

*Religiones novae* e Ordini Mendicantidi *Maria Clara Rossi*

La vita religiosa dei secoli XII e XIII è stata ed è tuttora frequentemente definita con aggettivi e sostantivi che afferiscono al campo semantico della novità e del cambiamento: nuovo, rinnovato, metamorfosi, rinascita, sperimentazioni e, non di rado, rivoluzione sono i termini consueti con cui gli studiosi hanno connotato e ancora connotano le forme di vita religiosa, vivaci e numerosissime, che sorsero nei due secoli in questione. Nel novero di tali manifestazioni, animate da chierici e laici, donne e uomini provenienti da ambienti e strati sociali molto diversi, a partire dal tardo XII secolo alcuni gruppi emersero sugli altri, dopo essersi attivati per ottenere dal papato il riconoscimento di una regola o di un *propositum* di vita. Li caratterizzava fin dalle origini un'esistenza di tipo "penitenziale" condivisa fra uomini e donne e consistente, in primo luogo, nell'intensificazione della pratica religiosa in una dimensione ascetica, nell'esercizio della carità verso i fratelli – soprattutto mediante il servizio negli ospedali – nell'approccio diretto alle Sacre Scritture e, infine, nel desiderio di testimoniare i valori cristiani anche attraverso la "parola". Si trattasse di predicare in difesa della fede, oppure di esortare i propri simili a un rinnovamento di vita e di costumi, era un *modus vivendi* che non sempre comportava la scelta di una vita comunitaria, dal momento che tale ideale poteva orientare anche

l'esistenza di coloro che decidevano di non abbandonare l'ambito dell'esperienza quotidiana, sia familiare sia professionale.

Il grado di "novità" di queste esperienze religiose, in particolare nel XII secolo, è stato nel Novecento variamente articolato e declinato, trascolorando da una entusiastica sottolineatura delle loro dinamiche propulsive, capaci di avviare e poi di accelerare profonde trasformazioni istituzionali nella Chiesa intera, verso categorie interpretative più caute e attente a cogliere i generali processi di "mutamento" alla luce della complessità di un'epoca tutt'altro che uniforme e, soprattutto, alla luce di dinamiche evolutive eccezionali all'interno delle istituzioni ecclesiastiche. Nella storia del cristianesimo la dialettica fra "vecchio" e "nuovo" si rivela bisognosa di ulteriori specificazioni. Il "nuovo" e la "percezione del nuovo" sono concetti piuttosto problematici e non scevri da ambiguità, soprattutto per quanto riguarda la vita religiosa, ove le novità, spesso innestate sulle tradizioni cristiane più antiche, ripropongono modelli già ampiamente sperimentati e dove il nuovo per essere proposto e accettato ha bisogno di ancorarsi alle radici e ai modelli originari: in primo luogo Cristo e, a seguire, la «forma della Chiesa primitiva» («*Ecclesiae primitivae forma*»).

Il dato quantitativo tuttavia permane: il sorgere e la diffusione nell'Occidente cristiano dei secoli XII e XIII di una miriade di iniziative e di esperienze religiose che si proponevano di vivere con coerenza il messaggio del vangelo di Gesù costituisce un'evidenza storica indiscutibile e ineludibile, con cui gli studiosi costantemente si confrontano, ampliando la ricerca verso aree regionali e singoli ambiti locali e approfondendo la varietà del reale mediante la documentazione archivistica, ancora in buona parte inesplorata. Questo proliferare di iniziative non ha lasciato

indifferenti gli esponenti delle istituzioni ecclesiastiche contemporanee: monaci, teologi e uomini di Chiesa vissuti nei secoli XII e XIII, sia attraverso i loro scritti sia attraverso azioni e provvedimenti concreti, guardarono con attenzione le numerose esperienze religiose, definendole *novitates* ed esprimendo non di rado nei loro confronti dubbi, perplessità e sospetti.

### “Nuove religioni” e cristianità latina

Nella metà del XII secolo il vescovo di Havelberg, Anselmo, esplicita il proprio turbamento di fronte alla molteplicità di forme di vita religiosa con le seguenti accorate parole: «Perché tante novità avvengono nella Chiesa? Perché in essa sorgono tanti ordini?». Secondo il presule premonstratense, coloro che prendono parte a tali innumerevoli *novae religiones*, incuranti degli ordinamenti tradizionali e delle Regole monastico-canonicali emerse nel primo millennio di storia della Chiesa, «si scelgono una nuova regola di vita [...] e assumono per sé ciò che vogliono»; inoltre «non imitano i monaci che militano sotto la regola del beato Benedetto né i canonici che conducono vita apostolica seguendo la regola del beato Agostino: ma, come è stato detto, rendendo nuova ogni cosa, a loro piacimento, essi stessi sono la legge, essi stessi sono l'autorità e, sotto il pretesto di una nuova religione, accumulano ciò che possono nella loro *societas*» (Anselmo di Havelberg, *Dialoghi*, libro I **inserir. rif. in biblio?**).

Gli abusi che, a giudizio di Anselmo, vengono perpetrati all'interno delle pullulanti esperienze di natura religiosa e la minaccia che esse rappresentano per l'unità della Chiesa non gli impediscono di riconoscere che l'azione vivificatrice dello Spirito

santo, sempre operante nella storia delle istituzioni ecclesiastiche, crea *novitates* di grande rilievo; ne costituiva un esempio significativo il suo stesso Ordine, quello canonico di Prémontré, fondato nel 1121 da Norberto di Xanten, il quale – va ricordato – per aver avviato con grande successo forme di predicazione itinerante e per aver dato voce alla componente femminile del folto gruppo di seguaci, era incorso inizialmente nelle medesime forme di incomprendimento da parte di esponenti delle gerarchie ecclesiastiche. L'accusa più grave rivolta ai gruppi religiosi di nuova formazione sembra essere quella di scegliere per sé un *novum vivendi ordinem*, ovvero uno “stile di vita nuovo” – secondo l'accezione che la parola *ordo* assumeva a quell'altezza cronologica – rispetto ai due ordinamenti esistenti all'epoca: l'*ordo* monastico legato alla Regola di Benedetto da Norcia e l'*ordo* canonico definito da quella di Agostino. Deragliare da questi binari significava per i rappresentanti delle istituzioni della Chiesa minarne la struttura dalle fondamenta, proponendo attraverso uno sregolato sperimentalismo forme di vita religiosa che non si collocavano all'interno dei due previsti ordinamenti e che di conseguenza interpretavano in modo arbitrario i concetti di “legge” e di “autorità”.

Quello di Anselmo di Havelberg non fu certamente l'unico atto di accusa rivolto contro l'inflazione dei gruppi religiosi alla ricerca di un *novum vivendi ordinem*. Molti altri ecclesiastici, con le parole o con i fatti, si opposero o più semplicemente mostrarono di non comprendere individui e gruppi pauperistico-evangelici che, in nome della *sequela Christi*, rinunciavano al secolo pur rifiutandosi di prendere parte agli Ordini istituzionalmente definiti della Chiesa, di diventare cioè chierici o monaci. Altrettanto numerosi fra XII e XIII secolo furono coloro che si rivolsero al vertice della cristianità

per vedersi riconoscere il loro proposito di vita. La grande assise conciliare ecumenica del 1179, presieduta dal pontefice Alessandro III – la terza riunita a San Giovanni in Laterano – apparve ad alcuni di questi gruppi la circostanza più idonea per cercare di ottenere un riconoscimento formale della propria esperienza religiosa e tale speranza li guidò a Roma con l'obiettivo di «accedere ad papam» e perorare la propria causa (cfr. CAP. 12, pp. 00).

Una delle testimonianze più attendibili la dobbiamo al canonico inglese Walter Map, colto chierico della corte di Enrico II il Plantageneto. Durante l'assemblea conciliare egli si trovò direttamente coinvolto nella valutazione di uno di tali gruppi, i seguaci di Valdo o Valdesio di Lione, uomini da lui stesso definiti «ydioti e illitterati» (“semplici e illetterati”, ovvero privi della conoscenza del latino, la lingua delle Sacre Scritture), benché ritenuti esemplari nella loro *sequela Christi*. Il giudizio fortemente critico espresso dall'uomo di Chiesa non era rivolto alla loro testimonianza evangelica, bensì alla loro reiterata e ingiustificata pretesa di annunciare la parola di Dio. Da sempre la Chiesa aveva affidato la predicazione della parola di Dio alla classe sacerdotale – il *genus clericorum* – impedendone l'esercizio a chiunque non ne facesse parte. La posizione del prelado inglese, che in maniera assai efficace è stata interpretata da Grado Giovanni Merlo come una sorta di “arroccamento di casta”, di fronte all'eventualità destabilizzante di condividere il diritto alla predicazione con esponenti estranei al “genere dei chierici”, viene esplicitamente confermata dalla frase posta a suggello dell'episodio relativo ai valdesi: «Adesso iniziano in modo assai umile, perché non riescono a prendere piede; ma se li faremo entrare saremo cacciati fuori» (*De nugis curialium*, p. 61).

