascurata informazione riguardante la permanenza di Bernardo alle pendici del monte presso Sefro, notizia taciuta dagli *Actus*, ma riportata nella *Vita fratris Bernardi* e inserita nella *Chronica XXIV generalium*. Negli atti di questo convegno MARIA GIANNATIEMPO LÓPEZ, *La più antica immagine di san Francesco nelle Marche?* ha sostenuto che uno degli affreschi della chiesa di S. Tossano, ad Agolla, frazione di Sefro, raffigurante un frate francescano, sia la rappresentazione più antica, in ambiente marchigiano, di Francesco d'Assisi.

Delle testimonianze agiografiche di alcuni siti francescani si è occupato LUCA MARCELLI, *Gli insediamenti dei frati Minori nella "Provincia Marchiae Anconitanae"*, mirando a definire un itinerario che vada dalle fonti agiografiche al dato insediativo e viceversa, passando, quando possibile, attraverso le attestazioni di quella «liturgia civica» che rappresentò il frutto dell'appropriazione da parte della città della sacralità espressa dall'Ordine dei Minori. Attraverso l'esame di alcuni casi, tra cui Corrado d'Ascoli e Francesco Venimbeni da Fabriano, l'autore ha messo in evidenza come la memoria agiografica, nel primo secolo della cosiddetta «santità minore», sia condizionata da un insieme di fattori, tra cui la provvisorietà dei primi insediamenti e la connessione tra il luogo e il santo inumatovi²³.

²³ A proposito degli insediamenti minoritici, RAOUL PACIARONI, *I primi insediamenti nel territorio*, partendo dal territorio di San Severino Marche ha ripercorso – ricorrendo alle testimonianze agiografiche di Tommaso da Celano – le tappe marchigiane dell'Assisiata, ricostruendo episodi relativi al suo passaggio nella Marca d'Ancona, in particolare quelli che vedono il santo risiedere in piccoli eremi e in luoghi solitari, come quello sul Monte S. Vicino. Degli insediamenti francescani delle Marche è tornato a occuparsi LUIGI PELLEGRINI, *Una singolare e tormentata vicenda*, delineando il profilo storico dell'insediamento dei Frati Minori nei secoli XIII e XIV fino alle origini dell'Osservanza. Al Terzo Ordine e ai

Per quanto concerne l'Osservanza, approfondimenti sul culto mariano in connessione al francescanesimo ha offerto SILVANO BRACCI, *I miracoli della Vergine delle Grazie*, con la descrizione del manoscritto n. 6 conservato presso la Biblioteca Comunale di Ascoli Piceno, attribuibile a Giacomo della Marca o comunque a un qualche suo compagno. Il codice, infatti, è sicuramente nato in ambiente minoritico e trasmette una raccolta di miracoli ottenuti da frati e fedeli, legati al convento di Montepandone, invocando la Vergine delle Grazie, la cui immagine è conservata proprio nel convento della città. LUIGI ABETTI, *La "costruzione" di un culto*, si è dedicato allo studio della promozione del culto di Giacomo della Marca tramite l'analisi della produzione artistica francescana dalla fine del secolo XV alla fine del XVII nelle Marche e a Napoli. ROSA MANFREDONIA, *Il dossier agiografico del secolo XV*, ha analizzato e confrontato le diverse biografie sul santo, mentre PAOLO EVANGELISTI, *"Quis enim conservat civitatem, status et regimina?"*, ne ha studiato il linguaggio politico e pedagogico. Sull'Osservanza e sui suoi luoghi hanno congiuntamente riflettuto FRANCESCA BARTOLACCI e ROBERTO LAMBERTINI, *"...Qui sit de observantia regule": sondaggi sugli insediamenti dell'Osservanza*, fornendo anche una carta topografica recante sia i primitivi insediamenti minoritici (XIII-XIV sec.) sia gli insediamenti osservanti (XV sec.)²⁴.

suoi rapporti con i Frati Minori si è dedicato VITTORIO MORETTI, *Il Terz'ordine regolare*, prendendo le mosse dal viaggio che Francesco d'Assisi avrebbe effettuato nel 1208 nelle Marche.

²⁴ Si segnalano per completezza alcuni interventi sui culti non francescani. MARIO SENSI si è concentrato sul *Culto del Volto Santo tra Marche e Umbria*, con particolare attenzione ai crocefissi posti nelle sedi francescane, differenziandoli da altre tipologie, come quelle a suo dire di «Nicomedia», e suddividendoli nelle due tipologie del *Christus triumphans* e del *Christus patiens*. STEFANO DEL LUNGO, *Luoghi del sacro e culto dei santi nella Marca*, ha analizzato il rapporto tra culti e territorio attraverso la toponomastica. MARIO SENSI, *Alle radici della committenza santuariale*, si è occupato delle origini dei santuari nelle regioni dell'Italia centrale, in particolare Umbria e Marche, per osservare lo sviluppo del culto dei santi e le forme di devozione connesse; ha poi trattato della grande stagione della devozione mariana che, a partire dai secoli XII e XIII, portò alla comparsa di santuari e micro-santuari nelle due regioni. LUCIANO RADÌ, *San Nicola da Tolentino*, ha preso in esame la biografia del santo sotto il profilo umano, come asceta e taumaturgo, prendendo l'avvio dal contesto storico-territoriale della città di

Benché non sia di diretto interesse in siffatto contesto, siccome il saggio da aggiornare bibliograficamente accenna in apertura ai rapporti tra il territorio marchigiano e l'autorità papale, si offre qualche suggerimento anche a tale proposito, fermo restando che numerosi sono stati gli studi dedicati alla Marca d'Ancona negli ultimi vent'anni. Va ricordato il convegno tenutosi a Polverigi nel 2002 dal titolo *La Marca d'Ancona fra XII e XIII secolo*. Nel volume che ne riporta gli atti, GIAMMARIO BORRI, *Il trattato di Polverigi: analisi e vicenda storiografica*, ha menzionato i vari studi che si sono interessati dell'argomento, e rilevato l'importanza delle Marche nei progetti politici del papato. FRANCESCO PIRANI, *Istituzioni e società nelle Marche (secc. XIV-XV)*, si è soffermato sullo stato della ricerca e ha presentato il suo approccio metodologico; in *Bonifacio VIII e la Marca d'Ancona* ha invece analizzato i rapporti fra potere centrale e periferico, nel territorio della Marca, durante il pontificato del papa Caetani, concentrandosi sulla complessa struttura di governo del Patrimonio di San Pietro, compresso fra il potere del papa e le istanze di controllo dei potentati locali; ha fatto notare come tra la politica adottata da Bonifacio e da Niccolò IV, non emerga una rottura netta, bensì una certa qual continuità, laddove entrambi si trovarono a regnare in una situazione di forti disordini a livello locale; in *Tiranni e città nello stato della Chiesa* ha analizzato il tentativo di recupero del papato dei territori dell'Italia centrale, in particolare delle Marche, dopo i conflitti dell'età di Giovanni XXII.

Gli anni che vanno dal 1272 al 1341 e che culminano nelle *Constitutiones* egidiane sono stati oggetto di considerazioni generali da parte di TILMANN SCHMIDT, *Kirchenstaatsstatuten in 13. und 14. Jahrhundert*: ha preso in esame la Romagna, la Marca d'Ancona, il Ducato di Spoleto e il Patrimonio di S. Pietro, ponendo in rilievo i rapporti tra i rettori e i pontefici. A tal riguardo LUCIANO EGIDI, *I documenti dei Pontefici e Rettori*, ha pubblicato novanta documenti di papi e rettori riguardanti i territori della Marca per i secoli XIII e XIV conservati presso l'Archivio storico di Osimo. Una descrizione complessiva della Marca, in rapporto ai pontefici tra i secoli XIV

Tolentino nel XIII secolo, per poi ricostruire la presenza del movimento agostiniano nelle Marche. Fu proprio la canonizzazione di Nicola a favorire la presenza degli Agostiniani nelle Marche, come ha mostrato FABIO MARCELLI, *Organizzazioni e relazioni insediative dei complessi agostiniani nei centri minori*.

e XV, è riportata anche nel breve, ma preciso, contributo di TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, *La Marca nello Stato pontificio*.

12. Santi e culti francescani in Italia meridionale

ROSA MANFREDONIA nel suo volume *Agiografia latina del Mezzogiorno angioino* ha incluso pure informazioni riguardanti i Frati Minori. Ha esaminato i testi agiografici scritti nel Regno di Napoli in età angioina, proponendo nella prima parte del suo studio una riflessione sul rapporto Mezzogiorno-santità sulla base dei legami tra Chiesa e Impero e della diffusione dei nuovi Ordini religiosi (Minori, Predicatori e Celestini); la terza parte contiene l'elenco dei testi agiografici individuati dal corrispondente numero della *Bibliotheca hagiographica latina* e corredati di indicazioni bibliografiche relative alle edizioni e di notizie biografiche riguardanti i singoli santi, tra i quali compaiono Frati Minori attivi nel regno di Napoli, quali, ad esempio, Gandolfo da Binasco e Filippo Alquier da Aix en Provence²⁵.

Su Benevenuto da Gubbio, tumulato a Corneto, si è soffermato OTTO GECSE, *I Frati Minori e la malattia*. Di Gerardo da Valenza si è specificamente occupato MICHELE BACCI, *Le bienheureux Gérard de Valenza*, non soltanto da un punto di vista biografico, ma soprattutto culturale; DIEGO CICCARELLI, *Produzione e fruizione del libro nella Sicilia del Trecento*, i è occupato di un codice in cui sono riportati la vita e i prodigi di questo santo; dei resoconti miracolistici rappresentati soprattutto sulle icone riferite di Gerardo si è interessato anche JEAN MARIE SANSTERRE, *"Virtus" des saints, images et reliques dans les miracles*, in cui, tra l'altro, si tratta anche di Francesco di Assisi e Antonio di Padova. ANTONINA VIOLA, partendo da *Un documento del convento di San Francesco* riguardante il rendiconto di crediti e debiti per gli anni 1369-1373 del convento, ha riflettuto sulle spese per le reliquie di s. Gerardo e per le luminarie in suo onore, offrendo, per l'occasione, un breve *excursus* biografico del santo.

Numerosi gli aspetti trattati nel convegno *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, svoltosi nel 2016 tra Napoli e S. Maria Capua Vetere (alcuni interventi sono stati già menzionati in relazione ad Angioini

²⁵ Nella seconda parte ha proposto una sintetica trattazione sulla presenza delle traduzioni latine di testi greci dall'alto medioevo fino all'età normanna.

e Spirituali). È ora opportuno ricordare ROSA MANFREDONIA, *I miracoli di Ludovico d'Angiò*, che ha offerto un catalogo degli episodi miracolosi ascritti a san Ludovico, desunto da quattro opere facenti parte del suo dossier agiografico; CRISTIANA PASQUALETTI, *Vita, miracoli e culto di San Ludovico di Tolosa nella chiesa di San Francesco della Scarpa*, ha trattato degli affreschi trecenteschi della chiesa minoritica di Sulmona, che le hanno consentito di concludere l'esistenza di un culto locale di Ludovico; ANNA LISA VITOLO, *La cappella di San Ludovico a Salerno*, ha dimostrato che questa chiesa avrebbe mirato alla propagazione del culto con l'appoggio della casa regnante angioina. FILIPPO SEDDA, *Le fonti liturgiche*, ha presentato i testi che accompagnarono il culto del santo, offrendo per ognuno di essi il periodo di composizione, le edizioni e ai manoscritti che li riportano; DANIELE SOLVI, *Gli esordi della agiografia ludoviciana*, ha studiato il dossier agiografico del santo; ROBERTO COBIANCHI, *Cerimoniale e cerimonie di canonizzazione agli inizi del Trecento*, ha indagato le modalità di svolgimento del cerimoniale di canonizzazione sulla base dei testi relativi al periodo avignonese del papato, occupandosi sia di Ludovico che di Celestino V. In conclusione, ANDRÉ VAUCHEZ ha ripercorso le fasi storiografiche salienti e ha tracciato un quadro dei più recenti indirizzi di ricerca.

