



**HAL**  
open science

# Sine Glossa. Les Expositiones super Regulam des frères mineurs entre le 13e et le début du 16e siècle

Francesco Carta

► **To cite this version:**

Francesco Carta. Sine Glossa. Les Expositiones super Regulam des frères mineurs entre le 13e et le début du 16e siècle. Archéologie et Préhistoire. Université Clermont Auvergne [2017-2020]; Università degli studi Roma Tre. Dipartimento di Studi Umanistici, 2019. Français. NNT : 2019CLFAL004 . tel-03224059

**HAL Id: tel-03224059**

**<https://theses.hal.science/tel-03224059>**

Submitted on 11 May 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI  
DOTTORATO DI RICERCA IN  
«STORIA (POLITICA, SOCIETÀ, CULTURE,  
TERRITORIO)», XXXI CICLO

ÉCOLE DOCTORALE DES LETTRES,  
SCIENCE HUMAINES ET SOCIALES  
CENTRE D'HISTOIRE «ESPACES ET CUL-  
TURE» (CHEC)

TESI DI DOTTORATO IN STORIA MEDIEVALE (M/STO-01)  
THÈSE DE DOCTORAT D'HISTOIRE MÉDIÉVALE

Francesco Carta

*Sine Glossa*

Le *Expositiones super Regulam* dei frati Minori tra XIII e  
inizio XVI secolo

Tuteurs:  
Raimondo Michetti  
Ludovic Viallet

Membres de la jury:

Roberto Lambertini, président, Università degli studi di Macerata

Cécile Caby, Université Lumière Lyon 2

Ludovic Viallet, Université Clermont Auvergne

Raimondo Michetti, Università degli studi Roma tre

Soutenue publiquement le 12/04/2019

Année Académique 2017-2018



«La natura delle cose aromatiche è questa, che molto maggiormente peste che integre rendono odore: el grano della senape integro pare lieve cosa, ma trito infra' denti mordica il gusto più fortemente; e così la scriptura molte volte, quando è intesa la scorza di fuore sola, no ha sapore; la quale, se veramente nel vaso della sposizione sarà macinata, spanderà della sua suavitate l'odore che ha dentro»

(*Ottimo Commento alla Commedia*, a cura di G.B. BOCCARDO, M. CORRADO, V. CELOTTO, Roma, Salerno Editrice, 2018).



## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>11</b>
Le riflessioni sulla Regola come fonti per la storia istituzionale dell'Ordine Minoritico	2
Commenti, <i>Constitutiones</i> e Lettere papali sulla Regola: proposte storiografiche tra interpretazione e normatività	5
Delimitazione del <i>corpus</i> delle fonti della ricerca	8
Gli studi e le edizioni dei Commenti alla Regola	10
Un'ampia diacronia	13
La struttura della ricerca	13
<b>CAPITOLO PRIMO</b>	
<b>I TESTI: AUTORI E CONTESTI</b>	<b>17</b>
<b>Premessa: terminologia e categorizzazioni</b>	<b>18</b>
I. Definizione del vocabolario per l'analisi strutturale dei commenti	18
<b>Le prime <i>Expositiones</i> (XIII-XIV secolo): L'esegesi della Regola come strumento di costruzione e difesa di un'identità minoritica all'interno della <i>societas christiana</i></b>	<b>22</b>
I. L'osservanza <i>sine glossa</i> della Regola nel <i>Testamentum</i> di Francesco d'Assisi	22
II. <i>Exponere e interpretari</i> : uno spiraglio per commentare la Regola nella <i>Quo elongati</i> di Gregorio IX	25
III. L' <i>Expositio Quatuor Magistrorum</i> . I <i>magistri</i> si appropriano della riflessione sulla Regola	26
IV. La <i>Ordinem vestrum</i> e il <i>Memoriale in desiderio animae</i> : l'interpretazione della Regola negli anni Quaranta	32
V. L' <i>Elucidatio super Regulam</i> di Ugo di Digne e gli anni Cinquanta: un tentativo di ridefinizione interpretativa dopo il rifiuto della <i>Ordinem vestrum</i>	35
VI. L' <i>Expositio Regulae</i> di Davide d'Augusta: la piena accettazione di commentare la Regola in un contesto scolastico periferico	42
VII. Il <i>Tractatus pauperis</i> di Giovanni Pecham e l' <i>Expositio Regulae</i> dello Pseudo-Pecham: i maestri parigini difendono la legittimità della Regola nella <i>societas christiana</i>	46
a) Il <i>Tractatus Pauperis</i> di Giovanni Pecham	49
b) l' <i>Expositio Regulae</i> dello Pseudo-Pecham	52
VIII. La <i>Exiit qui seminat</i> di Niccolò III: una vittoria controversa della disputa all'università di Parigi	59
IX. L' <i>Expositio Regulae</i> di Giovanni del Galles: un Commento parigino fuori dalle dispute	61
X. L' <i>Expositio Regulae</i> di Pietro di Giovanni Olivi: verso un'interpretazione rigorista della Regola	65
XI. Ubertino da Casale, gli Spirituali e la <i>magna disceptatio</i> avignone: le questioni della Regola al concilio di Vienne	71
XII. La <i>Brevis Expositio Regulae</i> e il dibattito sui precetti della Regola	76
XIII. L' <i>Expositio Regulae</i> di Angelo Clareno: L'interpretazione spirituale della Regola ai margini dell'Ordine	85
XIV. Giovanni XXII, la riforma di Benedetto XII e l' <i>Expositio Regulae</i> del ms. Sankt Florian, <i>Stiftsbibliothek</i> , XI 148: nuove dinamiche di rapportarsi alla Regola minoritica e alla sua interpretazione	88
<b>Le <i>Expositiones</i> tra XIV e XV secolo: Le riflessioni dell'Osservanza sulla Regola tra ricerca dell'innovazione e uso della tradizione giuridico-interpretativa</b>	<b>93</b>
I. Il IX frutto de <i>De conformitate</i> di Bartolomeo da Pisa: compilazione e definizione di una tradizione di riflessione sulla Regola	93
II. L'osservanza della Regola «iuxta declarationes apostolicas»: la nascita dell'Osservanza nei privilegi papali tra XIV e XV secolo	103
III. Giovanni da Capestrano, Cristoforo da Varese, Alessandro Ariosto: la costruzione identitaria dell'Osservanza <i>more italico</i> tra appoggio papale e uso della tradizione di commento alla Regola nel XV secolo	105
a) La Dichiarazione della Regola di Giovanni da Capestrano	108
b) L' <i>Expositio Regulae</i> di Cristoforo da Varese	112
c) La <i>Serena conscientia</i> di Alessandro Ariosto	119