Non sembra casuale l'utilizzo da parte di Walter Map dell'aggettivo *humilis*, declinato al grado superlativo, per connotare, seppur con un certo sarcasmo, il comportamento degli esponenti del movimento di Valdesio, altrimenti detti Poveri di Lione; con il termine *Humiliati* si denominava infatti anche un altro gruppo di religiosi, presentatisi con buona probabilità al cospetto del pontefice Alessandro III durante il concilio lateranense per ottenere una conferma al loro *propositum vitae* (cfr. CAP. 12, pp. 00). A testimoniarlo non è il canonico inglese ma una fonte cronologicamente posteriore all'assise conciliare, redatta nel secondo decennio del XIII secolo da un autore anonimo in forma di cronaca. Secondo il *Chronicon universale* (p. 29) dell'Anonimo di Laon,

Vi furono diversi cittadini delle città della Lombardia, i quali pur rimanendo nelle loro case con le loro famiglie, sceglievano un modo di vivere religiosamente, astenendosi dalle menzogne, dai giuramenti e dalle cause, appagati di una veste semplice, difendendo la fede cattolica. Recatisi dal papa chiesero che fosse confermato il proprio proposito. E il papa concesse loro di fare tutte le cose con umiltà e con onestà, ma proibì espressamente di tenere riunioni e rigorosamente vietò loro di osare predicare in pubblico. Essi per la verità non tennero nel dovuto conto il mandato apostolico e divenuti disobbedienti permisero che a causa di ciò li si scomunicasse. Costoro si definirono Umiliati, per il fatto che non indossano vesti tinte e si accontentano di una semplice.

Del *vivere religiose* degli umiliati, diffusi prevalentemente nell'Italia settentrionale, l'Anonimo di Laon enfatizza soprattutto il loro permanere nello stato laicale continuando a vivere in famiglia («cum familia sua degentes»): situazione compatibile con una vita condotta in evangelica astinenza dalla menzogna, dal giuramento e dalle liti, con la sobrietà nelle vesti e con una generica

“opposizione” (a chi? e con quali strumenti?) in favore della fede cattolica, ma decisamente incompatibile con la consuetudine di tenere riunioni a sfondo religioso (*conventicula*) e ancor più con la volontà di predicare in pubblico.

Entrambe le fonti, se da un lato testimoniano sia la prassi dei gruppi religiosi non “regolarizzati” di rivolgersi alla sede apostolica per chiedere l’approvazione del loro *propositum vitae*, sia un orientamento del papato favorevole all’esistenza di tali gruppi all’interno della cristianità Occidentale, dall’altro confermano la chiusura sullo scorcio del XII secolo della massima autorità ecclesiastica nei confronti di ogni sconfinamento laicale nell’attività di predicazione. In linea con l’ecclesiologia compiutamente elaborata nel XII secolo, entrambi gli autori delle due fonti esaminate ritengono che la “missione apostolica” debba rimanere appannaggio della classe sacerdotale, poiché l’erosione di tale prerogativa avrebbe comportato – come si legge nella fosca ma efficace premonizione di Walter Map – la dissoluzione della struttura clericale della Chiesa a opera dei laici: «se li faremo entrare, ci caceranno fuoril!» (*De nugis curialium*, p. 61).

Le esperienze religiose dei seguaci di Valdesio di Lione e degli umiliati di Lombardia imboccarono ben presto strade che progressivamente si divaricarono. Per gli uni si aprì un periodo di complessa e difficile dialettica interna, caratterizzato da tentativi di mediazione per rientrare in comunione con la Chiesa di Roma e da altrettante spinte centrifughe verso il mondo eterodosso in ordine al tema scottante della predicazione – maschile e femminile – e ad alcune rivendicazioni in materia di amministrazione di sacramenti. Per gli altri invece si preparò un destino diverso, che li vide, dopo una breve avventura ereticale assumere un’indiscussa collocazione nell’area dell’ortodossia. Artefice del loro reinserimento “ufficiale”

nel corpo ecclesiastico fu il pontefice Innocenzo III (1198-1216), il cui ruolo nel comporre il difficile mosaico delle varie *religiones* presenti nell'Occidente cristiano tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo è stato pienamente acclarato dalla storiografia: parallelamente all'azione repressiva e di sradicamento violento degli eretici è emerso infatti da parte del pontefice un atteggiamento di vigile attenzione, prudenza e recupero nei confronti delle diverse posizioni religiose. Tale *discretio pastoralis*, costantemente raccomandata nelle missive papali ai prelati dell'epoca, fu applicata in modo esemplare dallo stesso pontefice nei confronti del movimento degli umiliati, che infatti si vide riconosciuta nel 1201 una struttura "tripartita", decisamente innovativa e originale nel panorama religioso dell'epoca. Oltre a distinguere l'esistenza di un "primo Ordine" composto da comunità clericali e di un "secondo Ordine" formato da gruppi di uomini e donne viventi secondo un regime semimonastico, gli umiliati poterono inglobare come Ordine a sé stante anche la componente dei laici, ai quali venne concessa – ma solo a quelli di provata fede e di sperimentata religione – la possibilità di prendere la parola nelle riunioni, per offrire ai propri confratelli, radunati ad ascoltare la parola di Dio, un *verbum exhortationis* (una parola di esortazione), permanendo il divieto tassativo di affrontare argomenti di fede o temi relativi ai sacramenti della Chiesa.

L'estesa produzione epistolare di Innocenzo III contribuisce a fare ulteriore chiarezza sul tema della predicazione dei laici, mettendolo in relazione con quello del loro accesso alle Sacre Scritture. Benché in una missiva al vescovo di Metz raccomandi di non «scoraggiare la religiosità dei semplici», egli ribadisce che i misteri della fede non possono essere esposti a tutti, perché non tutti sono in grado di comprenderli con pienezza: «È



così grande la profondità delle Sacre Scritture che non solo i semplici e gli illetterati, ma anche i dotti e i prudenti non riescono ad afferrarne la piena intelligenza» (*Die Register Innocenz' III*, pp. 271-6).

Va detto ancora che l'attività del pontefice, coadiuvato da esponenti del ceto cardinalizio, non si limitò soltanto a favorire il recupero degli umiliati nella comunione della Chiesa, giacché la curia romana volse lo sguardo anche in altre direzioni, impegnandosi nelle delicate procedure di approvazione e conferma di numerose *religiones* sorte tra XII e XIII secolo. Ne sono un esempio le vicende dell'Ordine dei canonici di San Marco di Mantova, i quali ebbero origine fra gli anni Settanta e Ottanta del XII secolo da una piccola fraternita mista, dedita alle opere di carità e all'attività assistenziale. Al loro sviluppo non fu estranea l'azione di un prete di nome Alberto, che, alla stregua di molti altri personaggi dell'epoca, si recò probabilmente nel 1205 presso la sede apostolica per ottenere il riconoscimento papale del consorzio mantovano. Come accadde a tutte le comunità dell'epoca, in cui il desiderio di vivere l'esperienza religiosa si accompagnava all'istanza della predicazione e alla convivenza fra i due sessi, la conferma della massima autorità ecclesiastica giunse dopo lunghe indagini ed estenuanti trattative, al termine delle quali, nel 1207, la fraternita di San Marco assunse una normativa già "rodata" e approvata – quasi un secolo prima – per regolamentare la vita dei canonici di Santa Maria di Porto di Ravenna. La comunità mantovana, una volta incorporata all'interno di uno degli Ordini tradizionali previsti per la vita religiosa, quello canonico, poté ampliarsi e proliferare, diffondendosi ad ampio raggio e riscontrando un notevole successo fra le donne e gli uomini dell'Italia centrosettentrionale.

## La religione delle donne: sperimentazioni e disciplinamenti

Le numerose ricerche effettuate dagli studiosi intorno alle *religiones* dei secoli XII e XIII hanno delineato con chiarezza che la partecipazione femminile connotò in maniera decisiva molte esperienze di vita religiosa dell'Occidente cristiano. Il fenomeno della religiosità delle donne medievali, che dopo il vigoroso – ma ormai superato – profilo disegnato da Herbert Grundmann nella prima metà del Novecento, non è stato più affrontato in maniera complessiva, nel corso del Duecento assunse dimensioni quantitative senza precedenti, tali da determinare da parte delle autorità ecclesiastiche riflessioni teologiche, ma anche interventi diffusi e capillari di disciplinamento e regolarizzazione. In molte regioni europee – Paesi Bassi, Germania, Francia e Italia centro-settentrionale – contestualmente alla chiusura delle tradizionali scelte di vita monastica e al rifiuto di alcuni rami maschili degli Ordini religiosi (ad esempio i cisterciensi e i premonstratensi), di prendersi cura delle consorelle, si verificò un ampio recupero di esperienze antiche, già ampiamente sperimentate nelle chiese dei primi secoli, quando un elevato numero di *matronae* aveva praticato la vita religiosa nelle proprie case, in una dimensione comunitaria oppure in stretta solitudine. Di tali antiche esperienze si riappropriarono le donne durante i secoli XII e XIII, rivivendole con singolare intensità, alla luce di un amore infuocato per Gesù: un Cristo in primo luogo povero, crocefisso (Chiara da Montefalco si autonominò «Chiara della Croce», mentre Angela da Foligno era colta da altissima febbre ogni qualvolta vedeva per la strada il simbolo della passione), ma soprattutto un Cristo fisicamente

presente nell'eucarestia, verso la quale si diressero molte devozioni femminili, e anche maschili, del tardo medioevo.