14. Indulgenze e culto dei santi*

Sulle indulgenze negli ultimi anni sono stati pubblicati numerosi contributi: saranno qui esaminati soprattutto quelli connessi al culto dei santi francescani e ad Assisi. PIERRE BOGLIONI, *Saints, miracles et hagiographie*, ha fatto riferimento ad alcuni santi canonizzati, tra i quali anche Francesco d'Assisi; ha ritenuto che gli aspetti teorici più complessi riguardanti i santi, i loro meriti e la legittimità del loro culto siano da rintracciare nel trattato *De ordine* di Guglielmo d'Auvergne, nel quale si tentò di ostacolare gli argomenti di quanti contestavano il potere della Chiesa di concedere le indulgenze, anche in connessione al ruolo dei santi in quanto intercessori.

* Per il saggio n. 13 (*Memorialia de sanctis Fratribus Minoribus*) non si segnalano aggiornamenti bibliografici, in quanto di recente pubblicazione allorché è stata commissionata la stesura di questi ultimi. Aggiornamenti non sono stati approntati neanche per i contributi presenti in *Appendice* (nn. 17-19).

ROBERTO PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella "christianitas"* si è occupato anche delle indulgenze. Di esse si è occupato anche ÉTIENNE DOUBLIER, *"Sui pretiosissimi vultus imago"*, ripercorrendo le origini del nesso tra le indulgenze e il culto della Veronica, occupandosi delle concessioni di Innocenzo III, Onorio III, Gregorio IX, Innocenzo IV e Alessandro IV, miranti diffondere le indulgenze della veronica anche al di fuori di Roma. Icone e statue di santi, crocefissioni, Vergini con il bambino quali veicolo di indulgenze rappresentano l'oggetto di studio di INGALILL PEGELOW, *Pictures of Cult and Letters of Indulgence*.

BERNHARD SCHIMMELPFENNIG, *Die Stadt der Apostelfürsten*, si è dedicato alle indulgenze connesse ai martiri presenti nelle sette chiese di Roma: la Basilica Lateranense, S. Pietro, S. Paolo fuori le mura, S. Lorenzo fuori le mura, S. Maria Maggiore, S. Croce in Gerusalemme e S. Sebastiano. Al culto delle reliquie è dedicato anche il lavoro di DAVID C. MENGEL, *Bohemia's Treasury of Saints: Relics and Indulgences*, che mostra come la promozione da parte di Carlo IV dei pellegrinaggi a Praga alla volta dei santi corpi, incoraggiati dalla concessione di indulgenze, fosse inserita in un disegno lungimirante di sviluppo economico e politico. Anche le città episcopali umbre cercarono di agevolare le indulgenze connesse ai santi, incentivando così l'afflusso di pellegrini nelle città con l'ausilio, in molti casi, delle istituzioni comunali. A questo proposito è da ricordare ANDREA CZORTEK, *Fрати Minori e comuni nell'Umbria del Duecento*, perché nella parte conclusiva, dedicata a «comuni e santità minoritica», si ricorda la continua promozione da parte delle autorità della sacralizzazione dei luoghi minoritici e delle tombe dei santi; un caso a parte sarebbe Assisi, dove sin dagli anni Trenta del Duecento i Francescani risultano pienamente integrati e in rapporto privilegiato con le autorità cittadine.

Per quanto riguarda lo studio di testi liturgici legati al culto dei santi, e in particolare di Francesco, è da rammentare FILIPPO SEDDA e JACQUES DALARUN, *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*. Il volume offre l'edizione di una serie di fonti liturgiche connesse al santo di Assisi. I testi sono suddivisi in «liturgia dei Frati Minori» (ad esempio l'ufficio del *dies natalis* di san Francesco, l'ufficio della sua traslazione, messe e sequenze in onore di san Francesco); «liturgia *extra Ordinem*» presso le istituzioni ecclesiastiche secolari, i Frati Predicatori e i Benedettini. Ogni testo è preceduto da paragrafi introduttivi riguardanti la tradizione manoscritta, il contenuto, la datazione e l'utilizzo liturgico e le

eventuali fonti. Di F. SEDDA si segnala anche *Due «legende» liturgiche francescane*, ove sono delineate le prime attestazioni liturgiche e le edizioni di fonti di tal genere relative all'Assisi, anche se queste ultime, tuttavia, vengono di solito considerate più alla stregua di testi agiografici che non come fonti liturgiche in senso proprio. A questo proposito degli ostacoli sono rappresentati, da un lato, dalla mancanza di descrizioni dettagliate nei cataloghi dei manoscritti liturgici e, dall'altro, dalla *varietas* delle prassi liturgiche secolari e monastiche, suscettibili di declinarsi, anche nella medesima area geografica, in modi differenti. Nel saggio sono analizzate e pubblicate due *legende* francescane inedite: una *legenda* della chiesa cattedrale di Clermont-Ferrand e un'altra per la diocesi di Parigi. Al culto dei protomartiri francescani ha rivolto l'attenzione SALVATORE BARBAGALLO, *La liturgia dei santi protomartiri francescani*, proponendo un elenco delle formule liturgiche note e presentando i testi eucologici tratti dai libri liturgici precedenti e successivi la riforma del Vaticano II, riservando poi uno spazio ai testi del periodo medievale (secc. XIV-XV). Nell'ambito di una «organizzazione della memoria» della comunità del Santo di Padova, DONATO GALLO, *Cultura e identità della comunità francescana del Santo nel Trecento*, ha esaminato il panorama dei testi liturgico-culturali, tenendo però conto degli aspetti giuridico-normativi e culturali, e facendo pure riferimento alle indulgenze legate al santo lisbonese.

PIERLUIGI LICCIARDELLO, *Il culto dei santi a Sansepolcro*, ha analizzato il culto dei santi di questa cittadina nel medioevo, partendo dalla committenza di varie opere sia letterarie sia artistiche. Primi fra tutti spiccano Ordini religiosi quali i Francescani, i Camaldolesi, gli Agostiniani e i Servi di Maria, come pure comunità religiose laiche quali le confraternite, le arti, il comune nonché privati cittadini; i manoscritti liturgici esaminati si collocano soprattutto a partire dalla fine del Duecento, e riguardano anche il periodo d'insediamento dei Minori (qui presenti dal 1258; dal 1266 il ramo femminile). Si esamina il culto di Ranieri di Borgo, il cui corpo è tumulato nel convento e la cui figura, si rileva, meriterebbe maggiore attenzione; in appendice un santorale tratto dai manoscritti liturgici medievali di Sansepolcro.

15. I Frati Minori e le indulgenze

Al rapporto tra indulgenze e Ordini mendicanti, con particolare attenzione agli stessi Frati Minori e ai Frati Predicatori, è di fondamentale importanza il volume di ÉTIENNE DOUBLIER, *Abläss, Papsttum und Bettelorden*. Viene analizzato l'impressionante aumento delle indulgenze nel corso del XIII secolo, quando l'utilizzo di esse da marginale e limitato a poche regioni divenne una delle prassi di pietà religiosa più popolari in assoluto e, quindi, un formidabile "fenomeno di massa"; risulta palesemente che le stesse indulgenze, da un lato, abbiano contribuito significativamente alla stessa affermazione dei Mendicanti e alla loro *cura animarum*, e, dall'altro, la legittimità stessa del controverso istituto indulgenziale abbia ricevuto il sostegno di eminenti teologi provenienti da questi nuovi Ordini religiosi. Fu, tuttavia, soprattutto il papato a beneficiare di questo processo, poiché gli consentì di distinguersi quale suprema autorità di mediazione della salvezza del cristianesimo²⁶. In *Mendicant Friaries and Grant of Indulgences* ha individuato nella prassi indulgenziale una possibile nuova economia del sacro presso gli Ordini mendicanti nel XIII secolo, anche offrendo un elenco delle concessioni largite alle chiese dei Mendicanti dell'Europa centro-orientale tra il 1227 ed il 1268. L'idea di un'economia del Sacro e delle sue diverse interpretazioni è la tematica centrale in cui ruota il volume curato ancora dallo stesso DOUBLIER insieme a JOCHEN JOHRENDT, intitolato *Economia della salvezza e indulgenza nel medioevo*, che raccoglie gli atti di un incontro di studi tenutosi nel febbraio 2015 presso la Bergische Universität di Wuppertal: l'argomento è affrontato da differenti prospettive tematiche e metodologiche, per verificare se e come l'affermazione della prassi indulgenziale, e della relativa dottrina teologica e canonistica, concorsero a modificare la concezione dominante della salvezza dell'anima e del rapporto sussistente tra i singoli fedeli e il papato. ÉTIENNE DOUBLIER, inoltre, ha approfondito la regolamentazione della prassi indulgenziale attuata dal Concilio Lateranense IV in "*Claues ecclesie contempnuntur et penitentialis satisfactio enervatur*"; si segnala anche, sempre dello stesso, *Osservazioni sulla prassi indulgenziale*. I Frati Minori figurano anche nel

²⁶ Tra le pp. 323-660 vi è una ricchissima appendice, recante un elenco delle indulgenze pubblicate per le elemosine e la visita di chiese (1045 documenti), nonché per le crociate, le prediche e la prassi inquisitoriale (310 documenti).

suo *Libra misericordiae*, ove si analizzano testi e contesti delle indulgenze concesse da Bonifacio VIII, lette come espressioni rivelatrici del consolidamento e dello sviluppo dell'autorità papale alla fine del XIII secolo, incluso lo stesso Giubileo, del quale sono ripercorse le interpretazioni storiografiche novecentesche.