<b>Le <i>Expositiones</i> di inizio XVI secolo: Il superamento della tradizione giuridico-interpretativa e la specificità dei nuovi movimenti di riforma</b>	<b>122</b>
I. La <i>Lucerna fratrum Minorum</i> di Jaime de Alcalà: le <i>questiones</i> sulla Regola come strumento compilativo	124
II. Il <i>Dialogo della salute</i> di Giovanni Pili da Fano: la dirigenza Osservante contro i primi Cappuccini	126
III. L' <i>Expositio Regulae</i> di Agostino di Alfeld: l'apologia dell'evangelicità della Regola contro gli attacchi luterani	131
IV. L' <i>Expositione della Regula</i> di Bartolomeo da Brendola: il patrimonio di riflessione sulla Regola offerta a «li frati semplici»	133
V. L' <i>Amore Evangelico</i> : osservanza “mistica” della Regola ed elitarismo nelle riforme interne all'Osservanza italiana	137
VI. Il <i>Dialogo emendato</i> di Giovanni Pili da Fano: una rivoluzione cappuccina nella pratica di <i>exponere</i> la Regola?	142
<b>CAPITOLO SECONDO</b>	
<b>LA RECEZIONE: LE INDICAZIONI DELLA TRADIZIONE MANOSCRITTA</b>	<b>145</b>
<b>Premessa</b>	<b>146</b>
<b>I codici: supporto e struttura</b>	<b>147</b>
I Elementi d'analisi di codicologia quantitativa	147
a) La Periodizzazione	156
b) Taglia	158
c) Fattura	160
d) Decorazione, mise en page e scritte	161
e) Le tipologie dei manoscritti	162
II. I contenuti dei manoscritti: l'autocomprensione dello strumento di <i>Expositio</i> della Regola	163
<b>La circolazione dei manoscritti</b>	<b>169</b>
I. Ambiente e provenienza dei manoscritti: un fenomeno solo interno all'Ordine dei Minori?	169
II. I codici delle singole <i>Expositiones</i> : alcune note su tradizioni manoscritte particolari	173
III. I <i>Marginalia</i> dei manoscritti: Un tentativo di studiare la ricezione “concreta” delle <i>Expositiones</i>	175
<b>La tradizione diretta in rapporto a quella indiretta: alcune considerazioni</b>	<b>178</b>
<b>CAPITOLO TERZO</b>	
<b>I CONTENUTI: TRE METODOLOGIE D'ANALISI</b>	<b>181</b>
<b>Premessa</b>	<b>182</b>
<b>Le missioni <i>inter saracenos et alios infideles</i></b>	<b>183</b>
I. Considerazioni preliminari	183
a) La storiografia sul tema	183
b) L'importanza dei Commenti alla Regola per lo studio delle missioni minoritiche	185
II. La Regola non bollata e la Regola bollata: Le missioni come elemento centrale nella prima normativa dell'Ordine	185
III. Dal <i>Testamentum</i> di Francesco all' <i>Expositio Quatuor magistrorum</i> : l'aprobabilità del XII capitolo della Regola	187
a) Il <i>Testamentum</i> di Francesco: contro i privilegi «per la persecuzione dei corpi»	187
b) Dalla Quo elongati ai Quattro Maestri: l'assenza del tema sulle missioni	189
IV. Il fermento creativo del “primo secolo di storia francescana” nell'esegesi del XII capitolo della Regola	190
a) Ugo di Digne: l'elaborazione di una strategia missionaria	190
b) Davide d'Augusta: indicazioni per le missioni in Germania	192
c) Giovanni Pecham: nel mezzo della disputa parigina	193
d) Pseudo-Bonaventura: oltremare per il martirio	194
e) Giovanni del Galles: contro la peregrinatio dei frati	197
f) Pietro di Giovanni Olivi: i Minori protagonisti della sesta età della Chiesa	198
g) La <i>Brevis Expositio Regulae</i> : precetti e consigli del XII capitolo	201
h) Angelo Clareno: la missione dei nuovi eletti fuori dall'Ordine dei Frati Minori	202
V. Le compilazioni e l'esegesi sulle missioni tra XIV e inizio XVI secolo	205
a) Il Commento di Sankt Florian: Olivi e la novità dell'agiografia come commento al XII capitolo	205
b) Bartolomeo da Pisa: “impressione” e “trasmissione” di Cristo agli infedeli	206
c) Giovanni da Capestrano: le missioni uniformate (quasi completamente) sulla <i>Brevis Expositio</i>	206
d) Cristoforo da Varese: l'esegesi osservante del XII capitolo proposta a frati di frontiera	207
e) Alessandro Ariosto: la condivisione della prospettiva del De conformitate di Bartolomeo da Pisa	212
f) Jaime de Alcalà: l'uniformarsi sul commento di Ugo di Digne e dello Pseudo-Pecham	212
g) Giovanni Pili da Fano: l'assenza del commento al XII capitolo in chiave anticappuccina	213
h) Agostino di Alfeld: il potere salvifico della Regola in prospettiva missionaria	213
i) Bartolomeo da Brendola: l'attualizzazione della tradizionale esegesi sul XII capitolo della Regola	214