La straordinaria fioritura di comunità e singole iniziative, contraddistinte dalla presenza di donne di tutti i livelli sociali, intenzionate a seguire i testi evangelici in una dimensione di vita pauperistica, senza aderire agli Ordini monastici già esistenti, indusse ordinari diocesani ed esponenti delle gerarchie ecclesiastiche – in piena sintonia con i progetti di disciplinamento e di inquadramento dei papi del primo Duecento – a estendere forme di controllo nei confronti delle “nuove” esperienze e ad assumere comportamenti tendenzialmente coercitivi. Solo di rado le decisioni degli uomini di Chiesa trassero origine dalla volontà di comprendere le aspirazioni religiose femminili; ben più spesso, invece, esse furono dettate dalla progressiva egemonia della cultura giuridica nella formazione clericale – una cultura che non poteva prescindere dal “disegnare” per le donne forme di vita istituzionalmente definite e controllabili –, e dalla mai sopita impronta di misoginia caratterizzante il pensiero ecclesiastico tardoantico e medievale. Tale atteggiamento, come ha scritto efficacemente Jacques Dalarun (1990, p. 25), si riflette altresì nell’opprimente florilegio di testi che formavano la cultura clericale medievale, all’interno della quale, nei trattati eruditi o nei poemi latini, nei commentari delle Scritture e finanche nei brevi proverbi, «la facile ironia cerca di nascondere l’angoscia per la Sconosciuta, e, in tal modo, ne svela l’abisso».

Vi fu tuttavia chi intese farsi portavoce presso il papa delle donne religiose della sua diocesi, Liegi, una città delle Fiandre ove il movimento religioso femminile, composto da coloro che venivano denominate “beghine”, fin dagli ultimi decenni del XII secolo aveva assunto proporzioni di rilievo e dove nei loro

confronti si erano diffusi sospetti e accuse di eresia. Un giovane chierico che aveva intrapreso gli studi a Parigi, Giacomo da Vitry, divenne amico di una di queste donne già in fama di santità, Maria di Oignies (1177-1213), la frequentò a lungo diventandone il confessore e, pochissimo tempo dopo la sua morte, compose un'importante *Vita* – che è stata considerata la prima biografia spirituale in onore di una donna laica. La propose non soltanto come esemplare figura di *mulier sancta*, ma come efficace modello di ortodossia religiosa, utile all'azione della Chiesa contro gli eretici catari, alla stessa stregua dei crociati armati chiamati da Dio a debellare l'eresia nel Sud della Francia. Dopo averne messo per iscritto la vita e i miracoli, Giacomo da Vitry si recò nel 1216 al cospetto di Innocenzo III per perorare la causa delle beghine delle Fiandre, soggette alle critiche di molti detrattori, e per ricevere l'approvazione apostolica della loro *forma vitae*. Non essendo riuscito a incontrare il pontefice, morto a Perugia prima del suo arrivo, il prelado aveva atteso in Umbria l'elezione del nuovo papa, Onorio III, da cui aveva ottenuto, non solo l'episcopato di San Giovanni d'Acri per sé, ma anche il permesso "orale" di vivere in comunità e di scambiarsi reciprocamente parole di «mutua esortazione verso il bene» per le donne del vescovato di Liegi e di tutto il Belgio

Anche nell'Italia centrosettentrionale innumerevoli *mulieres religiosae*, mistiche o carismatiche, divennero protagoniste di iniziative originali e variamente organizzate, la cui indagine non può essere disgiunta da quella delle società cittadine, altrettanto mobili e vivaci. Singole aree regionali, come l'Umbria o la Toscana, e distinti ambiti diocesani hanno goduto di analisi sistematiche ad ampio raggio e molte figure di rilievo sono emerse prepotentemente come soggetti di storia: Chiara di Assisi, Angela

da Foligno, Chiara da Montefalco, Margherita da Cortona, Umiliana dei Cerchi (cfr. CAP. 11, pp. 00) costituirono la punta dell'iceberg di un fenomeno imponente e assai importante per la vita religiosa due-trecentesca. Benché sia andata sfumando l'idea di un "movimento religioso femminile" uniformemente distribuito nell'Occidente cristiano, per lasciare il posto a un quadro più assortito, animato dalla presenza – meglio sarebbe dire dalla "onnipresenza" – di donne devote, socialmente e culturalmente assai distanti (nubili o sposate, colte o illetterate, cellane e recluse, converse o dedicate, penitenti, religiose o semireligiose), non c'è dubbio sul fatto che sia emersa anche una religiosità dai tratti comuni. All'interno di una realtà femminile multiforme e articolata, la ricerca ha infatti portato alla luce percorsi di vita segnati dalla scelta della povertà volontaria, dall'accesso diretto o mediato alle Scritture, dal lavoro umile e dalla mendicizia, dal desiderio di assistere i malati fino alla condivisione totale delle sofferenze altrui, soprattutto quelle dei lebbrosi; percorsi di vita che in modo peculiare interpretavano nel vissuto quotidiano il messaggio evangelico e l'insegnamento di Cristo, vero "motore" della storia personale delle *mulieres religiosae* dell'età di mezzo.

## Frate Francesco e l'Ordine dei frati Minori

Conviene tornare, ancora una volta, sulla figura del canonico e poi vescovo di Acri Giacomo da Vitry, perché tale personaggio, la cui luminosa carriera ecclesiastica culminò nel 1229 con la nomina a cardinale da parte di Gregorio IX, disseminò le sue numerose opere (oltre alle lettere e ai sermoni, si segnalano una *Historia occidentalis* e una *Historia orientalis*) di notizie di grande rilievo per la conoscenza

delle contemporanee esperienze di vita religiosa. Seguiremo alcuni suoi scritti, assumendoli come testimonianze importanti, benché non esclusive, per indagare l'origine e l'evoluzione di alcune *religiones* sorte a inizio Duecento, fra le quali assume notevole risalto quella dei frati Minori.

Fin dal suo primo viaggio, effettuato nel 1216 alla volta dell'Italia, Giacomo da Vitry era stato colpito dalle molte realtà di natura religiosa incontrate lungo la penisola. In modo particolare – come ebbe modo di scrivere in una lettera inviata da Genova nell'ottobre dello stesso anno – gli era stata di «grande consolazione» la vista di

persone d'ambo i sessi, ricchi e laici, che spogliandosi di ogni proprietà per Cristo, abbandonavano il mondo. Si chiamavano fratelli Minori e sorelle Minori e sono tenuti in grande considerazione dal signor papa e dai cardinali. Costoro non si occupano per niente delle cose temporali, ma invece con fervoroso desiderio e con veemente impegno si affaticano ogni giorno per strappare alle vanità mondane le anime che stanno per naufragare e attirarle nelle loro fila. E già per grazie di Dio hanno prodotto grandi frutti [...]. Essi vivono secondo la forma della Chiesa primitiva, della quale è scritto: la moltitudine dei credenti aveva un unico cuore e un'unica anima. Durante il giorno entrano nelle città e nei paesi, dandosi da fare con l'azione per guadagnare altri al Signore; la notte poi ritornano all'eremo o in luoghi solitari per attendere alla contemplazione. Le donne invece dimorano insieme in diversi ospizi non lontani dalle città. Nulla ricevono ma vivono del lavoro delle proprie mani. E si rammaricano non poco e sono turbate perché vengono onorate più di quanto vorrebbero da chierici e laici. Gli uomini di questa "religione" con notevole vantaggio convengono una volta all'anno nel luogo stabilito per rallegrarsi e insieme convivere nel Signore e, avvalendosi del consiglio di persone esperte, formulano e promulgano le loro leggi sante e confermate dal signor papa. Dopo di che si disperdono durante tutto l'anno per la Lombardia, la Tuscia, Puglia e Sicilia. Recentemente anche frate Nicola, provinciale del signor

papa, uomo santo e religioso, abbandonata la curia, si era unito a loro, ma poiché era necessario al papa, è stato da lui richiamato. Credo proprio che il Signore prima della fine del mondo voglia salvare molte anime per mezzo di questi uomini semplici e poveri, in vituperio dei prelati diventati ormai come cani muti incapaci di latrare (*Lettres de Jacques de Vitry*, pp. 75-6).

La lunga citazione del prelado transalpino si giustifica con il fatto che si tratta della più antica testimonianza contemporanea riguardante i seguaci e le seguaci del figlio di un mercante della cittadina di Assisi, di nome Francesco. Giacomo da Vitry offre una visione unitaria di tale gruppo, composto da «fratelli e sorelle Minori», benché non passi certamente inosservata l'assenza di un cenno, anche minimo, in primo luogo al “fondatore” della fraternità umbra e secondariamente a colei che da qualche anno ne faceva parte: Chiara, figlia di Favarone di Offreduccio. La conversione religiosa di Francesco d'Assisi era avvenuta nel 1205-06, circa un decennio prima della testimonianza del Vitriacense; Chiara invece, con buona probabilità, si era unita alla fraternità intorno al 1212. L'autore della lettera da cui siamo partiti, fece dunque la conoscenza dei *fratres* e delle *sorores Minores* in una fase evolutiva più avanzata, quando l'originario e ristretto gruppo assisano, ormai identificato come la religione (*religio*) dei frati Minori, aveva già “prodotto grande frutto”, guadagnato alla propria causa molti uomini e molte donne (di cui si sottolinea l'elitarismo sociale determinato soprattutto dalla “ricchezza”) e godeva inoltre di ampia considerazione presso il papa e gli uomini di curia. Uomo di Chiesa, ma soprattutto uomo del suo tempo, il vescovo di Acri, seppur acuto osservatore dei fenomeni religiosi, tende a leggere l'esperienza dei *fratres* e delle *sorores Minores* secondo i parametri interpretativi propri della sua cultura e formazione,

cogliendone prima che la radicale adesione al vangelo di Cristo, il vissuto comunitario modellato sulla Chiesa delle origini («Essi vivono secondo la forma della Chiesa primitiva, della quale è scritto: “la moltitudine dei credenti aveva un unico cuore e un’unica anima”»: *Lettres de Jacques de Vitry*, p. 75). Con grande perspicacia egli individua l’azione di conversione e proselitismo esercitata durante il giorno nelle città e nei paesi, cui fa da contraltare un’attività contemplativa praticata nelle “eremitiche” dimore notturne; descrive le “missioni” dei *fratres*, estese pressoché a tutta la penisola italiana, e rileva il maturare di una loro normativa, periodicamente aggiornata con l’ausilio di “esperti” durante le riunioni annuali. Non spende tuttavia una sola parola, lo si torna a ribadire, per frate Francesco, che nel 1216 aveva alle spalle un peculiare cammino, da lui stesso rievocato in una intensissima narrazione dei “primi tempi” – il *Testamento* – effettuata nell’autunno del 1226 all’approssimarsi della morte.