In particolare, dei Francescani si è occupata MARIA GRAZIA DEL FUOCO, *Indulgenze papali alle chiese minoritiche*, che ha mostrato come nel XIII secolo le concessioni di indulgenze rientrassero in una precisa strategia pontificia delineata da Innocenzo III al IV concilio lateranense e proseguita nei decenni successivi, una strategia avrebbe inteso legare i nuovi Ordini mendicanti al papato in chiave antiereticale e antimperiale. L'attenzione è segnatamente rivolta al formulario *Quoniam ut ait apostolus*, utilizzato numerosissime volte da Gregorio IX a Niccolò IV anche in connessione alla costruzione delle chiese dei Minori e dei Predicatori; sono riportati i casi dei conventi di Orvieto, Bologna e di altri ubicati nella Marca Anconetana. Geograficamente più circoscritto è il lavoro di ANDREA MAIARELLI, *L'archivio storico della Provincia Serafica*, che, prendendo spunto dai lavori di riordino e inventariazione della documentazione archivistica dei conventi chiusi della Provincia Serafica di San Francesco d'Assisi – l'inventario è ora depositata presso l'Archivio Provinciale nel convento di Santa Maria degli Angeli di Assisi – ha offerto alcune riproduzioni di indulgenze papali concesse ai Minori della provincia a partire da Gregorio IX. Di grande utilità, benché riguardante solo il tardo-medioevo, è il lavoro di CESARE CENCI, *Documenta Vaticana ad Franciscas spectantia*, ove sono riportati, in più volumi, tutti i documenti riguardanti l'Ordine minoritico dal 1385 al 1492, tra i quali è possibile individuare le concessioni indulgenziali dei pontefici. Delle indulgenze si è occupato anche MICHELE CAMPOPIANO, *Ecrire/décrire la Terre Sainte*, esaminando la produzione, da parte dei Francescani del Monte Sion, di una serie di testi e documenti connessi alla rappresentazione dei Luoghi Santi e alla visita di essi, prendendo le mosse dal *Summarium indulgentiarum* trasmesso dal manoscritto di Gravenhage, custodito presso la Koninklijke Bibliotheek (73.H.35) de L'Aia²⁷.

²⁷ Sulle falsificazioni indulgenziali riveste una certa qual utilità il saggio di ANDREAS REHBURG, «*Ubi habent maiorem facultatem ... quam papa*», benché relativo all'ospedale di S. Spirito in Sassia. Le concessioni di indulgenze da parte dei papi ai Mendicanti sono parallele a quelle concesse dagli stessi ad altri Ordini, come

Le indulgenze coinvolsero anche le predicazioni. A tal proposito è utile menzionare CARLO DEL CORNO, *Gli ordini mendicanti e il pellegrinaggio*, ove si riportano alcuni *exempla* francescani e domenicani utilizzati nelle predicazioni nel corso delle quali venivano annunciate delle indulgenze. ROBERTO RUSCONI, *Predicazione penitenziale, ascolto delle confessioni e prassi indulgenziale* si occupa di tale stesso argomento in relazione alla seconda metà del '400; nelle raccolte di sermoni e nei manuali per confessori e penitenti – redatti prevalentemente da frati appartenenti agli Ordini mendicanti – si registra un'attenzione alle indulgenze tutto sommato limitata; tratti comuni sono l'omissione delle sottigliezze giuridiche e dottrinali, che invece affiorano nei trattati specializzati, e la sottolineatura dell'imprescindibilità della confessione; un'eccezione rappresentano le opere dei frati Minori, i quali investirono ingenti energie nella predicazione e diffusione dell'indulgenza della Porziuncola.

16. Il Perdono di Assisi

Nel 2016 è stata celebrata la ricorrenza dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola, dando per scontato che essa risalga alla presunta concessione largita nel 1216 da papa Onorio III allo stesso Francesco. Numerose e importanti sono le iniziative da segnalare, a partire dalla mostra documentaria allestita tra il 2 luglio e il 1° novembre del 2016 ad Assisi presso S. Maria degli Angeli – un evento descritto, tra l'altro, da

quelli militari. Anche in quest'ultimo caso possono essere ritenute un utile strumento per il rafforzamento del potere pontificio: lo ha notato, ad esempio, AXEL EHLE, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, particolarmente attento all'Ordine teutonico. Ovviamente di primaria importanza furono le indulgenze papali connesse alle crociate in Prussia e in Livonia; un capitolo è dedicato ai sommari di indulgenze, riuniti per gruppi testuali, e alle loro finalità, riportate in qualche caso nell'appendice finale. Anche KARL BORCHARDT, *Late Medieval Indulgences*, si concentra sull'Ordine teutonico e sulla prassi indulgenziale, osservando, però, anche gli Ospedalieri. ANE LISE BYSTED, *The Crusade Indulgence*, ha riflettuto sulla funzione delle indulgenze papali quali esortazioni alla crociata; si analizzano le diverse formule impiegate nelle indulgenze, presenti nei documenti papali, e i tentativi da parte degli esperti di diritto canonico e dei teologi di conciliare l'attività crociata, spiritualmente meritoria, con il dibattito sulla guerra giusta; in chiusura sono presenti alcuni *summaria*.

MARIANTONIETTA ROMANO, *Il Perdono di Assisi* – in occasione della quale sono qui confluiti documenti provenienti anche dal Sacro Convento, dalla Biblioteca Apostolica Vaticana e da altre istituzioni ancora. Il catalogo della mostra *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, è stato curato da STEFANO BRUFANI in un ricco volume, all'interno del quale sono stati indagati vari aspetti. All'incertezza cronologica, legata all'impossibilità di individuare l'anno esatto della concessione da parte del pontefice, nonché ai tentativi messi in atto dai frati per confermare la validità dell'indulgenza plenaria, è dedicata la presentazione scritta dallo stesso BRUFANI, *Il "Liber" di Francesco di Bartolo d'Assisi*. Nel volume questo studioso è intervenuto anche su *L'Indulgenza della Porziuncola: dalle prime testimonianze ai primi diplomi episcopali*, seguendo il percorso che trasformò la Porziuncola da piccola cappella a luogo di riferimento di importanti momenti della vita di Francesco d'Assisi e della nascente fraternità penitenziale assisana, fino a luogo in cui venne lucrato il Perdono.

LUIGI PELLEGRINI, *La Porziuncola: da oscuro toponimo a "caput et mater pauperum Minorum Fratrum"* ha rintracciato le prime testimonianze documentarie del toponimo "Porziuncola", attestato per la prima volta dal volgare «Porzucla»; ha, inoltre, proposto come datazione della concessione della Porziuncola da parte del monastero del Subasio gli ultimi anni del secondo decennio del secolo XIII, in quanto solo allora un gruppo di frati si insediò in modo definitivo nei pressi della cappella; ha poi affrontato la consacrazione della chiesetta – a cui accennano solo fonti tardive, fissandone la data al 2 agosto, oscillando tra gli anni 1216 e 1223 – e la specificità del rito.

Dell'indulgenza e della sua ritualità si è occupato LUIGI MARIOLI, *La processione per l'apertura dell'indulgenza*, ripercorrendo le alterne vicende della processione e passando in rassegna le rubriche, riportate dal codice 344 della Biblioteca comunale di Assisi, relative al complesso cerimoniale previsto per la solenne ricorrenza; ha poi preso in considerazione ulteriori testimonianze riguardanti le modalità organizzative e le vicissitudini riscontrabili durante lo svolgimento di tale evento religioso. Nella sezione del catalogo dedicata a *Penitenti, teologi e predicatori in pellegrinaggio* sono stati presi in considerazione vari aspetti connessi all'indulgenza della Porziuncola: FORTUNATO IOZZELLI ha approfondito la *quaestio* di Giovanni Olivi, approntata secondo il metodo scolastico; MARCO BARTOLI si è soffermato sulla testimonianza di Ubertino da Casale, nell'*Arbor vitae cru-*

cifxae Iesu, in cui si narra del suo pellegrinaggio del 1285, terminato proprio il giorno dell'indulgenza; infine, MASSIMO VEDOVA, che ha esaminato il *Liber Lelle*, contenente informazioni biografiche e spirituali riguardanti Angela da Foligno, in particolar modo quelle riguardanti la sua sosta nella chiesa di Santa Maria degli Angeli in occasione della festa dell'indulgenza. Sulle predicazioni quattrocentesche si sofferma DANIELE SOLVI, *L'indulgenza in predica*, tornando sul *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu* di Bartolomeo da Pisa, la cui quattordicesima conformità è dedicata quasi interamente al Perdono assisano.

Tra il 15 ed il 16 luglio del 2016, contemporaneamente alla mostra già menzionata, è stato tenuto il convegno *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, organizzato dalla Società internazionale di studi francescani in occasione dell'ottavo centenario dell'indulgenza della Porziuncola, in occasione del quale è stato preparato il saggio di ROBERTO PACIOCCO, *Papa Celestino V e la Perdonanza aquilana*. I saggi hanno trattato delle indulgenze sotto l'aspetto sia del diritto canonico sia dell'autorità papale, come pure dal punto di vista della storia dell'Ordine minoritico. MARIA PIA ALBERZONI, *Il concilio lateranense IV e le indulgenze*, ha ricostruito l'evoluzione dell'istituto indulgenziale tra la seconda metà del XII secolo e le acquisizioni del IV Concilio Lateranense. ÉTIENNE DOUBLIER, *Osservazioni sulla prassi indulgenziale*, ha dimostrato il progressivo mutamento della prassi indulgenziale nel corso del Duecento, soprattutto in riferimento alla penisola italica e ai territori che furono meta delle crociate, comunque strettamente legate ai Frati Minori e ai Frati Predicatori. Su Pietro di Giovanni Olivi e sulla sua *Quaestio de veritate indulgentiae Portiunculae* si è soffermato FORTUNATO IOZZELLI, *Pietro di Giovanni Olivi e l'indulgenza della Porziuncola*, evidenziando che il pontefice – secondo il teologo minoritico – avrebbe inteso concedere l'indulgenza per favorire sin dai suoi esordi l'esperienza francescana. Non poteva mancare in queste giornate di studio uno studio sul Giubileo del 1300: AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII e il giubileo del 1300*, ha analizzato il *De centesimo seu iubileo anno* di Iacopo Stefaneschi e la *Super cathedram*, come pure la decretale *Detestande feritatis*, spiegando che la rarefatta presenza personale di Bonifacio VIII alle celebrazioni romane nel 1300 fu sempre connessa a un disegno sapientemente elaborato di auto-rappresentazione e affermazione dell'autorità papale. Sul *Liber de centesimo seu iubileo anno* ha concentrato l'attenzione pure ANTONIO PLACANICA, sia dal punto di vista teologico-giuridico sia stilistico.

Il tema dell'indulgenza plenaria di Assisi è stato affrontato pure sotto altri aspetti. Per ciò che concerne l'iconografia, si rimanda a ELVIO LUNGI, *L'iconografia dell'indulgenza della Porziuncola*, ideando un percorso iconografico tale che ha legato le immagini conservate a S. Maria degli Angeli con altre esterne alla basilica di San Francesco. Anche la storia del pellegrinaggio è stata presa in considerazione. Secondo PAOLA MONACCHIA, *Pellegrinaggi indulgenziali alla Porziuncola*, a partire dalla seconda metà del XIII secolo a rendere conto dei pellegrinaggi alla Porziuncola e della fiera legata al Perdono di Assisi sono non solo documenti ecclesiastici e testamenti, ma anche atti e sentenze riguardanti briganti, richieste di pubblici ufficiali di potersi assentare per compiere l'*iter*, pagamenti delle spese in vista della festa del Perdono, ordinanze priorali e riforme comunali, somme di denaro offerte a condottieri in cambio di salvacondotti per i pellegrini, libri di entrate e uscite di confraternite, nonché misure finalizzate a prevenire il contagio della peste in tempi di epidemia.

FELICE ACCROCCA, *Bonaventura dubbioso sull'indulgenza della Porziuncola*, si è interrogato, sulla base della lettura delle *Legenda maior* e *minor*, sulla posizione assunta dal biografo ufficiale e ministro generale relativamente alla coeva circolazione della notizia dell'indulgenza che Onorio III avrebbe concesso alla Porziuncola. La scarsa rilevanza tributata da Bonaventura alla chiesa di Santa Maria degli Angeli rispetto alla basilica assisana e alla stessa chiesa di S. Damiano rivelerebbe, a suo parere, una ponderata cautela di fronte a *inventio* che avrebbe potuto essere strumentalizzata per acuire le divergenze interne all'Ordine dei Frati Minori.