j) L'Amore evangelico: una prospettiva "individualistica" delle missioni inter infideles	215
k) Giovanni da Fano, l'inserimento del XII capitolo nel Dialogo emendato	216
VI. Conclusioni	216
<b>I precetti e consigli della Regola</b>	<b>220</b>
I. Considerazioni preliminari	220
II. Consigli e precetti evangelici in Francesco d'Assisi e nella <i>Quo elongati</i>	221
III. Dai consigli e precetti evangelici ai precetti e consigli della Regola	222
a) L'Expositio Quatuor Magistrorum	222
b) L' Elucidatio super Regulam di Ugo di Digne	223
IV. Primi tentativi di impostazione della tematica nella seconda metà del XIII secolo	225
a) L'Expositio Regulae di Davide d'Augusta	225
b) Il Tractatus pauperis di Pecham	226
c) L'Expositio super Regulam dello Pseudo-Pecham	226
e) La Exiit qui seminat di Niccolò III	227
d) L'Expositio Regulae di Giovanni del Galles	228
f) L'Expositio super Regulam di Pietro di Giovanni Olivi	229
V. I precetti e consigli al centro del dibattito alla corte di Clemente V	230
a) Il Rotulus iste e il De tribus sceleribus di Ubertino da Casale	230
b) La Brevis Expositio Regulae	232
c) La Exivi de paradiso di Clemente V e il Tractatus de Preceptis di Gonsalvo di Balboa	233
d) L'Expositio super Regulam di Angelo Clareno	235
VI. precetti nelle <i>Expositiones</i> compilative trecentesche	235
a) L'Expositio anonima di Sankt-Florian	235
b) Il De conformitate di Bartolomeo da Pisa	236
VII. Lo straordinario sviluppo degli elenchi dei precetti della Regola nel XV e inizio XVI secolo	236
a) Le Expositiones super Regulam e i Trattati dell'Osservanza: Capestrano, Niccolò da Osimo, Cristoforo da Varese, Alessandro Ariosto	236
b) Due altri Trattati sui precetti della Regola	239
c) La Lucerna fratrum Minorum di Jaime de Alcalà	240
d) Il Dialogo di Giovanni Pili da Fano	241
e) La Expositione dela Regula di Bartolomeo da Brendola	241
VIII. Il Rigorismo evangelico all'inizio del XVI secolo: precetti e consigli in discussione	242
a) L'Expositio super Regulam di Agostino di Alfeld	242
b) L'Amore evangelico	243
c) Il Dialogo emendato di Giovanni Pili da Fano	243
IX. Conclusioni	244
<b>L'importanza della povertà nelle riflessioni degli autori</b>	<b>247</b>
I. Considerazioni preliminari	247
II. Povertà e perfezione evangelica nelle <i>Expositiones</i> del "primo secolo di storia francescana": un nesso indissolubile	249
a) I Quatuor Magistrorum	249
b) Ugo di Digne	250
d) Davide di Augsburg	251
c) John Pecham	252
e) Lo Pseudo-Pecham	253
f) Giovanni del Galles	254
g) Pietro di Giovanni Olivi	255
h) Angelo Clareno	256
III. L'importanza della povertà nelle opere compilative del XIV e inizio XVI secolo	257
IV. Povertà e osservanza integrale del Vangelo nell' <i>Amore evangelico</i> e nell' <i>Expositio Regulae</i> di Agostino di Alfeld	260
V. Conclusioni	261
<b>CONCLUSIONI</b>	<b>263</b>
<b>Differenze e tratti comuni delle <i>Expositiones super Regulam</i></b>	<b>264</b>
<b>Le <i>Expositiones</i> nella lunga diacronia: Una proposta di periodizzazione</b>	<b>268</b>
I. Il «dinamismo creativo» del primo secolo di storia francescana	268
II. La creazione di una tradizione di commento alla Regola tra XIV e XV secolo	270
III. Fermenti e novità del XVI secolo	271
<b>Alcune considerazioni generali</b>	<b>272</b>
I. Il ruolo di Francesco e delle sue <i>vitae</i> nei Commenti	272



***APPENDICE***

***TABELLA DI RAFFRONTO TRA LA DECHIARAZIONE DELLA REGULA DI  
GIOVANNI DA CAPESTRANO E LA BREVIS EXPOSITIO REGULAE*** 277

***FONTI E BIBLIOGRAFIA***

***313***

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

AIA: Archivo Ibero-Americano

AF: Analecta Franciscana (Grottaferrata, Quaracchi)

ALKG: Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters

BF: Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolas ac Diplomata continens tribus Ordinibus S.P.N. Francisci concessa, vol. I-V, 1898

DBI: Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Treccani, 1960-2017 (Ultimo volume, XL)

FF: Fontes Franciscani, a cura di E. Minestò e S. Brufani (Testi, 2), Assisi, 1995

FNF: Fonti Normative Francescane, Assisi, EFR, 2017

FC: I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, I, a cura di C. Cargnoni, Perugia, Frate Indovino, 1988

IF: Italia Franciscana. Rivista di Storia, Scienze, Lettere ed Arti



## INTRODUZIONE



1226, Assisi. Francesco d'Assisi è malato, afflitto da un male incurabile agli occhi. È circondato dai suoi compagni. Decide di scrivere, più probabilmente di dettare, il suo testamento.

Quello di Francesco non è un testamento qualsiasi, ma l'ultima volontà di un penitente assisano intorno al quale si era riunita una *fraternitas* che nel giro di vent'anni era diventata un Ordine religioso numeroso e diffuso in gran parte d'Europa.

«E a tutti i miei fratelli, chierici e laici, comando fermamente, per obbedienza, che non inseriscano spiegazioni [*glossas*] nella Regola né in queste parole dicendo: “Così devono essere intese” [*Ita volunt intelligi*]; ma come il Signore ha dato a me di dire e di scrivere con semplicità e purezza la Regola e queste parole, così voi con semplicità e purezza, senza commento [*sine glossa*], cercate di comprenderle [*intelligatis*], e con santa operazione osservatele sino alla fine»<sup>1</sup>.