La vita di frate Francesco, così come viene narrata nel *Testamento*, dopo un periodo indefinito contraddistinto dal «persistere nel peccato», era stata ripetutamente scandita dall’iniziativa divina: il Signore lo aveva spinto a «fare penitenza»; il Signore lo aveva condotto a fare misericordia con i lebbrosi; il Signore gli aveva dato dei compagni e ancora il Signore gli aveva suggerito di «vivere secondo la forma del santo Vangelo»: un proposito di vita che aveva creato non poche difficoltà al piccolo gruppo di penitenti di Assisi, rendendo necessario, per la loro stessa sopravvivenza, un viaggio presso la curia romana, al fine di ottenere, nel 1209, il riconoscimento di tale proposito. Papa Innocenzo III, a cui Francesco si era rivolto, recando con sé uno scritto di «poche e semplici parole», aveva concesso alla fraternità la sua approvazione orale («vivae vocis oraculo»). La traduzione del



*propositum* evangelico in concrete scelte di vita è raccontata, anche in questo caso, da frate Francesco nella prosecuzione del *Testamento*, mediante l'elenco, puntuale e totalmente privo di artifici retorici, delle azioni e dei comportamenti messi in atto dalla prima fraternità: innanzitutto dare ai poveri tutto ciò che si possiede ed essere contenti di una tunica rappezzata, senza desiderare di più; soggiornare nelle chiese dedicandosi alla preghiera – l'ufficio per i chierici e il *Padre nostro* per i laici –; essere “idioti” e sottomessi a tutti; lavorare con le proprie mani di un lavoretto (*laboricium*) onesto e chiedere l'elemosina solo in mancanza di ricompensa del proprio lavoro; augurare “la pace”; non accettare case, chiese o altri luoghi che non fossero conformi alla santa povertà e vivere su questa terra come forestieri e pellegrini. Lungi dal rappresentare un momento di ripiegamento nostalgico, il ricordo intenso dei primi tempi, caratterizzati da una totale precarietà e instabilità di vita, condotta «fra le persone di poco conto e disprezzate, fra i poveri e deboli, fra gli infermi e i lebbrosi e i mendicanti di strada» (*Scritti*, p. 271), sembra fornire a Francesco, piagato e morente, lo slancio per abbandonare il fluire della rievocazione, del tutto consueto in uno scritto contenente le sue ultime volontà, e passare al tono energico e volitivo dell'esortazione, dell'ammonizione severa, del comando. Si tratta di un passaggio lucido e consapevole, che Francesco esplicita con chiarezza e vigore, affermando a proposito del suo scritto: «questa è rimembranza, ammonizione, esortazione e mio testamento» (ivi, p. 437).

Il motivo per cui, giunto al termine della sua vita terrena, il poverello di Assisi avvertì la necessità di ribadire in tono risoluto l'esperienza religiosa sua e dei primi compagni alla luce della “forma del santo vangelo”, va ricercato nelle complesse vicende evolutive, che a partire dall'approvazione papale del 1209 avevano

coinvolto e progressivamente modificato la fraternità e l'Ordine dei frati Minori. Il *Testamento* evidenzia da parte di Francesco un dissenso profondo nei confronti dei più recenti orientamenti assunti dall'Ordine, la cui espressione non si concretizza in accuse o rivendicazioni di leadership, bensì in un ricordo vivo che diventa ammonizione, esortazione e infine lascito testamentario non negoziabile, che i frati devono «tenere sempre con sé, accanto alla Regola» e «conservare sino alla fine» (*ibid.*). Quali trasformazioni erano intervenute in un breve volgere di anni? La testimonianza di Giacomo da Vitry, risalente al 1216, descrive i primi sostanziali mutamenti del gruppo, divenuto in poco tempo una numerosa *religio*, composta da fratelli e sorelle Minori, verso i quali il papa e i cardinali nutrivano grande riguardo. Delle “sorelle”, che frate Francesco nel suo *Testamento* non ritiene opportuno menzionare, torneremo a parlare; per conoscere l'evoluzione dei “fratelli” e il loro rapporto con Francesco è necessario allargare lo sguardo verso altre fonti.

La straordinaria quantità e complessità delle fonti riguardanti Francesco e il suo Ordine ha costretto a un notevole sforzo esegetico una schiera di storici per oltre un secolo. A partire dalla fine del XIX secolo e lungo tutto il XX, studiosi di diversa formazione – è il caso di ricordare il pastore protestante Paul Sabatier, padre della cosiddetta “questione francescana” e autore della *Vita di San Francesco d'Assisi*, edita nel 1894 – sono stati variamente impegnati nella ricerca del Francesco storico, giungendo progressivamente a stabilire, soprattutto negli ultimi decenni, una gerarchia fra le numerose fonti prodotte nel corso del Due e Trecento sul santo di Assisi. Subito dopo la sua morte infatti, e ancor più dopo la canonizzazione, avvenuta nell'estate del 1228, una grande quantità di testi andò a comporre un ricco

dossier bio-agiografico riguardante Francesco e l'Ordine dei frati Minori. Non una sola voce dunque, ma moltissime voci, talora rimaste anonime, hanno proposto la loro visione del “santo” e dell'Ordine minoritico; visioni che gli studiosi hanno indagato e continuano a indagare in modo approfondito e critico, non soltanto per riempire i vuoti sulla vicenda terrena di Francesco, uomo e frate – giacché la sua biografia non può essere costruita attraverso un procedimento “combinatorio”, mettendo insieme mattoni diversi provenienti da fonti decontestualizzate – ma anche per far emergere le interpretazioni, le appropriazioni e le continue trasfigurazioni che del “santo” sono state effettuate dopo la morte. Nel cammino di ricerca sul Francesco storico, il lavoro condotto sulle fonti ha finito per attribuire un pregnante valore euristico agli scritti dello stesso fondatore: *in primis*, come abbiamo visto, il *Testamento* del 1226, e a seguire le *Regole*, il *Cantico di frate Sole*, alcune preghiere e numerosi altri testi, spesso in forma epistolare, indirizzati ai suoi fratelli durante i cinque o sei anni che precedettero l'ultimo commiato.

Si trattò di un periodo caratterizzato da profondi mutamenti, durante il quale il numero delle adesioni alla “vita” evangelica proposta dall'Assisiense crebbe a dismisura e l'Ordine fu sempre più contraddistinto dalla presenza di sacerdoti, dal ruolo crescente dei maestri di teologia e degli uomini di studio e dalle inclinazioni dei suoi fratelli verso un modello monastico tradizionale, che esigeva un assetto normativo stabile e riconoscibile. Per contrastare tali tendenze, affiorate soprattutto durante la sua permanenza fra gli “infedeli” d'Oltremare e in parte assecondate dal cardinale Ugolino d'Ostia (il futuro pontefice Gregorio IX), divenuto “protettore” dei frati, nel 1221 Francesco, dopo aver rinunciato alla guida istituzionale dell'Ordine (1220), si

accinse a mettere per iscritto una regola, che tenesse insieme il principio irrinunciabile del vivere secondo il modello del santo vangelo e i processi cui l'Ordine era andato incontro. L'esito è rappresentato dal testo indicato dagli studiosi come *Regula non bullata*, priva cioè della bolla di approvazione papale. La lettura complessiva dello scritto definito, rispettivamente nel *Prologo* e nel cap. 1, «vita dell'evangelo di Gesù Cristo» e «regola e vita dei fratelli» (*Scritti*, p. 255), rivela un fitto tessuto di citazioni scritturali che sommerge la parte dispositiva. Ogni prescrizione rivolta ai fratelli relativa all'abito, al denaro e alle proprietà, al rapporto con i ministri, al lavoro e all'elemosina, all'amore reciproco, alla frequentazione delle donne, all'andare nel mondo, fra gli infedeli e alla predicazione, sembra annegare nel dettato neotestamentario e soprattutto evangelico.

Le fonti non esplicitano le ragioni della mancata approvazione papale e neppure l'accoglienza riservata dai frati al testo normativo del 1221. Di fatto però due anni dopo si rese necessaria la formulazione di un'altra regola, che potesse ricevere il consenso dall'Ordine e l'approvazione scritta del pontefice. Benché da tempo non fosse più "ministro" dei frati e nei loro confronti ostentasse un marcato isolamento, Francesco non rinunciò a intervenire nella complessa gestazione della regola, partecipando a un difficile lavoro di mediazione tra istanze non facilmente componibili. La *Regula bullata* fu confermata da Onorio III il 29 novembre 1223 con la lettera *Solet annuere*. Al suo interno il tessuto scritturale che aveva caratterizzato il testo del 1221 si riduce fino quasi a scomparire, lasciando il posto a uno scritto assai più breve, di natura prevalentemente dispositiva, che non nasconde le trasformazioni istituzionali avvenute: vi si riscontra un'accentuata distinzione fra chierici e laici, l'attenuazione del

lavoro manuale in favore di un'attività sempre più vicina a quella di coloro che avevano responsabilità di cura d'anime, il ruolo crescente degli "amici spirituali", ai quali era concesso di aggirare il divieto di maneggiare denaro rivolto ai frati. Pur nell'oggettività di un testo che intendeva avere valore giuridico permanente, la volontà di Francesco di non rinunciare alla radicalità del messaggio evangelico prorompe con la forza della prima persona – «consiglio, ammonisco ed esorto»; «ordino fermamente» – nei capitoli in cui si ribadiscono le scelte dell'originaria fraternità: essere sottomessi a tutti e soprattutto essere poveri. Intorno a tali temi l'Assisiense se da un lato interviene con inaudita fermezza, dall'altro non riesce a comprimere un'autentica effusione di sentimenti, che finiscono per irrompere in un toccante elogio della povertà: «Questa è quell'eccellenza dell'altissima povertà che, carissimi fratelli miei, vi ha costituito eredi e re del regno dei cieli, vi ha fatto poveri di cose, vi ha innalzato alle virtù» (*Scritti*, p. 379).