Opere citate negli aggiornamenti bibliografici

- ABETTI L., *La “costruzione” di un culto. Nascita e sviluppo del culto di san Giacomo della Marca attraverso le opere d’arte*, in *“Gemma lucens”*, pp. 93-139
- Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. A. REHBERG, Berlin 2017 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 132)
- ACCROCCA F., *Angela e gli Spirituali*, in ID., *L’identità complessa. Percorsi francescani fra Due e Trecento*, Padova 2014, pp. 243-55
- , *Bonaventura dubbioso sull’indulgenza della Porziuncola?*, in *Collectanea Franciscana*, 87 (2017), pp. 449-62
- , *Da “pater Padue” a “malleus hereticorum”. Gregorio IX e il caso di Antonio di Padova*, in *Sanctitatis causae. Motivi di santità e cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali. In ricordo di Padre Louis-Jacques Bataillon, O.P.*, a cura di M.M. ROSSI, Roma 2009, pp. 291-31; ora in ID., *L’identità complessa. Percorsi francescani fra Due e Trecento*, Padova 2014 (Centro studi antoniani 53), pp. 67-84
- , *Il Natale di Greccio nella testimonianza delle Fonti*, in *Frate Francesco*, 70 (2004), pp. 7-25
- , *“In latere Montis Scephri”. Bernardo di Quintavalle nel “Liber chronicarum” di Angelo Clareno*, in *Bernardo di Quintavalle*, pp. 29-43
- , *“Sancta plantatio Fratrum Minorum Ordinis”. Gregorio IX e i Frati Minori dopo Francesco*, in *Gregorio IX e gli Ordini mendicanti*, pp. 145-83
- , *Sulla via di Francesco. Saggi e discussioni sugli scritti e le agiografie francescane*, Spoleto 2017 (Medioevo Franceseano Saggi 19)
- , *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento*, Perugia 2009
- AGO L.M., *L’Umanità di Maria e il realismo dell’Incarnazione secondo San Francesco di Assisi. Tra Catari e Trovatori*, in *Theotokos*, 9 (2001), pp. 227-82

- AIELLO A., *I Frati Minori e i saraceni nel XIII secolo*, in *San Francesco e il sultano*, pp. 477-91
- ALBERZONI M.P., *Dalla "domus" del cardinale d'Ostia alla curia di Gregorio IX*, in *Gregorio IX e gli Ordini mendicanti*, pp. 73-121
- , *Il concilio lateranense IV e le indulgenze*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 1-26
- , *Minori e Predicatori fino alla metà del Duecento*, in *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*, a cura di G. FESTA, Bologna 2007 (Domenicani 29), pp. 51-119
- , *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Milano 2015
- ALIGHUÒ S., *Angela da Foligno*, Roma 2009
- , *Alle frontiere della cristianità. I Frati Mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*. Atti del XXVIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 2000), Spoleto 2001 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani)
- ANDENNA C. "Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica". *L'invenzione di un Ordine nel secolo XIII*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli Ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002; Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA, Münster 2005 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen* 25), pp. 569-631
- , "Secundum Regulam datam sororibus Ordinis Sancti Damiani". *Sancia e Aquina: due esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo*, in *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*, ed. By M. ROBSON, Berlin 2010, pp. 139-78
- , *Francescanesimo di corte e santità francescana a corte*, in "Monasticum regnum". *Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di G. ANDENNA, Torino 2015, pp. 139-80
- ANDRICCIOLA E., "Milites Christi" e "Fideles Crucis". *I Francescani nel confronto con Saraceni e Tartari (1245-1310)*, Catanzaro 2010

- ANONIMO REATINO, *Actus Beati Francisci in Valle Reatina*, a cura di A.C. CADERI, Santa Maria degli Angeli (Perugia) 1999 (Pubblicazioni della Biblioteca francescana Chiesa Nuova - Assisi, 9)
- BARBAGALLO S., *La liturgia dei santi protomartiri francescani*, in *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata internazionale di studi (Terni, 11 giugno 2010), a cura di L. BERTAZZO, Padova 2011 (Centro studi antoniani 45), pp. 167-202
- BARONE G., *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 181-92
- BARTOLACCI F., "... Qui sit de observantia regule": sondaggi sugli insediamenti dell'Osservanza francescana nelle Marche tra il XIV e XV secolo, in "Frates de familia". Gli insediamenti dell'osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV), a cura di LETIZIA PELLEGRINI, Caselle di Sommacampagna 2012 (Quaderni di storia religiosa, 18), pp. 215-47
- BARTOLI LANGELI A., *Un agostiniano del Trecento*, in *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, pp. 75-89
- BARTOLI M., *Da frate Elia a Giovanni da Parma*, in *Giovanni da Parma e la grande speranza*, pp. 13-39
- BARTOLI M., "Pater pauperum". Francesco, Assisi e l'elemosina, Padova 2009; ed. fr. ID., *François et les pauvres. Entre aumône et partage*, Paris 2001
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., "Quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes": profezia ed elezione nella letteratura medievale, in *Il favore di Dio. Metafore d'elezione nelle letterature del Medioevo*. Atti delle VI Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Torino, 7-9 giugno 2017), a cura di F. M. CASARETTO, Alessandria 2017 (Ricerche intermedievali, 11), pp. 251-79
- , *Discernimento spirituale e costruzione della memoria*, in EAD., *Santità e mistica femminile nel medioevo*, Spoleto 2013 (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia tudertina, 37), pp. 385-413
- , *Margherita come Francesco*, in *Margherita da Cortona*, pp. 359-88
- BASSE M., *Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302-1414)*, Leipzig 2011
- BASSETTI M., *Il frammento Vaticano del Processo diocesano di canonizzazione di Chiara da Montefalco (1309)*, Perugia 2002

- , *La “Relazione dei tre cardinali”. Un saggio della tradizione manoscritta*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 193-214
- BERETTA R., *San Francesco e la leggenda del Presepio*, Milano 2003
- Bernardo di Quintavalle e la tradizione dei compagni di Francesco d’Assisi nelle Marche*. Atti dell’Incontro di studio (Sefro, 11 luglio 2015), Spoleto 2016 (*Medioevo francescano*, 31. *Figure e temi francescani*, 4)
- BERNDT R., ZÁTONYI M., *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013 (“*Erudiri sapiential*”. *Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte*, 10)
- BLOCK W., “*Sponsa Christi*” e le caratteristiche principali del nuovo linguaggio mistico femminile del movimento minoritico, in *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l’VIII centenario dell’Ordine di Santa Chiara (1212-2012)*, a cura di P. MARTINELLI, Bologna 2012, pp. 549-84
- , *Vivere il vangelo con Francesco d’Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica*, Bologna 2013 (*Teologia spirituale*, 29)
- BOCCALI G.M., L’“*Anonimo Reatino*” nell’ambito delle fonti francescane, in *Studi francescani*, 98 (2001), pp. 273-83
- , *Relazioni e apporti dell’“Anonymus Reatinus” nell’ambito delle fonti francescane*, in *Frate Francesco*, 68 (2002), pp. 381-90
- BOESCH GAJANO S., MARINO B., “*Il mistero del cuore*” di santa Rosa da Viterbo, in *Sanctorum*, 8-9 (2011-12), pp. 177-90
- BOGLIONI P., *Saints, miracles et hagiographie chez Guillaume d’Auvergne*, in *Autour de Guillaume d’Auvergne (? 1249)*, éd. par F. MORENZONI, Brepols 2005 (*Bibliothèque d’histoire culturelle du Moyen Age*, 2), pp. 323-39
- BOLGIANI F., *Introduzione. Francesco e francescanesimo: due problemi sempre inquietanti*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, a cura di G.G. MERLO, F. BOLGIANI, Bologna 2005, pp. 15-29
- , *Religiosità, spiritualità, mistica in San Francesco: a proposito dell’intervento di Alvaro Cacciotti*, *ibid.*, pp. 219-22
- BORCHARDT K., *Late Medieval Indulgences for the Hospitallers and the Teutonic Order*, in *Ablasskampagnen des Spätmittelalters*, pp. 195-218

- BORRI G., *Il trattato di Polverigi: analisi e vicenda storiografica*, in *La Marca d'Ancona fra XII e XIII secolo. Le dinamiche del potere. Atti del Convegno. VIII centenario della "Pace di Polverigi" (1202-2002)* (Polverigi, Villa Nappi, 18-19 ottobre 2002), a cura di G. PICCININI, Ancona 2004 (Deputazione di storia patria per le Marche. Studi e testi, N.S. 23), pp. 39-70
- BRACCI S., *I miracoli della Vergine delle Grazie di Montepreandone e san Giacomo della Marca, dal manoscritto n. 6 della Biblioteca Comunale di Ascoli Piceno*, in *Picenum Seraphicum*, n.s., 21 (2002), pp. 75-101
- BRUFANI S., *Bernardo di Quintavalle*, in *Bernardo di Quintavalle*, pp. 13-27
- , *Il "dossier" sull'indulgenza della Porziuncola. Dal silenzio delle fonti francescane al "Liber" di Francesco di Bartolo d'Assisi*, in *La misericordia. Da frate Francesco al Francescanesimo. Un itinerario evangelico accanto alla sofferenza dell'uomo*, a cura di A. CZORTEK, Assisi 2016 (Convivium Assisiense. Itinera Franciscana, 12), pp. 43-72
- , *Il "Liber" di Francesco di Bartolo d'Assisi e l'"inventio" dell'indulgenza della Porziuncola*, in *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, pp. 119-36
- , *Il "Liber" di Francesco di Bartolo sull'indulgenza della Porziuncola: dai codici alla stampa*, in *Franciscana*, 18 (2016), pp. 225-41
- , *L'indulgenza della Porziuncola: dalle prime testimonianze ai diplomi episcopali*, in *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, pp. 87-118
- , *Le lettere di Onorio III a frate Francesco nell'Archivio del Sacro Convento di Assisi*, in *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pásztor*, a cura di M. BARTOLI, Roma 2016 (Biblioteca di "Frate Francesco", 17), pp. 51-74
- , *Ubertino da Casale e le mistiche ombre "magistri practici"*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 143-61
- BRUNNER M., *Johannes XXII. als Reformer? Päpstliche Verwaltungspolitik und Ordensreform von oben*, in *Papst Iohannes XXII. Konzepte und Verfahren seines Pontifikats*, hrsg. v. J. SCHMIDT, Berlin 2014 (Scriinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg, 32), pp. 119-48
- , *Papal Investigations in Mendicant Organisation. Pope John XXII and the Franciscans*, in *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*,

- ed. by M. ROBSON, Berlin-Münster 2010 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen* 20), pp. 353-75
- BYSTED A.L., *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*, Leiden 2015 (*History of Warfare*, 103)
- CAMPOPIANO M., *Ecrire/décrire la Terre sainte: les Franciscains et la représentation des lieux sacrés (début du XIV^e-début du XVI^e siècle)*, in “*Orbis disciplinae*”. *Hommages en l’honneur de Patrick Gautier Dalché*, éd. par N. BOULOUX, Brepols 2017, pp. 167-82
- CARDINI F., *Francesco e il sultano. La storia e il messaggio*, in *Segni del Francescanesimo a Bitonto e in Puglia*. Atti del Convegno di studi (Bitonto, 3-5 giugno 2011), Bari 2012, pp. 73-85
- , *Introduzione*, in *L’origine dell’Ordine dei Predicatori e l’Università di Bologna*, a cura di G. BERTUZZI, Bologna 2006, pp. 13-22
- CASAGRANDE G., *Conclusioni*, in *Margherita da Cortona*. Atti della giornata di studio (Biblioteca francescana, “Stanza delle Laudi”, Firenze, 26 ottobre 2013), Firenze 2014
- CASAGRANDE G., RAVA E., *Santa Rosa e il fenomeno della reclusione volontaria a Viterbo*, in *Hagiologica. Studi per Reginald Grégoire*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Fabriano 2012 (*Bibliotheca Montisfani*, 31)
- CASTO O., *Processo e canonizzazione di sant’Elisabetta d’Ungheria secondo i documenti ufficiali*, in *Collectanea Franciscana*, 78 (2008), pp. 213-60
- CENCI C., *Documenta Vaticana ad Franciscana spectantia ann. 1385-1492, Documenta Vaticana ann. 1476-1481*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 96 (2003), pp. 85-127
- CHERUBINO MIRZIO DA TREVIRI, *Chronicon Sublacense (1628-1630)*, a cura di L. BRANCIANI, Subiaco 2014 (*Studia monastica*, 1)
- CINELLI L., *Insediamenti domenicani nelle Marche (secc. XIII-XV)*, in *Gli ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*. Atti del XLIII Convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009 (*Studi maceratesi*, 43), pp. 155-68
- CIOFFARI G., *San Domenico, fondatore dell’Ordine dei Predicatori*, Bari 2016
- CORSI D., *L’insegnamento nell’esperienza religiosa delle donne medievali e la vicenda di Rosa da Viterbo*, in *Le donne di Dio*, Firenze 2005, pp. 46-57

- COSTA F., *L'interpretazione del capitolo VI della "Regola bollata" nel mutare dei tempi*, in *Miscellanea Franciscana*, 3 (2011), pp. 359-89
- CUSATO M. F., *Guardians and the Use of Power in the Early Franciscan Fraternity*, in ID., *The Early Franciscan Movement (1205-1239). History, Sources and Hermeneutics*, Spoleto 2009 (Società internazionale di studi francescani. Medioevo Franciscano Saggi, 14) pp. 249-81
- , *The Democratization of Prayer: What Francis of Assisi Learned in Damietta (1219)*, in *Collectanea franciscana*, 85 (2015), pp. 59-82
- CZORTEK A., *Frati Minori e comuni nell'Umbria del Duecento*, in *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio. Palermo, 3-7 dicembre 2002*, a cura di A. MUSCO, Palermo 2007 (*Franciscana* 13, 1-2), pp. 237-69
- D'ACUNTO N., *Teobaldo di Provins, Alessandro II e Pier Damiani*, in *Teobaldo di Provins. Un "convertito" tra Francia e Italia nell'età di Gregorio VII*, a cura di F. BIANCHI, Roma 2013 (*Venetomondo*, 4), pp. 49-63
- Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017)*, (Napoli-S. Maria Capua Vetere, 3-5 novembre 2016) a cura di T. D'URSO, Spoleto 2017
- Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova. Atti della Giornata internazionale di studi (Terni, 11 giugno 2010)*, a cura di L. BERTAZZO, Padova 2011
- DALARUN J., *Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei Frati Minori*, trad. P. CANALI, Milano 1999 (*Fonti e ricerche*, 13)
- , *La "Légende des trois compagnons". Quelques réponses simples à des questions inutilement compliquées. Hommage à Théophile Desbonnets*, in *Hagiographica*, 16 (2009), pp. 105-29
- , *Résilience de la mémoire. Le procès de canonisation de Claire d'Assise et ses marges*, in *Francesco e Chiara d'Assisi. Percorsi di ricerca sulle fonti. Atti delle giornate di studio "Edizioni e Traduzioni"* (Milano, Università del Sacro Cuore, 28 ottobre 2011 - Roma, Pontificia Università "Antoniano", 9 marzo 2012), Padova 2014, pp. 293-317
- , *Stimate e stigmatizzazione. La lezione delle fonti*, in *Studi Francescani*, 115 (2018), pp. 205-27

- DALLA TORRE G., *Il rafforzamento del diritto di riserva pontificia: la beatificazione*, in *La canonizzazione di santa Francesca Romana*, pp. 21-37
- DE LEO P., *Telesforo eremita nella Calabria citra. Testimone e profeta dei suoi tempi*, in *L'eremita Francesco di Paola viandante e penitente. Atti del III Convegno internazionale di studio (Paola, 14-16 settembre 2000)*, Roma 2006, pp. 127-52
- DE PROSPERIS A., "Litterae" papali nell'archivio della Curia generale dei Frati Minori (1228-1261). *Inventario e regesto*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 108 (2015), pp. 41-87
- DE PROSPERIS A., *Innovazioni nel lessico delle lettere pontificie relative agli Ordini mendicanti durante il pontificato di Onorio III*, in *Nuovi studi su Onorio III*, a cura di C. GRASSO, Roma 2017 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica. N.S, 3), pp. 49-71
- DE SANDRE GASPARINI G., *Per una storia di San Francesco e del francescanesimo. Note di lettura*, in *Il francescanesimo dalle origini*, pp. 49-70
- DEÁK V.H., *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Paris 2013
- DEGL' INNOCENTI A., *Modelli di santità femminile fra XIII e XIV secolo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 123-42
- DEL FUOCO M. G., *Indulgenze papali alle chiese minoritiche*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 177-94
- DEL LUNGO S., *Luoghi del sacro e culto dei santi nella Marca attraverso la toponomastica*, in *Ascoli e le Marche tra tardoantico e altomedioevo. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della sedicesima edizione del "Premio internazionale Ascoli Piceno" (Ascoli Piceno, 5-7 dicembre 2002)*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2004 (Istituto superiore di studi medievali "Cecco d'Ascoli". Atti del "Premio internazionale Ascoli Piceno", N.S., 13), pp. 141-200
- DELACROIX-BESNIER C., *Les Ordres mendiants et l'expansion de l'Église latine dans le Balkans*, in *Alle frontiere della cristianità*, pp. 217-52
- DELCORNO C., *Gli ordini mendicanti e il pellegrinaggio*, in *Romei & Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, a cura di M. D'ONOFRIO, Milano 1999, pp. 229-34
- DI CARPEGNA FALCONIERI T., *La Marca nello Stato pontificio dei secoli XIV e XV*, in *I Fraticelli di Maiolati. Società ed eresia nel tardo Medioevo. Atti*

- della prima giornata di studio (Maiolati Spontini, 5 novembre 2005), a cura di R. GRÉGOIRE, Maiolati Spontini 2007, pp. 19-33
- DI FLAVIO V, *Il convento di S. Maria del Colle a Monteleone Sabino (Rieti), Studi francescani*, 111 (2014), pp. 89-144
- DI MEGLIO R., “*Singulariter requisiti, concorditerresponderunt*”. I processi ad Andrea da Gagliano come espressione del francescanesimo alla corte angioina, in *Da Ludovico d’Angiò a san Ludovico di Tolosa*, pp. 51-66
- Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio. Atti del Convegno, (Sansepolcro, 11-12 febbraio 2000), Città di Castello 2001.
- DOUBLIER É., “*Claves ecclesie contempnuntur et penitentialis satisfactio eneruatur*”. La diffusione della prassi indulgenziale e le costituzioni 60 e 62 del IV Concilio Lateranense, in *Il IV Concilio Lateranense*, Spoleto 2017 (Atti dei Convegni del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, Accademia Tudertina, 30), pp. 449-72
- , “*Libra misericordiae*”. Le indulgenze di Bonifacio VIII, in *Rivista Storia della Chiesa in Italia*, 64 (2010), 347-80
- , “*Sui pretiosissimi vultus imago*”. Veronica e prassi indulgenziale nel XII e all’inizio del XIV secolo, in *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages*, a cura di A. MURDPHY, Brno 2017 (Convivium. Supplementum), pp. 181-93
- , *Abläss, Papsttum und Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Köln 2017 (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 6)
- , *Mendicant Friaries and Grant of Indulgences: A New Economy of the Sacred? The Example of Central Europe (1225-1275)*, in *L’économie des couvents mendiants en Europe centrale. Bohême, Hongrie, Pologne, v. 1220-v. 1550*, ed. by L. VIALLET, Rennes 2018, pp. 335-50
- , *Osservazioni sulla prassi indulgenziale e documentaria di frati Minori e Predicatori intorno alla metà del Duecento*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 195-217
- Economia della salvezza e indulgenze nel Medioevo*, hrsg. v. É. DOUBLIER, J. JOHRENDT, Milano 2017 (Atti del convegno internazionale dal titolo *Heilsökonomie und Exklusivität. Der Ablass zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert*, tenutosi il 26 e 27 febbraio 2015 presso la Bergische Universität di Wuppertal, Ordines 6)
- EGIDI L., *I documenti dei Pontefici e dei Rettori della Marca nell’Archivio Storico Comunale di Osimo (1199-1395)*, Osimo 2001

- EHLERS A., *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 64)
- ESCH A., *I processi medioevali per la canonizzazione di santa Francesca Romana (1440-1451)*, in *La canonizzazione di santa Francesca Romana*, pp. 39-51
- ESPOSITI A., *Conformitas, sequela e imitatio Christi negli "Actus beati Francisci in Valle Reatina"*, in *Franciscana*, 9 (2007), pp. 43-66
- EVANGELISTI P., "Quis enim conservat civitatem, status et regimina?". Il linguaggio politico e la pedagogia civile di Giacomo della Marca, in "Gemma lucens", pp. 153-72
- EVANGELISTI P., *La crociata allo specchio. Andare in Oriente per ripensare i paradigmi politici dell'Occidente*, in *I Francescani e la Crociata*, pp. 273-322
- , *Tra pellegrinaggio e riconquista dei Luoghi Santi. Una proposta francescana per il recupero ed il governo della Terrasanta*, in *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo: paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale. Atti del congresso internazionale di studi (Cava dei Tirreni, 26-29 ottobre 2000)*, a cura di M. OLDONI, Salerno 2005, pp. 359-91.
- FASCETTI F., "Sequela Christi", "imitatio" e "conformitas" nelle opere di Bonaventura da Bagnoregio su san Francesco, in *Franciscana*, 9 (2007), pp. 13-41
- "Forma sororum". Święta Klara z Asyżu: 800-lecie powstania Zakonu Świętej Klary: materiały z sympozjum naukowego (Warszawa, 16 maja 2012 r.), ed. by Z.M. STYŚ, Warszawa-Kraków 2012
- FORTINO I., *I martiri di Ceuta. Alle origini del francescanesimo in Calabria*, Soveria Mannelli, 2006
- FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Scripta. Scritti*, ed. C. PAOLAZZI, Grottaferrata 2009
- François d'Assise. Écrits, Vies, Témoignages. Edition du VIII^e centenaire, éd. par J. DALARUN, Paris 2010
- FRUGONI CH., *Sui vari significati del Natale di Greccio, nei testi e nelle immagini*, in *Frate Francesco*, 70 (2004), pp. 135-147
- , *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*, Roma 2006
- , *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino 1995 (Gli struzzi, 474)
- GAGLIONE M., *Donne e potere a Napoli. Le sovrane angioine: consorti, vicarie e regnanti (1266-1442)*, Soveria Mannelli 2009