Gli ultimi anni della vita del poverello di Assisi trascorsero fra angustie e sofferenze; alle malattie del fisico si aggiunsero le incomprensioni con i fratelli, intraprendenti attori di un cambiamento che minava l'Ordine nelle sue fondamenta. Francesco reagì marginalizzando la sua posizione – si definiva sempre più frequentemente *servus, parvulus*, quasi a rimarcare una posizione irrilevante nelle strutture di governo della religione minoritica – e trascorrendo lunghi periodi in solitudine o in compagnia di qualche compagno. Intensificò nei suoi scritti, soprattutto nelle lettere e nelle preghiere, le meditazioni sul sacramento eucaristico, concepito nella sua "corporalità": raccomandò con ostinazione ai fratelli e ai chierici del suo Ordine di curare la manutenzione degli arredi liturgici necessari alla celebrazione dell'*eucaristia*, di conservare adeguatamente oltre ai

“nomi” e alle “parole” del Signore, le sacre specie – il pane e il vino consacrato –, poiché, diceva, null’altro in questo mondo possiamo vedere dell’Altissimo, se non il suo corpo e il suo sangue, somministrato agli uomini dai sacerdoti. Tale insistito richiamo alla “corporalità” del sacramento eucaristico non può non rinviare all’evento che maggiormente segnò gli ultimi due anni della sua vita: le stimmate, i segni fisici che erano stati attribuiti a Cristo, morto sulla croce. Francesco le ricevette sul monte della Verna (sull’Appennino aretino) in un periodo che le fonti collocano fra la tarda estate e l’autunno del 1224.

Le discussioni sulla loro autenticità cominciarono assai presto e coinvolsero gli stessi frati Minori. Tuttavia più della loro autenticità è parso importante ad alcuni studiosi indagare il contesto in cui le stimmate comparvero sul corpo di Francesco. Esse si situano, infatti, nel periodo che Merlo (2013, pp. 110-20) ha definito «la grande tentazione», caratterizzato dal desiderio nostalgico di tornare ai primordi della sua esperienza e dalla volontà emergente di “rompere” con l’Ordine, poiché la forma di vita dei fratelli non gli appariva più compatibile con la *minoritas* evangelica. La risposta a tale tentazione, identificata con la “passione” di frate Francesco, giunse ancora una volta da Dio, che volle imprimere nel suo corpo i medesimi segni del corpo di suo Figlio, indicandogli la strada di Colui che aveva rinunciato alla propria volontà per obbedire a quella del Padre. Le stimmate liberarono Francesco dalle angustie e dai rancori, consentendogli di ritrovare la pace – una pace addirittura cosmica, mirabilmente espressa nel *Cantico di frate Sole* – e di riproporre nel Testamento la sua “esperienza cristiana” con un tono tanto rigoroso quanto riconciliato. Francesco morì nella notte fra il 3 e il 4 ottobre 1226. Il suo corpo fu subito trasportato dalla piccola chiesa di Santa

Maria della Porziuncola, situata ai piedi di Assisi, nella chiesa “urbana” di San Giorgio. Le fonti narrano lo strazio delle Povere Dame di San Damiano, il gruppo che si era formato intorno a Chiara, nel veder passare il corpo del loro amatissimo “padre”, il quale, nell’imminenza della morte, anche a loro aveva raccomandato di perseverare nella sequela della vita di Cristo, nella povertà sua e della sua santissima madre.

L’ostinazione di Chiara nell’«osservare il santo vangelo [...] vivendo in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità» (*Fonti francescane*, p. 1761), non fu sicuramente minore di quella di frate Francesco, sin dal tempo in cui la giovane donna si era unita alla fraternità, entrando in conflitto con la famiglia d’origine. Come racconta Giacomo da Vitry nella lettera del 1216, la presenza delle *sorores* aveva assunto in pochi anni un grande risalto e le donne erano accomunate agli uomini della *religio* minoritica per la grande considerazione di cui godevano da parte di chierici e laici, per il lavoro svolto con le proprie mani e per il rifiuto di accettare donazioni. Vita e lavoro si svolgevano tuttavia in contesti separati dai confratelli, ossia in ospizi poco distanti dalle città.

Uno di tali contesti extraurbani fu sicuramente la comunità di San Damiano, ove lo stesso Francesco aveva condotto Chiara, dopo alcune esperienze – evidentemente insoddisfacenti o incompatibili con l’ideale di vita religiosa della nobile assisana – realizzatesi dapprima nel monastero benedettino di San Paolo delle Badesse presso Assisi e poi in una comunità di donne penitenti. Dal luogo di San Damiano, ove rimase per tutta la vita, Chiara perseguì con tenacia, fino alla morte, giunta l’11 agosto 1253, due obiettivi: la volontà di serbare un legame stretto con frate Francesco e con i suoi fratelli e il proposito di mantenere la povertà, quale condizione irrinunciabile per seguire il vangelo e

soprattutto Gesù Cristo. Si scontrò, nel perseguire tali desideri, con i progetti e le strategie di inquadramento delle esperienze religiose femminili, manifestatisi fin dal pontificato di Innocenzo III e riproposti con vigore dai suoi successori: progetti e strategie che invece imponevano alle comunità femminili il possesso di beni e redditi, quale condizione altrettanto irrinunciabile per il mantenimento della clausura.

L'intensa dialettica con i pontefici e i cardinali protettori non esaurì la volontà eroica di Chiara. Allo scopo di perseguire i suoi obiettivi, essa giunse infatti a concepire l'idea di mettere per iscritto una *forma vitae*, la prima scritta da una donna per altre donne, contenente i principi irrinunciabili a cui avrebbero dovuto conformarsi le sue sorelle di San Damiano e tutte le comunità desiderose di mettersi alla sequela di Francesco d'Assisi. Il testo fu confermato dal papa solo nell'imminenza della morte di Chiara, ebbe una vita breve, non fu mai adottato al di fuori di San Damiano e fu rapidamente sostituito dalla regola unificatrice redatta da papa Urbano IV. La metamorfosi delle "sorelle Minori" non fu meno profonda di quella che coinvolse i "fratelli Minori". Fu tuttavia consumata in silenzio, senza che voci dissidenti, interne o esterne – con l'eccezione di quella di Chiara – si levassero a valutarne gli esiti.

## Origini e metamorfosi dei frati Minori e dei frati Predicatori

Le testimonianze di Giacomo da Vitry, a cui abbiamo più volte fatto riferimento, assumono rilevante valore euristico per analizzare l'evoluzione dell'Ordine dei frati Minori. I suoi interessi



per i movimenti religiosi della cristianità si andarono progressivamente allargando all'interno di una complessiva visione ecclesiastica, delineata con maggior chiarezza nella sua *Historia occidentalis*. L'opera, composta probabilmente a più riprese nella prima metà degli anni Venti del XIII secolo, attribuisce grande distinzione ai frati Minori (per i quali l'autore conia la ben nota definizione di «quarto ordine religioso» – «quarta religionis institutio» – in aggiunta a quelli tradizionali degli eremiti, dei monaci e dei canonici) e li inserisce a pieno titolo in un disegno divino di riforma del costume cristiano, sottolineando la preminenza della “funzione apostolica” di coloro che, essendo «veri Minori e più umili di tutti i religiosi di questo tempo, nell'abito, nella nudità e nel disprezzo del mondo» [rif. pp.?], predicano in ogni luogo della cristianità con l'avallo del papa, che ha confermato la loro regola. Nell'*Historia occidentalis* l'illustre e acuto uomo di Chiesa individua e descrive i progressivi mutamenti del francescanesimo delle origini e il procedere della *religio* minoritica in una direzione fortemente orientata dal papato verso il sostegno della Chiesa e delle sue istituzioni.

Tale orientamento aveva invece caratterizzato fin dagli inizi la *religio* dei frati Predicatori, la cui azione si dispiegò in modo coerente con la normativa del quarto concilio lateranense del 1215 che aveva disposto la creazione in ciascuna diocesi di un gruppo di uomini «idonei alla santa predicazione [...], potenti nelle opere e nella parola» da affiancare ai vescovi per un più efficace esercizio della cura delle anime (*Conciliarum oecumenicorum decreta*, p. 215). Anche a loro Giacomo da Vitry dedica un capitolo importante dell'*Historia occidentalis*, intitolato *La nuova religione e predicazione dei canonici bolognesi* (*De nova religione et predicatione Bononiensium canonicorum*), ammesso che tale *religio* di canonici regolari di Bologna

sia identificabile – è quanto sostiene la maggior parte degli studiosi – con l'Ordine dei frati Predicatori. La loro vita si fonda sul rifiuto dei beni materiali, sulla precarietà e sul ricorso all'elemosina, ma il dato innovativo consiste soprattutto nell'attività di studio per la predicazione e nel reclutamento all'interno dell'ambiente universitario bolognese. Per l'allora vescovo di San Giovanni d'Acqui la vocazione intellettuale dell'Ordine è un tratto peculiare e distintivo; egli presenta infatti la nuova formazione religiosa come una «congregazione di scolari di Cristo» («Christi scolarium congregatio»), oscurando tanto il ruolo del fondatore, quanto la fase dei primordi, e facendo invece emergere distintamente la figura di Cristo, maestro e ispiratore della loro attività.

Gli studi sugli inizi della religione dei frati Predicatori non hanno potuto avvalersi di una fonte così straordinaria come il *Testamento* di Francesco, dal momento che il suo fondatore, il canonico castigliano Domenico di Caleruega (1170 ca.-1221) ha lasciato un numero assai limitato di scritti e nessuno assume un valore rievocativo né presenta spunti di autocoscienza. Certo è che nella vita di Domenico a una posizione di sicuro prestigio nel capitolo della Cattedrale di Osma, si sostituì un progetto religioso-esistenziale di ben maggiore precarietà, che prevedeva in un primo momento di ampliare le frontiere della cristianità verso il Nord dell'Europa. Siffatto ideale subì un cambiamento di rotta verso il Sud della Francia, ove si erano diffusi i buoni cristiani dualisti o catari. La vicenda dei frati Predicatori prese avvio da questo contesto, il Mezzogiorno francese, teatro altresì della violenta crociata avviata da Innocenzo III contro gli albigesi: Domenico e i suoi seguaci, stabilitisi su invito del vescovo Folco nella chiesa di San Romano di Tolosa, sperimentarono la loro grande efficacia nella predicazione antieretica, in piena coerenza con la norma

conciliare *Inter caetera* del quarto concilio lateranense sulla istituzione di “coadiutori e cooperatori” dei vescovi a vantaggio della cura d’anime.

Dopo la conferma pontificia avvenuta nel 1217 da parte del neoeletto pontefice Onorio III, i frati Predicatori portarono a compimento il loro processo di trasformazione: definirono meglio l’organizzazione interna assumendo la regola agostiniana, applicando le direttive dell’assise ecumenica del 1215 che aveva imposto a ogni nuova *religio* l’assunzione di una delle regole già approvate dalla Chiesa, declinarono con maggior precisione l’esercizio della povertà, rendendola vincolante per l’intero Ordine e non solo per i singoli frati, ma soprattutto, incrementarono l’attività dello studio da affiancare a quella della predicazione. Dalla Provenza diversi frati si trasferirono verso le sedi universitarie di Parigi e Bologna, accogliendo tra le loro fila studenti e famosi maestri. Non casualmente, come abbiamo visto, per un testimone avvertito e sensibile quale fu Giacomo da Vitry, soprattutto il legame con lo *studium* bolognese caratterizzò la “congregazione degli scolari di Cristo”.

Quanto diversa sia stata l’esperienza di frate Francesco e dei suoi primi compagni è evidente; ciononostante entrambi gli Ordini diedero forte impulso alle dinamiche associative dei laici, mediante un’intensa attività di cura d’anime che “organicamente” congiungeva la predicazione ordinaria e la confessione sacramentale, riservando spazi peculiari al momento del trapasso e al cammino verso la morte. Esito di tale feconda attività è da considerarsi la presenza massiccia di Minori e Predicatori all’interno degli atti testamentari dei fedeli: atti che, a partire dal secolo XII, avevano modificato la loro peculiare funzione di trasmissione dei beni per trasformarsi in documenti in grado di

contribuire alla salvezza dell'anima. Ai frati venivano affidate soprattutto le celebrazioni delle esequie e delle messe in suffragio dei defunti, ma anche incarichi relativi alle numerose disposizioni caritative per i poveri e i religiosi. La progressiva rilevanza assegnata dalla storiografia agli atti di ultima volontà ha moltiplicato a dismisura le indagini su tali fonti, ma solo l'analisi di un testamento può restituirci in modo vivo la preoccupazione tutta terrena di un uomo del XIII secolo di fronte all'avanzare della morte e al trapasso nell'aldilà.

Sofferamoci fra gli esempi possibili, sulle vicende ultime di un certo Bonaguisa, penitente della cittadina di Cologna Veneta, il cui testamento, redatto nel 1252, è densamente popolato di frati Minori e clarisse. Dopo aver devoluto una parte considerevole delle sue sostanze ai poveri, effettuando lasciti pii «per riguardo e pietà di Dio e per l'aspersione del sangue di Cristo», il ricco penitente nomina suo erede «Gesù Cristo Nazareno crocefisso», imponendo ai suoi esecutori testamentari di far ardere in perpetuo un cero che illumini giorno e notte il Corpo di Gesù Cristo nella chiesa di San Francesco di Colonia. Attenzione verso la dimensione vissuta della povertà e amore nei confronti di Cristo riverberano da tutto il documento, il cui fitto intrecciarsi di persone rinvia al locale ambiente dei frati Minori e alla loro vivace pastorale indirizzata al mondo dei laici.

Frutto dell'incessante attività di cura d'anime furono pure le innumerevoli confraternite di natura devozionale sorte attorno ai conventi e alle chiese di Minori e Predicatori e l'incanalamento verso una dimensione "regolare" dell'antico e assai diversificato movimento della penitenza. Entrambi gli Ordini, infatti, videro gradualmente convergere verso i loro conventi gruppi di laici, uomini e donne riuniti in *fraternitates*, molti dei quali, seppur con

percorsi diversi, andarono incontro a un'evoluzione istituzionale, assumendo nella seconda metà del XIII secolo la fisionomia di “terzi Ordini”.

Va detto infine che l'impegno profuso nella cura pastorale dei fedeli comportò anche per i Minori – i seguaci di Domenico, come si è visto, furono chierici fin dalle origini e dunque “naturalmente” destinati a ricoprire cariche ecclesiastiche – l'ingresso e l'integrazione nelle strutture portanti del corpo della Chiesa. Fu un processo delicato, non privo di resistenze e gravi tensioni interne, segnato da alcuni decisivi momenti di svolta, fra i quali va senz'altro segnalato il capitolo generale di Roma del 1239, ove si stabilì che solo chierici istruiti avrebbero potuto essere accolti nell'Ordine. Da quella decisione al conseguimento dei gradi superiori delle dignità ecclesiastiche il passo fu breve e, in un tempo relativamente rapido, i “figli” di Francesco d'Assisi, che, secondo il *Memoriale in desiderio anime*, più conosciuto come *Vita secunda* di Tommaso da Celano, avrebbero dovuto costantemente «rimanere in basso» e «non presumere di diventare maggiori», guadagnarono l'accesso alle cariche episcopali e ad altre più prestigiose posizioni: Leone da Perego, nel 1241, a Milano, fu il primo frate Minore a essere elevato alla cattedra arcivescovile, Bonaventura da Bagnoregio divenne cardinale nel 1273 e il frate Girolamo d'Ascoli fu eletto papa con il nome di Niccolò IV nell'anno 1288.

Nel cammino di omologazione che abbiamo appena descritto furono soprattutto i primi anni Trenta del XIII secolo a rappresentare una tappa importante: esplose infatti in quegli anni il movimento dell'Alleluia, culminato nel 1233 con una grande campagna di predicazione e pacificazione fra le città della pianura padana, che vide la concreta collaborazione di Minori e

Predicatori. Le paci raggiunte non furono durature e gli accordi politici conclusi tra fazioni in lotta ebbero esiti provvisori e fugaci. Si trattò però del primo vero banco di prova del successo dei nuovi protagonisti nelle società urbane, le quali fornirono abbondante linfa al reclutamento dei frati e tradussero il loro consenso in una crescente quantità di lasciti e donazioni destinate ai nuovi Ordini Mendicanti.

### Proliferazione ed esiti

A vantaggio di una comprensione più articolata della temperie religiosa dell'epoca converrà ora soffermarsi in modo esplicito sul termine "Mendicanti", con il quale gli studiosi sono soliti definire un manipolo più ampio di esperienze e gruppi religiosi, caratterizzati da precipuo impegno pauperistico – sia comunitario sia individuale – e da una contemporanea attività apostolica. L'insieme degli Ordini religiosi connotati da siffatte caratteristiche venne per la prima volta definito come "Mendicante" nella costituzione *Religionum diversitatem nimiam*, promulgata nel 1274 durante il secondo concilio lionese. Se è vero che l'espressione "Ordini Mendicanti" può comportare il rischio di omologare esperienze che, almeno in fase incoativa, si erano presentate con sostanziali e numerose diversità, è altrettanto indubbio che furono i padri conciliari a fornire a tali esperienze una veste unitaria nel canone lionese cui abbiamo appena accennato. Il testo conciliare, in cui si condensano i problemi e le forti tensioni riguardanti alcuni gruppi religiosi, ricorda in primo luogo che una precedente assise generale – quella lateranense del 1215 – con un'apposita proibizione, aveva cercato di evitare «l'eccessiva diversità degli

Ordini religiosi, causa di confusione» (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 215).