- , *Sancia d'Aragona-Majorca. Da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Croce*, in *Archivio per la storia delle donne*, 1 (2004), pp. 27-54
- GALLO D., *Cultura e identità della comunità francescana del Santo nel Trecento*, in *Cultura, arte e committenza nella basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*. Atti del Convegno internazionale di studi. Padova, 24-26 maggio 2001, a cura di L. BAGGIO, Padova 2003 (Centro studi antoniani 36), pp. 137-45
- GECSEER O., *I Frati Minori e la malattia: dai lebbrosi agli appestati*, in *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione (Assisi, 4-5 luglio 2015), a cura di E. MENESTÒ, S. BRUFANI, Spoleto 2017 (Medioevo francescano, 32. Figure e temi francescani, 5), pp. 253-74
- , *The Feast and the Pulpit. Preachers, Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235-ca. 1500*, Spoleto 2012 (Medioevo francescano. Saggi, 21)
- “*Gemma lucens*”. *Giacomo della Marca tra devozione e santità*. Atti dei convegni (Napoli, 20 novembre 2009-Monteprandone, 27 novembre 2010), a cura di F. SERPICO, Firenze 2013 (Quaderni di San Giacomo, 3)
- GENNARO C., *E nel nome di Chiara?*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino (Torino, 11 novembre 2004), a cura di G.G. MERLO, Bologna 2005 (Collana di studi della Fondazione Michele Pellegrino. Studi, fonti, documenti di storia e letteratura religiosa), pp. 113-41
- Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts*, IV: *Missionen*, hrsg. v. G. COLLET, Paderborn 2013
- GIANNATIEMPLO LÓPEZ M., *La più antica immagine di San Francesco nelle Marche?*, in *Bernardo di Quintavalle*, pp. 59-69
- Giovanni da Parma e la grande speranza*. Atti del III Convegno storico di Greccio (Greccio, 3-4 dicembre 2004), a cura di A. CACCIOTTI, M. MELLI, Milano 2008 (Biblioteca di “Frate Francesco”, 5)
- Gli Ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*. Atti del XLIII Convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009 (Studi maceratesi, 43)

- GODET-CALOGERAS J.F., *De la "Forma vitae" à la "Regula bullata" et le Testament de Frère François*, in *La Regola dei Frati Minori*, pp. 33-59
- GRAU E., *La Regola di Santa Chiara (1253) nella sua dipendenza dalla Regola dei Frati Minori*, in *Frate Francesco*, n.s. 2(2002), pp. 241-97
- Gregorio IX e gli Ordini mendicanti. Atti del XXXVIII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2010), Spoleto 2011 (Centro Interuniversitario di studi francescani, 21)
- GROSSI V., *Per una rilettura della Vita di Chiara della Croce di Berengario di Sant'Affricano*, in *"Amicitiae sensibus". Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di F. FREZZA, Perugia 2011, pp. 229-37
- GUIDA M., *Chiara d'Assisi e le esperienze religiose femminili*, in *Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013)*. Atti dell'incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola OFM Cap. (Assisi, 11-12 luglio 2014), Spoleto 2016 (Medioevo francescano, 29), pp. 75-109
- HAMESSE J., *La production littéraire, miroir des rapports entre "studia" et universités*, in *Studio e "studia": le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Spoleto 2002 (Atti del XXIX Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001), pp. 271-302
- HENZLER C. J., *Die Frauen Karls VII. und Ludwigs XI. Rolle und Position der Königinnen und Mätressen am französischen Hof, 1422-1483*, Köln 2012 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 71)
- HEULLANT-DONAT I., *Les franciscains et le martyre au XIII^e siècle*, in *Dai proto-martiri francescani a sant'Antonio di Padova*, pp. 11-29
- , *Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation*, in *Chemins d'outre-mer. Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, ed. by D. COULON, Paris 2004, pp. 439-59
- HOROWSKI A., *Una raccolta giuridica dei Frati Minori nel codice Ottoboniano Latino 15*, in *Collectanea Franciscana*, 85 (2015), pp. 427-486
- I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio (Greccio 3-4 maggio 2013), a cura di A. CACCIOTTI, Milano 2014
- IAMMARRONE G., *La visione dell'uomo nella Regola bollata dei Frati Minori integrata con testi degli altri scritti di san Francesco*, in *Miscellanea francescana*, 110 (2010), pp. 7-26

- Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*. Atti dell'Incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'indulgenza della Porziuncola (1216-2016) (S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016), Spoleto 2017 (Medioevo francescano, 33. Figure e temi francescani, 6)
- Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, a cura di S. BRUFANI, Spoleto 2016 (Cataloghi C.I.S.A.M., 1)
- IOZZELLI F., *Pietro di Giovanni Olivi e l'indulgenza della Porziuncola*, in *Il perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 117-44
- IOZZELLI F., BARTOLI M., VEDOVA M., *Penitenti, teologi e predicatori*, in *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, pp. 149-68
- ITURBE A., *Iconografia de santa Clara de Montefalco en el mundo ispanico*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 91-118
- JAMME A., *Modelli epistolografici e parametri di tradizioni delle lettere: il caso della documentazione epistolare dei rettori e legati del papa nell'Italia centrale del Due e Trecento*, in *La corrispondenza epistolare in Italia. Convegno di studio* (Trieste, 28-29 maggio 2010), a cura di M. DAVIDE, Trieste 2013 (Atti, 5. Collection de l'École Française de Rome, 474), pp. 15-40
- JASPERT N., *Mendicants, Jews and Muslims at Court in the Crown of Aragon: Social Practice and Inter-Religious Communication*, in *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, ed. by N. JASPERT, Paderbon 2013, pp. 107-47
- KEENE C., *Envisioning a Saint: Visions in the Miracles of Saint Margaret of Scotland*, in *Reading Memory and Identity in the Texts of Medieval European Holy Women*, ed. by M. C. LYNCH, New York 2012, pp. 57-79
- Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung*, hrsg. von B. SCHMIES, Münster 2011 (Franziskanische Forschungen, 51)
- KLEINJUNG C.A., *Nonnen und Personal, Familien und Stifter. Zisterzienserinnenkonvente und ihre soziale Umwelt*, in *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, hrsg. v. W. RÖSENER, Berlin 2009 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen, 42), pp. 225-63
- KÖNIGSHAUS W.P., *Die Päpste und die Klöster Ostmitteleuropas vornehmlich im 12. und 13. Jahrhundert*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die*

- Kommunikation der Ordnungen*, hrsg. v. C. ANDENNA, Stuttgart 2013 (Aurora. Schriften der Villa Vigoni, 1.2), pp. 87-98
- KRAFFT O., *Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena*, in *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, ed. by J.F. HAMBURGER, Turnhout 2013 (Medieval Women. Texts and Contexts, 13), pp. 25-45
- KRÖTZL C., “Hagiographica Septentrionalia”: Scandinavia and the Baltic Sea Area, in *Santità e sacralità. Fonti, metodi e prospettive della ricerca agiografica in Europa*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma 2014, pp. 127-42
- KUSTER N., “Den armen Christus arm umarmen”. *Das bewegte Leben der Klara von Assisi: Antworten der aktuellen Forschung und neue Fragen*, in *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum*, pp. 73-139
- La canonizzazione di santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età Moderna. Atti del convegno internazionale. Roma, 19-21 novembre 2009*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Firenze 2013 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente. Francesca Romana advocata Urbis, 2. La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 20. Studia Olivetana, 10)
- La Marca d’Ancona fra XII e XIII secolo. Le dinamiche del potere. Atti del Convegno. VIII centenario della “Pace di Polverigi” (1202-2002) (Polverigi, Villa Nappi, 18-19 ottobre 2002)*, a cura di G. PICCININI, Ancona 2004 (Deputazione di storia patria per le Marche. Studi e testi, 23)
- LAMBERTINI R., *Le diverse strade della povertà: frati francescani e resistenza nelle Marche del XIV/XV secolo*, in *A cidade de Deus e a cidade dos homens. De Agostinho a Vico. Festschrift para Luis Alberto De Boni*, ed. E. STEIN, Porto Alegre 2004, pp. 813-30
- La Regola dei Frati Minori. Atti del XXXVII Convegno internazionale. Assisi, 8-10 ottobre 2009, Spoleto 2010 (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani)*
- LE GOFF J., *San Francesco d’Assisi*, trad. A. DEVINCENTIIS, L. BARUFFI, Bari 2000 (Storia e società)
- LEHMANN L., *Francesco incontra il sultano: l’inizio di una missione di pace. Studio comparativo delle più antiche fonti*, in *Miscellanea Franciscana*, 112 (2012), pp. 504-56

- , *Il difficile rapporto reciproco tra Frati Minori e sorelle povere nell'Ordine francescano*, in *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara (1212-2012)*, a cura di P. MARTINELLI, Bologna 2012, pp. 515-48
- LEONARDI C., *L'esperienza del divino in Francesco d'Assisi*, in ID., *Agiografie medievali*, a cura di A. DEGLI INNOCENTI, F. SANTI, Firenze 2011 (Millennio medievale 89. Strumenti e studi, 28), pp. 383-92
- , *Tommaso da Celano*, *ibid.*, pp. 407-30
- Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Age (XI^e-début du XVI^e siècle)*, éd. par O. MARIN, Turnhout 2017 (Hagiologia. Études sur la sainteté en Occident. Studies on Western Sainthood, 13)
- LICCIARDELLO P., *Il culto dei santi a Sansepolcro nel medioevo*, in *Una Gerusalemme sul Tevere. L'Abbazia e il "Burgus Sancti Sepulcri" (secoli X-XV)*. Atti del Convegno internazionale di studio (Sansepolcro, 22-24 novembre 2012), a cura di M. BASSETTI, Spoleto 2013 (Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria", 27), pp. 119-82
- LOCHE G., *La Conca Reatina. I primitivi insediamenti francescani*, Assisi 2004
- LUISETTO G., *Francesco d'Assisi. Natura e grazia*, Padova 2005
- LUNGHİ E., *Il beato Corrado da Offida e una icona della Madonna per S. Damiano di Assisi*, in "Domini vestigia sequi". *Miscellanea in honorem Fr. Iohannis Boccali ofm.*, a cura di C. VAINI, Santa Maria degli Angeli 2003 (Studi e ricerche, 15), pp. 517-42
- , *L'iconografia dell'indulgenza della Porziuncola*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 235-279
- , *Le immagini di Chiara: arte sacra in Valle Umbra tra XIII e XIV secolo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 137-43
- MACEVITT C.H., *Martyrdom and the Muslim World through Franciscan Eyes*, in *The Catholic Historical Review*, 97 (2011), pp. 1-23
- , *Sons of Damnation: Franciscan, Muslims and Christian Purity*, in *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*, ed. by M. BLEY, Leiden 2015, pp. 299-319
- MAHMOUD H., *Gli studi francescani e i convegni della SISR: l'espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente*, in *Gli studi francescani e i convegni in-*