Malgrado ciò, negli anni intercorsi fra il 1215 e il 1274 si era verificato il sorgere di una “sfrenata moltitudine di Ordini religiosi, soprattutto Mendicanti”, alcuni dei quali erano rimasti privi di una canonica approvazione. Li definiva, come attestano i documenti preparatori allo svolgimento del secondo concilio Lionese, una terminologia assai variegata – trutanni, beghine, begardi, religiosi girovaghi – e li accomunava sovente, da parte di prelati e uomini di Chiesa, un giudizio negativo sulla “sregolatezza” della loro vita e sulla mancanza di inquadramento istituzionale. La loro «incerta mendicitas», praticata mediante la pubblica questua, indusse i legislatori ecclesiastici convenuti nella città di Lione a decretare la soppressione di tutti gli Ordini che nelle professioni religiose o nelle Regole contenessero il divieto di avere redditi o possedimenti, con l’eccezione dei frati Minori e Predicatori, a motivo della loro “evidente utilità” per la Chiesa universale, dei Carmelitani e degli Eremiti di sant’Agostino, sorti prima del quarto concilio lateranense e ampiamente sviluppatisi in virtù dei numerosi appoggi ricevuti da cardinali e papi di metà Duecento.

Diffusi ad ampio raggio nelle diocesi dell’Italia centrosettentrionale, gli Eremiti agostiniani erano una composita aggregazione religiosa risultante da un provvedimento di fusione operato nel 1256 dal papa Alessandro IV e dal cardinale Riccardo Annibaldi. Le diverse anime confluite nella *magna unio* nascevano da esperienze di vita eremitico-penitenziale, talora legate alle figure di alcuni “fondatori” (è il caso di coloro che venivano nominati Guglielmiti, con riferimento a un eremita di nome Guglielmo Malavalle, oppure delle comunità di Giambonini, le cui origini risalivano a un laico, Giovanni Bono, trovatore e giullare

convertitosi a vita religiosa con esiti esistenziali spesso paragonati a quelli dell'assai più noto "laico di Assisi"), talora invece sorte per iniziative laicali e clericali insieme, le cui origini si perdono nell'anonimato (i Brettinesi, così chiamati dalla località di Brettino, situata a pochi chilometri da Fano, e gli Eremiti di Toscana, entrambi caratterizzati da progressivi processi unitari e da un impegno crescente nell'apostolato). Non furono pochi i problemi e le controversie in cui si trovarono irretiti tali gruppi eremitici: problemi in primo luogo con i vertici della cristianità, preoccupati di inquadrare la miriade di iniziative religiose in forme giuridico-istituzionali regolate e controllabili; e secondariamente con i due maggiori Ordini Mendicanti, nel cui solco molte *religiones* si erano poste in forma quasi mimetica, tanto da far dire al noto cronista e frate Minore Salimbene de Adam: «noi e i frati Predicatori abbiamo insegnato a mendicare a tutti, e ognuno indossa un cappuccio e vuole fare una regola mendicante» (*Cronica*, p. 366).

Per gli Eremiti di sant'Agostino e per i frati Eremiti del monte Carmelo (un gruppo eremitico che dalla Terra santa si era trasferito in Europa negli anni Trenta del XIII secolo, orientandosi solo in seguito verso l'insediamento in contesti cittadini e verso una regola di tipo "Mendicante") l'attesa di un pieno e legittimo inserimento nella famiglia Mendicante ebbe termine nel 1298, in seguito ai provvedimenti di Bonifacio VIII, mentre i nodi assai più complessi riguardanti l'identità mendicante di un altro Ordine religioso di origine laicale, i fiorentini Servi di Maria, vennero sciolti solo all'inizio del XIV secolo a opera di Benedetto XI. L'appoggio di abili giuristi e l'operato di influenti uomini di curia, fra i quali si segnalano i cardinali Latino Frangipani (1278-94) e Niccolò da Prato (1303-21), garantirono ai Servi di Maria la possibilità di sopravvivere, possibilità che fu invece negata senza



appello a una formazione dalle caratteristiche in parte simili: i frati dell'Ordine **dei Servi?** della beata Maria di Marsiglia. Le analogie evidenti con i Servi di Maria – la derivazione da un gruppo di penitenti laici e l'intensa devozione mariana – non furono sufficienti a impedire che il gruppo marsigliese, già diffuso in molte città della Francia, in Inghilterra, in Spagna e in Italia, cadesse sotto le misure del concilio lionese, volte a sospendere le attività apostoliche dei frati e a determinarne la scomparsa.

Non priva di connotati drammatici fu altresì l'agonia dei frati della Penitenza di Gesù Cristo, denominati Saccati in ragione della rude tela con cui confezionavano le loro vesti. Dalla zona di origine, la Provenza, l'Ordine si era rapidamente diffuso (il censimento delle “case” dei Saccati ha superato le 110 unità alla fine del XIII secolo) in altre aree della cristianità e, in misura minore, nelle città dell'Italia centrosettentrionale, strutturandosi in forme molto somiglianti a quelle dei Minori e dei Predicatori, anche per ciò che riguardava l'organizzazione degli *studia*. Lo sottolinea con una non celata irritazione sempre frate Salimbene, affermando che nelle città italiane i Saccati avevano consuetudini e comportamenti assai simili, e perciò concorrenti, a quelli dei Minori e dei Predicatori. La pedissequa imitazione dei due Ordini maggiori e il mancato sostegno di uomini di curia di un certo peso politico – sostegno che invece ebbero altri Ordini sopravvissuti alla pesante “scure” del secondo concilio lionese – furono probabilmente le cause dell'esaurimento dell'Ordine dei frati della Penitenza di Gesù Cristo, consumatosi in pochi decenni nel silenzio e nell'obbedienza (è ancora Salimbene a ricordarlo), con l'incameramento dei loro conventi da parte degli Ordini rimasti in vita. Un Ordine religioso che – non solo nel nome – esplicitò la volontà di conformarsi all'esempio cristiano, invitando i suoi *fratres*

a essere *imitatores* del «pauper Dominus Iesus Kristus», proibendo loro di possedere alcunché e disponendo che tutti gli altari fossero dedicati a Cristo e alla Vergine.

Nei decenni successivi alla costituzione *Religionum diversitatem nimiam* si configurò un panorama religioso stabilizzato e le *religiones novae*, lungi ormai dall'essere guardate con atteggiamento sospettoso o guardingo, vennero considerate “ornamenti” prestigiosi delle città in espansione. In questi termini, infatti, si espresse alla fine del XIII secolo il notaio astigiano Ogerio Alfieri, affermando, con non celato vanto, che la città di Asti appare «ornata di *religiones novae*» («ornata est religionibus novis»). Non risulti strano, infine, il fatto che i provvedimenti del secondo concilio di Lione abbiano trascurato le *religiones* femminili, su cui pure si erano levate valutazioni critiche durante le fasi preparatorie dell'assise universale. Uno dei *cabiers de doléances* redatti nell'imminenza del concilio su richiesta della sede apostolica, per avere a disposizione un panorama aggiornato riguardante lo stato della Chiesa e degli Ordini religiosi, fu presentato dal maestro generale dell'Ordine dei Predicatori, Umberto di Romans, il quale, nel suo rapporto, conosciuto con il titolo di *Opusculum tripartitum*, oltre a esprimere giudizi negativi nei confronti del dilagare di fondazioni e Ordini religiosi maschili e femminili, non risparmia aspre critiche alle donne religiose, che, con il pretesto di effettuare la questua, vagano senza controllo per ville e castelli, mettendo a repentaglio la propria sicurezza e attuando un comportamento oltremodo sconveniente. La mendicizia femminile, esito naturale della povertà comunitaria, continuava a suscitare sconcerto e riprovazione negli uomini di Chiesa.

Tuttavia nell'assise lionese del 1274 non fu ritenuto necessario esplicitare tale preoccupazione con uno specifico

provvedimento conciliare. L'inquietudine religiosa che aveva caratterizzato le esperienze femminili di ispirazione pauperistico-evangelica, *in primis* quella di San Damiano, dopo la morte di Chiara, si era progressivamente placata e una "nuova regola" ispirata a colei che nel frattempo era stata iscritta nel novero dei santi – santa Chiara – fu imposta da papa Urbano IV nel 1263 alla variegata realtà dell'Ordine di San Damiano. Si trattava di una regola che chiudeva definitivamente la "partita" dell'aspirazione alla povertà, concedendo a tutte le comunità femminili il diritto di avere delle proprietà e di possedere beni mobili e immobili. Per le donne che rimasero riluttanti all'omologazione, perseverando in comportamenti come quelli descritti da Umberto di Romans, la legislazione di Bonifacio VIII emanata sullo scorcio del XIII secolo intervenne in maniera definitiva, imponendo la clausura perpetua e universali.