- ternazionali di Assisi (1973 – 2013). Atti dell'incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola (Assisi, 11-12 luglio 2014), Spoleto 2016, pp. 171-94
- MAIARELLI A., *L'Archivio storico della Provincia Serafica di San Francesco d'Assisi dei Frati Minori in Umbria. Inventario della Sezione Conventi chiusi (1230-2004)*, Santa Maria degli Angeli 2005 (Convivium Assisiense. Archiva, 2)
- MAIER T., *Forma vitae. Eine Interpretation der Ordensregel der heiligen Klara von Assisi*, in *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum*, pp. 327-74
- MANCINI G., "Franciscus forma minorum". *Confidenze ai frati*, Santa Maria degli Angeli 2016
- MANFREDONIA R., *Il dossier agiografico del sec. XV su San Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV)*. Atti del Convegno internazionale di studi (Monteprandone, 24-25 novembre 2006), a cura di F. SERPICO, Firenze 2007 (Quaderni di San Giacomo, 1), pp. 85-97
- MARANESI P., *Francesco d'Assisi e i frati Minori. Nascita ed espansione di un'esperienza religiosa*, Assisi 2012
- , *La morte di un uomo cristiano. Gli ultimi anni di vita di Francesco di Assisi*, in *Miscellanea francescana*, 112 (2012), pp. 581-99
- , *Le relazioni tra fratelli*, in *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. MARANESI, F. ACCROCCA, Padova 2012, pp. 507-49
- MARCELLI F., *Organizzazioni e relazioni insediative dei complessi agostiniani nei centri minori della Marca d'Ancona nel Trecento*, in *Santità e società civile nel medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana*, Tolentino 2005, pp. 129-36
- , *Gli insediamenti dei Frati Minori nella "Provincia Marchiae Anconitanae" (secc. XIII-XIV): problemi di "fondazione agiografica"*, in *Gli ordini mendicanti*, pp. 169-97
- Margherita da Cortona. Atti della Giornata di studio (Firenze, 26 ottobre 2013), a cura di F. IOZZELLI, in *Studi Francescani*, 11 (2014)
- MARINI A., *Filippa Mareri francescana*, in *Santa Filippa Mareri*, pp. 75-92

- MARIOLI L., *La processione per l'apertura dell'indulgenza della Porziuncola*, in *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, pp. 303-26
- MELLONI A., *Mendicanti sulle vie dell'Estremo Oriente, 1245-1370. Diplomazie e missioni pontificie tra Innocenzo IV e Urbano V*, in *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli. Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2012) a cura di A. CACCIOTTI*, Roma 2013, pp. 241-6
- MENESTÒ E., *La biografia di Chiara scritta da Béranger de Saint-Affrique*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 163-80
- , *Simone da Collazzone francescano e il processo per la sua canonizzazione (1252)*, Spoleto 2007 (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia tudertina, 11)
- MENGEL D. C., *Bohemia's Treasury of Saints: Relics and Indulgences in Emperor Charles IV's Prague*, in *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Age (XI^e-début du XVI^e siècle) éd. par O. MARIN*, Brepols 2017 (Hagiologia. Études sur la sainteté en Occident. Studies on Western Sainthood, 13), pp. 57-76
- MERCURI C., *Vita religiosa, eremi e santuari tra Umbria e Marche*, in *Bernardo di Quintavalle*, pp. 45-58
- MERLO G. G., *Frate Giovanni da Parma, ministro generale*, in ID., *Intorno a francescanesimo e minoritismo. Cinque studi e un'appendice*, Milano 2010 (Presenza di san Francesco, 47), pp. 107-46
- , *Nel nome di san Francesco. Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Milano 2003
- MICHETTI R., *Francesco d'Assisi, l'Ordine e il papato nelle origini minoritiche*, in *Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013). Atti dell'incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola OFM Cap. (Assisi, 11-12 luglio 2014)*, a cura di I. MAZZEI, Spoleto 2014 (Centro Interuniversitario di studi francescani, 24), pp. 307-12
- MONACCHIA P., *Pellegrini indulgenziali alla Porziuncola*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 159-76
- MORETTI F., *Dal "Ludus" alla laude. Giochi di uomini, santi e animali dall'Alto Medioevo a Francesco d'Assisi*, Bari 2007 (Il grifo. Collana di studi e testi del Centro Ricerche di storia e arte, 7)

- MORETTI V., *Il Terz'ordine regolare di San Francesco nelle Marche*, in *Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci*, 190 (2014), pp. 161-245
- MUSTO R.G., *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: A New Appraisal*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 90 (1997), pp. 419-86
- NICOLINI U., *Le canonizzazioni "facili" del comune di Perugia: il caso di san Bevignate*, ora in, *L'Umbria e Perugia nel medioevo e nella prima età moderna*, a cura di A. BARTOLI LANGELI, Spoleto 2015 (Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria", 34), pp. 713-19
- OLDONI M., *Dionigi alla corte di re Roberto*, in *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, pp. 105-13
- ORO J.G., *Los frailes menores en la Hispania Medieval: Reinos, culturas, religiones*, in *Alle frontiere della cristianità*, pp. 89-134
- PACIARONI R., *I primi insediamenti francescani nel territorio di San Severino Marche*, in *Gli Ordini Mendicanti (secc. XIII-XVI)*, pp. 537-59
- PACIOCCO R., *Canonizzazioni e culto dei santi nella "christianitas" (1198-1302)*, Spoleto 2019² (2006¹) (Medioevo francescano 17. Saggi [CISAM] 11)
- , *"Cetera utinam alicubi inveniantur". Una canonizzazione per Margherita regina di Scozia*, in *Studi Medievali e Moderni*, 2 (2002), pp. 95-124
- , *Fra i Minori e privilegi papali tra Due e Trecento. Con l'edizione del "Liber privilegiorum" della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49)*, Padova 2013 (Fonti e studi francescani. Studi, 16)
- , *I Frati Minori, la sede apostolica e le santità mancate. Un'ottica aggiuntiva*, in *Collectanea franciscana*, 79 (2009), pp. 295-304
- , *Il "negotium imperfectum" per Ambrogio da Massa (1240 - 1257), con l'edizione del rotolo processuale per la canonizzazione*, Spoleto 2019 (Società internazionale di studi francescani, 39)
- , *"Originalia penes scriptores remaneant". Il processo orvietano per la canonizzazione di Ambrogio da Massa (1240-1241)*, in *Studi Medievali*, 3 (2017), pp. 93-129
- , *Medioevo. Un sussidio per temi e concetti*, Torino 2014
- PAOLAZZI C., *Le "Epistole" maggiori di frate Francesco, edizione critica ed emendamenti ai testi minori*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 101 (2008), pp. 3-154

- , *Le Regole: aspetti di novità redazionali, testuali e interpretative*, in *La Regola dei Frati Minori*, pp. 63-81
- PAOLI E., *Le visioni di Chiara da Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 215- 32
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Bonifacio VIII e il giubileo del 1300: autorappresentazione e ritualità*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 27-44
- , *Il papato e altre invenzioni. Frammenti di cronaca dal medioevo a Papa Francesco*, Firenze 2014 (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino. Medi EVI 5)
- PAZZELLI R., *La santità terziaria nelle bolle pontificie e la storiografia francescana*, in *Santi e santità nel movimento penitenziale francescano dal Duecento al Cinquecento. Atti del Convegno di Studi Francescani (Assisi, 11-12 febbraio 1998)*, a cura di L. TEMPERINI, Roma 1998, pp. 269-91
- PEGELOW I., *Pictures of Cult and Letters of Indulgence*, in *Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images in Medieval and Post-Medieval Europe*, ed. by S. KASPERSEN, København 2004, pp. 33-46
- PELLEGRINI LUIGI, *Dalle fonti alla ricostruzione della storia di san Francesco e dei frati Minori*, in *Francesco e Chiara d'Assisi. Percorsi di ricerca sulle fonti. Atti delle giornate di studio Edizioni e Traduzioni (Milano, Università del Sacro Cuore, 28 ottobre 2011-Roma, Pontificia Università Antonianum, 9 marzo 2012)*, Padova 2014, pp. 151- 66
- , *Due Civiltà a confronto nel bacino mediterraneo. Islam e cristianesimo in epoca medievale*, in “*Verum, pulchrum et bonum*”. *Miscellanea di studi offerti a Servus Gieben in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di Y. TEKLEMARIAM, Roma 2006, pp. 229-49
- , *Greccio: genesi e sviluppo di un eremo*, in *Frate Francesco*, 70 (2004), pp. 27-34
- , *I luoghi di frate Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*, Milano 2010 (Tau, 13)
- , *La “Legenda trium sociorum”*, in *Fontes franciscani. Introduzioni critiche*, a cura di S. BRUFANI, Assisi (Perugia) 1997, pp. 119-135
- , *La prima “fraternitas”. A proposito dei “dodici primi compagni” di frate Francesco*, in *Bernardo di Quintavalle*, pp. 1-11

- , *La Porziuncola: da oscuro toponimo a “caput et mater pauperum minorum fratrum”*, in *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, pp. 49-86
- , *La tradizione manoscritta della “Regula non bullata”: la genesi di un testo e la sua vicenda nella storia dell'Ordine minoritico*, in *La Regola dei Frati Minori*, pp. 85-115
- , *Una singolare e tormentata vicenda. I frati Minori nelle Marche dalle origini all'Osservanza*, in *Presenze francescane nel camerinese (secoli XIII-XVII)*, a cura di F. BARTOLACCI, Maroni 2008, pp. 23-49
- PEREIRA M., *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, San Pietro in Cariano 2017
- PETERSEN S., *Prämonstratensische Wege nach Rom. Die Papsturkunden der fränkischen und schwäbischen Stifte bis 1378*, Böhlau 2015 (Studien und Vorarbeiten zur “Germania Pontificia”, 10)
- PIAGNO A. O., *Storia della Provincia di San Domenico in Italia. I frati, monache, laici e inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 2018 (Domenicani, 39)
- PIRANI F., *Bonifacio VIII e la Marca d'Ancona*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 112 (2010), pp. 359-88
- , *Istituzioni e società nelle Marche (secc. XIV-XV)*, Ancona 2001, pp. 309-20
- , *Tiranni e città nello Stato della Chiesa. “Informatio super statu provincie Marchie Anconitane” (1341)*, Fermo 2012 (Marca pontificia, 1)
- PLACANICA A., *Iacopo Stefaneschi e il “Liber de centesimo seu iubileo anno”*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, pp. 45-82
- PORTO T DE A., *Canonização e poder no pontificado de Gregório IX: princípios, problemas e reflexões*, in *Revista História Helikon*, 2 (2014), pp. 72-93
- PUJOL G. E., *La espiritualidad de las reinas de la casa real de Mallorca*, in *“Reginae Iberiae”. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, ed. by M. GARCÍA, Santiago de Compostela 2015, pp. 311-30
- RADI L., *San Nicola da Tolentino*, Milano 2004
- REHBERG A., *«Ubi habent maiorem facultatem ... quam papa». Der Heilig-Geist-Orden und seine Ablasskampagnen um 1500*, in *Ablasskampagnen des Spät-mittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, hrsg. v. A. REHBERG, Berlin 2017 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 132), pp. 219-70