Seppur in un panorama stabile e in un contesto religioso tendenzialmente orientato verso il conformismo, a partire dal XIV tardo secolo l'universo Mendicante fu attraversato da una significativa ripresa della vita solitaria, realizzata all'interno di una fitta rete di eremi, talora collocati dentro il perimetro urbano, talora restaurati o costruiti *ex novo* a ridosso delle mura, in aree che le città in espansione riservavano agli elementi marginali della società. La ricerca di Dio nella solitudine e nella penitenza si ripresentò fra Tre e Quattrocento come dimensione vitale e rigenerante della vita religiosa e, ancora una volta, nel dispiegarsi di tali dinamiche, si deve segnalare il protagonismo dei frati Minori, sedotti dal desiderio di una *arctior vita* e dal richiamo all'esperienza francescana delle origini, ove la fuga dal mondo e l'impegno religioso fra la gente avevano proficuamente convissuto. Il riferimento alle origini dei rispettivi Ordini fu il *leitmotiv* del vasto

movimento religioso, meglio conosciuto con il nome di Osservanza, che coinvolse l'intera famiglia Mendicante e che in una rapida successione di eventi nel corso del XV secolo condusse i frati verso una stagione di robusta e incisiva presenza nella società, attraverso lo strumento potente della predicazione: dal deserto alla folla, per usare una fortunata endiadi della storia religiosa, connaturata in maniera persistente alla storia degli Ordini Mendicanti e, in special modo, dei frati Minori. I concetti di “folla” e “predicazione” richiamano con immediatezza uno dei personaggi che più si distinsero nel movimento dell'Osservanza: Bernardino da Siena (1380-1444). L'onere della sua presentazione va lasciato all'autore della *Chronica fratrum Minorum Observantiae*, Bernardino da Fossa, che lo definì una «gemma» fiorita nella provincia di Tuscia, ricordando altresì che il frate senese «trasse con sé da una vita povera dodici soci, a somiglianza di Gesù Cristo; e tutti sono santi uomini ed egli è un predicatore così eccellente da sembrare un angelo di Dio» (*Chronica fratrum Minorum Observantiae*, pp. 18-9). Temi e caratteristiche della diffusa attività omiletica dei frati aderenti all'Osservanza sono difficilmente sintetizzabili, ma l'azione primaria della capillare predicazione fu quella di “portare le persone a Cristo”. Per averne una più esplicita testimonianza conviene usare le parole di Bernardino da Siena, il quale in una predica pronunciata a Padova durante la Settimana santa del 1443 rivolto a una donna le disse: «Solleva il tuo capo vuoto e osserva la Croce, guarda Cristo su di essa crocefisso e pensa un po' alle pene che sopportò per te e alla corona di spine che penetrò fin nel cervello e sii pronta ad imitarlo» (*La reportatio del Quaresimale*, f. 232 rb).

## Bibliografia ragionata

Origini e percorsi di “nuove religioni” sorte fra XII e XIII secolo sono presentati negli innovativi volumi *Religiones novae*, Cierre, Verona 1995, e *Uomini e donne in comunità*, Cierre, Verona 1994. Sull’azione normalizzatrice del papato, fra XII e XIII secolo, rimangono fondative le indagini di M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Antenore, Padova 1972, ma si vedano anche gli studi che a tale tema ha dedicato M. P. ALBERZONI, in particolare *I nuovi Ordini, il iv concilio lateranense e i Mendicanti*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell’ordine dei frati Predicatori*, CISAM, Spoleto 2005, pp. 39-89. All’incontro fra la sede apostolica e i gruppi pauperistico-evangelici è dedicato il volume di A. CACIOTTI, M. MELLI (a cura di), *Francesco a Roma dal signor Papa*, EBF, Milano-Roma 2008. L’impegno di “uomini e donne religiose” nella carità, in particolare verso i lebbrosi, in *La conversione alla povertà nell’Italia dei secoli XII-XIV*, CISAM, Spoleto 1991. Le ricerche più recenti sugli umiliati sono confluite nel volume di M. P. ALBERZONI, A. AMBROSIONI, A. LUCIONI (a cura di), *Sulle tracce degli Umiliati*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

Per studiare il “movimento religioso femminile” si può ancora far ricorso al quadro offerto da H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l’eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, il Mulino, Bologna 1980<sup>2</sup>. Sui rapporti fra gruppi religiosi femminili al di qua e al di là delle Alpi, si è interrogata a più riprese R. GUARNIERI, *Donne e Chiesa fra mistica e istituzioni (secoli XIII-XV)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004. Ancora utili, per un inquadramento generale, i volumi *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, ASISF, Assisi 1980, e R. RUSCONI (a cura di), *Movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XV*, Regione dell’Umbria-La Nuova Italia, Città di Castello 1984. Esempolari gli studi riguardanti l’area toscana di A. BENVENUTI, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell’Italia medievale*, Herder, Roma 1980, e di G. CASAGRANDE, *Intorno a Chiara. Il*

*tempo della svolta: le compagne, i monasteri, la devozione*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli-Assisi 2011. Sulla misoginia degli uomini di Chiesa, cfr. J. DALARUN (= Dalarun, 1990), *La donna vista dai chierici*, in C. Klapisch-Zuber (a cura di), *Storia delle donne. Il medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 24-55.

Per gli scritti di Francesco – in latino con traduzione italiana – a cui si fa riferimento nel testo, si veda FRANCESCO D’ASSISI, *Scritti* (= *Scritti*), a cura di A. Cabassi, EFR-Editrici Francescane, Padova 2002. Un amplissimo corpus di fonti riguardanti Francesco si trova in E. MENESTÒ, S. BRUFANI (a cura di), *Fontes Franciscani*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1995; la loro traduzione italiana è in *Fonti francescane* (= *Fonti francescane*), EFR-Editrici Francescane, Padova 2011<sup>3</sup>. Al fine di evitare narrazioni apologetiche e distorsioni attualizzanti del “santo” di Assisi, conviene orientarsi verso le seguenti biografie: R. RUSCONI, *Francesco d’Assisi nelle fonti e negli scritti*, Editrici Francescane, Padova 2002; A. VAUCHEZ, *Francesco d’Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010; G. G. MERLO (= Merlo, 2013), *Frate Francesco*, il Mulino, Bologna 2013. Sullo specifico della “proposta cristiana” di Francesco d’Assisi, si veda G. MICCOLI, *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991. Oltre Francesco, si rinvia a *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997, e alla sintesi di G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI*, Editrici Francescane, Padova 2003. Per le modalità insediative dei frati si vedano gli studi di L. PELLEGRINI, a cominciare da *Insedimenti francescani nell’Italia del Duecento*, Ed. Laurentianum, Roma 1984. La fase di internazionalizzazione dell’Ordine, esemplificata dal percorso esistenziale di Antonio di Padova, è stata indagata da A. RIGON, *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il Francescanesimo medievale*, Viella, Roma 2002, pp. 47-67. Un commento sulle testimonianze di Giacomo da Vitry si trova in K. ELM, *Alla sequela di Francesco d’Assisi. Contributi di storia francescana*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 2004, pp. 65-93. Le testimonianze di Giacomo da Vitry sugli inizi dei frati Minori e sui frati Predicatori sono in J. F. HINNEBUSCH O.P., *The Historia occidentalis of*

*Jacques de Vitry: A critical Edition*, ed.?, Fribourg 1972, pp. 142-4, e *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240)* (= *Lettres de Jacques de Vitry*), éd. par R. B. C. Huygëns, Leiden, Brill 1960.

Tutte le altre fonti utilizzate nel testo sono reperibili in: WALTER MAP, *De nugis curialium* (= *De nugis curialium*), ed. by M. R. James, Clarendon Press, Oxford 1914; ANONYMI LAUDUNENSIS, *Chronicon universale* (= *Chronicon universale*), ed. by A. Cartellieri, W. Stechele, ed.?, Leipzig-Paris 1909; *Die Register Innocenz' III 2. Pontifikatsjahr, 1199/1200* (= *Die Register Innocenz' III*), hrsgg. von O. Hageneder, W. Maleczek, A. A. Strnad, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Rom-Wien 1979; *Conciliorum oecumenicorum decreta* (= *Conciliorum oecumenicorum decreta*), curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Istituto per le Scienze religiose, Bologna 1973; SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* (= *Cronica*), a cura di G. Scalia, Laterza, Bari 1966; BEATI BERNARDINI AQUILANI, *Chronica fratrum Minorum Observantiae* (= *Chronica fratrum Minorum Observantiae*), a cura di L. Lemmens, ed.?, Romae 1902; DANIELE DA PORCÌA, *La reportatio del Quaresimale di san Bernardino da Siena, Padova 1443* (= *La reportatio del Quaresimale*), Biblioteca Civica Angelo Mai, cod. MA 302?, Bergamo.

Sul “santo” di Caleruega e sui frati Predicatori delle prime generazioni, cfr. G. G. MERLO, *Gli inizi dell'ordine dei frati Predicatori. Spunti per una riconsiderazione*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 31, 1995, pp. 415-41; L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di san Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, CISAM, Spoleto 1996; *I frati Predicatori nel Duecento*, Cierre, Verona 1996. Per la vita di Chiara di Favaronne rimane valido punto di riferimento M. BARTOLI, *Chiara d'Assisi*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1989. Per le relazioni di Chiara con la massima autorità della Chiesa e con il mondo religioso femminile cfr. M. P. ALBERZONI, *Chiara e il papato*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1995, e *Chiara d'Assisi*, CISAM, Spoleto 1993.

Una buona sintesi sugli esiti del canone *Religionum diversitatem nimiam* è quella di F. DAL PINO, *L'evoluzione dell'idea di mendicizia nel Duecento*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*, LIEF, Vicenza 1985, pp. 11-

36. Ancora utile per la conoscenza dei Saccati è G. GIACOMOZZI, *L'ordine della penitenza di Gesù Cristo. Contributo alla storia della spiritualità del secolo XIII*, Edizioni Studi Storici OSM, Roma 1962. Un suggestivo panorama riguardante gli Ordini Mendicanti fino al secondo concilio lionese si trova in G. DE SANDRE GASPARINI, *Le religiones novae nel Duecento. I Mendicanti*, in *I Servi di Santa Maria tra intuizione carismatica e istituzionalizzazione (1245-1431)*, in “Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria”, 59, 2009, pp. 7-32. Sul fenomeno dell’Osservanza negli Ordini Mendicanti si è soffermato a più riprese ELM, *Alla sequela di Francesco d’Assisi*, cit., pp. 331-423. Da ultimo, si veda il volume *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, CISAM, Spoleto 2013.