- REICHERT F.E., *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013
- RICHARD J., *Les missions au nord de la Mer Noire (XIII^e-XV^e siècles)*, in *Il codice Cumanico e il suo mondo*, a cura di F.SCHMIEDER, Roma 2005, pp. 31-56
- ROMANO M., *Il Perdono di Assisi. Mostra di documenti, codici e libri a stampa antichi* (Santa Maria degli Angeli, 2 luglio-1 novembre 2016), in *Franciscana*, 18 (2016), pp. 267-75
- RUIZ D., *Louis d'Anjou et le milieu spirituel "marseillais". Une histoire de famille*, in *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, pp. 67-94
- RUIZ DE LOIZAGA ULIBARRI S., *Los franciscanos y el Islam*, in "Religioni et doctrinae". *Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di A. HOROWSKI, Roma 2009, pp. 71-109
- RUSCONI R. *Predicazione penitenziale, ascolto delle confessioni e prassi indulgenziale. Italia, 1470 ca.-1520 ca*, in *Ablaskampagnen des Spätmittelalters*, pp. 63-77
- RUSCONI R., *Francesco d'Assisi e la politica: il potere delle istituzioni e l'annuncio della pace evangelica*, in *Franciscana*, (2004), pp. 1-22
- RYAN J.D., *Missionary Saints in the High Middle Ages. Popular Veneration and Canonization*, in *Storia della Chiesa*, 90 (2004), pp. 1-28
- SALIBA A.G., *I francescani conventuali nell'Europa orientale*, in *Miscellanea francescana*, 100 (2000), pp. 699-714
- SALOMÃO TEIXEIRA I., *Como se Constrói um Santo. A canonização de Tomás de Aquino*, Curitiba 2014
- San Francesco e il sultano*. Atti della giornata di studio (Biblioteca Francescana "Stanza delle Laudi", Firenze, 25 settembre 2010), Firenze 2011
- Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco (1308-2008) (Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2009 (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia tudertina, 17)

- Santa Filippa Mareri*. Atti del II Convegno storico di Greccio, 5-6 dicembre 2003, a cura di A. CACIOTTI, M. MELLI, Roma 2007 (Biblioteca di "Frate Francesco", 3)
- SANTI F., *Chiara da Montefalco, profetessa della clausura nella crisi del XIII secolo*, in *Santa Chiara da Montefalco. Culto, storia e arte. Corpus iconografico*, a cura di R. TOLLO, Tolentino 2009, pp. 19-32
- , *La "theologia cordis" di Chiara da Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 45-78
- Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età Moderna*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 19-21 novembre 2009), a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Firenze 2013 (Studia Olivetana, 10)
- SCHIMMELPFENNIG B., *Die Stadt der Apostelfürsten. Die grossen Pilgerziele: Rom*, in *Pilgerwege im Mittelalter*, Darmstadt 2005, pp. 57-74
- SCHMIDT T., *Kirchestaatsstauten im 13. Und 14. Jahrhundert*, in *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. G. DROSBACH, Paderborn 2010, pp. 109-14
- SCOCCA F., *Santità femminile nel Terzo Ordine Francescano. Alcune figure emblematiche*, in *Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci*, 34 (2003), pp. 179-98
- SCOTT A. M., *The Poor and Their Power: Images of Poor Women in Medieval Literature and Art*, in *Approaches to Poverty in Medieval Europe. Complexities, Contradictions, Transformations, c. 1100-1500*, ed. by S.A. FARMER, Turnhout 2016 (International Medieval Research 22), pp. 229-52
- SEDDA F., *Due "legende" liturgiche francescane secondo l'uso di Clermont-Ferrand e Parigi*, in *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pásztor*, a cura di M. BARTOLI, Milano-Roma, 2016 (Biblioteca di "Frate Francesco", 17), pp. 215-34
- SEDDA F., *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*, Padova 2015
- SEDDA F., DALARUN J., *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*, Padova 2015 (Fonti del francescanesimo 8)
- SELLA P., *Il Vangelo in Oriente. Giovanni da Montecorvino frate minore e primo vescovo in terra di Cina (1307-1328)*, Perugia 2008
- SENSI M., *Alle radici della committenza santuariare*, in *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*. Atti del IV

- Convegno nazionale (Isola Polvese, 11-13 settembre 2001), a cura di M. TOSTI, Roma 2003 (Collection de l'Ecole française de Rome, 317), pp. 207-55
- , *Il culto del Volto Santo tra Marche e Umbria, lungo le vie dei pellegrini, alla fine del Medio Evo*, in ID., *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto 2003 (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia tudertina, 6), pp. 1325-55
- SHERM PRUDLO D., *Certain Sainthood. Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church*, Ithaca 2015
- SIGNORINI A.E., *Gli inediti affreschi francescani della chiesa conventuale di Santa Maria del Colle a Monteleone Sabino*, in *Collectanea franciscana*, 86 (2016), pp. 609-39
- SMITH K. A., *Saints in Shining Armor: Martial Ascetism and Masculine Models of Sanctity, ca. 1050-1250*, in *Speculum*, 83 (2008), pp. 572-602
- SOLVI D., *L'Indulgenza in predica. I sermoni sul Perdono nel'400*, in *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, pp. 237-66
- STACHERA S.C., *Franciscanos y Sultanes en Marruecos*, Granada 2013
- TANASE TH., *“Jusqu'aux limites du monde”. La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma 2013
- TODESCHINI G., *Guardiani della soglia. I Frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo)*, in *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002)*, a cura di A. MUSCO, Palermo 2007, pp. 1051-68
- TOLAN J. V., *Le saint chez le sultan: La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation*, Paris 2007
- TOLLO R., *Gli apparati per la canonizzazione di Chiara della Croce: indizi per una ricostruzione*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 79-90.
- TRAMONTANA S., *Il Mezzogiorno Medievale, Normanni, Svevi, Angioini, Aragonesi nei secoli XI-XV*, Roma 2000, pp. 157-72
- TRONCELLITI L., *Thoughts on Francis of Assisi*, New York 2013 (American University, 7)

- URIBE F., *Comentarhoy la Regla franciscana. El “nuevo curso” en la interpretación de la “Regla bulada”, cincuenta años des pues del “Werkbuch”*, in *Collectanea Franciscana*, 76 (2006), pp. 119-60
- , *San Francesco a Roma e nel Lazio. I due dati delle fonti*, in *San Francesco: cultura e spiritualità del santo patrono d'Italia. Catalogo della mostra Roma, Basilica Santa Maria in Aracoeli - Convento San Bonaventura al Palatino Acilia, Parrocchia San Leonardo da Porto Maurizio (14 giugno - 18 luglio 2010)*, a cura di A. CACCIOTTI, Milano 2010 (Biblioteca di “Frate Francesco”, 10) pp. 21-38
- VAIANI C., *Il gioachimismo di Giovanni da Parma*, in *Giovanni da Parma e la grande speranza*, pp. 61-100
- VAUCHEZ A., *La sainteté d'Hildegarde dans la perspective médiévale*, in *Unverseht und unverletzt: Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, hrsg. von R. BERNDT, Münster 2015 (Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte, 12), pp. 214-26
- , *Les vertus dans les écrits de S. François d'Assise et quelques texts hagiographiques franciscains du XIII^e siècle*, in *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for New Saints' Cult (13th to 15th Century)*. International Meeting (Porto, 22-23 March 2013), ed. by E. LOMBARDO, Padova 2016 (Centro studi antoniani, 57), pp. 35-45
- VINCENT C., *Saints anciens et saints récents dans les cultes et sanctuaires français de la seconde moitié du Moyen Age*, in *Santità e sacralità. Fonti, metodi e prospettive della ricerca agiografica in Europa*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma 2014 (Sanctorum, 10), pp. 81-99
- VITALI D., *La teologia di Chiara di Montefalco*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 1-26
- VITOLO G., *Regno e Papato*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. GALASSO, VI, Roma 1986, pp. 62-77
- VOSE R. J.E., *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge 2009.
- WILLIGIS ECKERMANN W., *L'albero del Paradiso e l'albero della Croce nella spiritualità umbra dei secoli XIII-XIV*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana*, pp. 251-63

AGGIORNAMENTI BIBLIOGRAFICI

YOUMANS N.W., «*Non sic erit inter fratres*». *Internal Structures of Obedience in Early Minorite Relational Constructs*, in *Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life*, ed. by M.BREITENSTEIN, J. BURKHARDT, S. BURKHARDT, J.RÖHRKASTEN, Münster 2014, pp. 3-41



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate
4.0 Internazionale.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Tu sei libero di:

- Condividere — riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare questo materiale con qualsiasi mezzo e formato
- Il licenziante non può revocare questi diritti fintanto che tu rispetti i termini della licenza.

Alle seguenti condizioni:

- Attribuzione — Devi riconoscere una menzione di paternità adeguata, fornire un link alla licenza e indicare se sono state effettuate delle modifiche. Puoi fare ciò in qualsiasi maniera ragionevole possibile, ma non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli te o il tuo utilizzo del materiale.
- Non Commerciale — Non puoi utilizzare il materiale per scopi commerciali.
- Non opere derivate — Se remixi, trasformi il materiale o ti basi su di esso, non puoi distribuire il materiale così modificato.
- Divieto di restrizioni aggiuntive — Non puoi applicare termini legali o misure tecnologiche che impongano ad altri soggetti dei vincoli giuridici su quanto la licenza consente loro di fare.

Note:

- Non sei tenuto a rispettare i termini della licenza per quelle componenti del materiale che siano in pubblico dominio o nei casi in cui il tuo utilizzo sia consentito da una eccezione o limitazione prevista dalla legge.
- Non sono fornite garanzie. La licenza può non conferirti tutte le autorizzazioni necessarie per l'utilizzo che ti prefiggi. Ad esempio, diritti di terzi come i diritti all'immagine, alla riservatezza e i diritti morali potrebbero restringere gli usi che ti prefiggi sul materiale.

Questo è un sommario che non sostituisce la licenza.

È necessario spendere qualche parola sul titolo. “Discrasia” rinvia a uno “squilibrio”, a una “disfunzione” che riguarda in una certa qual misura tutti i fenomeni trattati in questo volume nel percorso tra la loro nascita e la loro successiva cessazione: risalta, forse, in modo più palese per quelli raggruppati nella prima parte, perciò intitolata “Attriti”.

Ho voluto solo intendere che qualsivoglia ideale – funzionale solo perché cristallizzatosi in un’apparente compattezza, non importa se intuitiva, emotiva o logica – è comunque soggetto, ancor più se vissuto e non solo letto, ad alterazioni che, quand’anche impercettibili, ne modificano le intrinseche qualità. Adduco, di proposito, l’esempio più macroscopico e scontato, non solo perché se ne parla nel saggio che apre questa raccolta: Francesco d’Assisi, con la sua “sequela Christi” inveratasi nella prassi, che in sé parrebbe avere ben poco a che vedere con la sua santità canonisticamente intesa.

Al lettore attento non sarà difficile declinare questo esempio nei vari altri ambiti culturali o storico-giuridici di cui si tratta nel volume. A ben vedere, però, nonostante che il termine scelto come primo sostantivo plurale del titolo affondi le sue radici nella teoria umorale ippocratica, di vere e proprie degenerazioni non si tratta, bensì solo di inevitabili trasformazioni oserei dire “naturali”, che nulla hanno di patologico, ma che sono solo così come sono e, perciò, assolutamente preziose per comprendere la nostra realtà.