Francesco d'Assisi proibisce ai frati di inserire delle glosse nella Regola e nel *Testamentum* affermando con forza il suo legame speciale che lo lega al Signore. È lui che gli donò la capacità di scrivere quelle parole in modo semplice e puro e nella stessa maniera, cioè senza glossa, Francesco afferma che bisogna capirle e osservarle.

1512, Parigi. Viene data alle stampe per iniziativa del frate minore colettano Bonifacio da Ceva un'opera chiamata *Firmamenta Trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci*<sup>2</sup>. Si tratta di una raccolta di moltissimi testi riguardanti l'Ordine minoritico nella sua interezza attraverso cui Bonifacio da Ceva fa emergere la sua idea di riforma «in uno spirito di ferma opposizione alla formula dei vicari generali e provinciali introdotti nell'Ordine dopo il concilio di Costanza»<sup>3</sup>. I *Firmamenta* erano, infatti, un testo importante all'interno della politica di Egidio Delfini – di cui Bonifacio era il primo collaboratore – per unificare tutto l'Ordine riorganizzandolo attraverso le idee dei colettani, il gruppo di frati riformati che vivevano una vita ispirata al carisma della clarissa riformatrice Colette de Corbie sotto l'obbedienza dei ministri dell'Ordine e non sotto il regime vicariale osservante. La raccolta si poneva, inoltre, sulla scia di altre opere dello stesso genere date alle stampe a Brescia nel 1502, a Salamanca nel 1506, a Rouen nel 1509 e ancora a Salamanca nel 1511, prodotte dai frati osservanti cismontani (Brescia 1502) e ultramontani (Salamanca 1506, 1511, Rouen 1509) che condividevano più o meno la stessa organizzazione dei testi che Bonifacio, tuttavia, struttura in maniera più precisa<sup>4</sup>.

Le prime quattro parti dei *Firmamenta* raccolgono testi riguardanti il primo ordine, quello dei frati Minori, mentre la quinta parte documenti del secondo, l'Ordine delle clarisse, e del terzo, il Terzo Ordine francescano. Se ci si limita all'analisi del primo ordine si può constatare che nelle prime tre parti sono stati collazionati alcuni scritti di Francesco e qualche passo agiografico sulla sua vita seguiti da un *Memoriale* dell'Ordine fino al 1512, dai privilegi conferiti dai papi e, infine, dagli statuti scritti da Bonifacio da Ceva e promulgati da Giulio II. Nella quarta

---

<sup>1</sup> «Et omnibus fratribus meis clericis et laicis precipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glossas in regula neque in istis verbis dicendo: “Ita volunt intelligi”; sed sicut dedit michi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere Regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glossa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque in finem» (FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, ed. critica e traduzione italiana a fronte a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferata, Frati Editori di Quaracchi, 2009, pp. 402, 403).

<sup>2</sup> *Firmamenta Trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci*, Parigi, 1512 [Da ora in poi *Firmamenta*]

<sup>3</sup> 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, nello specifico p. 260.

<sup>4</sup> Per una presentazione di queste opere faccio riferimento a Jean-Xavier Lalo (vedi nota precedente). Gli indici, strumenti indispensabili per orientarsi all'interno dei contenuti di questi testi, sono stati pubblicati nel volume successivo di *Archivum Franciscanum Historicum*: LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502–1535). Description et analyse*, in *AFH* 74 (1981), pp. 146-230.

parte sono contenute «antiqua declarationes Summorum pontificum et expositiones doctorum super Regulam et statum Fratrum Minorum»<sup>5</sup>.

Nel contesto della raccolta la finalità di questi testi è esplicita: dimostrare che gli statuti bonifaciani, nucleo della riforma promossa dal frate colettano riportati nel paragrafo precedente, non contraddicono le riflessioni dei pontefici e dei dottori dell'Ordine sulla Regola<sup>6</sup>. In questa sezione Bonifacio trascrive quaranta testi di diversa tipologia appartenenti alla tradizione dell'Ordine risalente già alla metà del XIII: lettere papali, *expositiones*, *declarationes*, costituzioni, trattati, lettere, *questiones* che in vario modo avevano a che fare con la Regola dei frati Minori<sup>7</sup>.

Con tutta evidenza i *Firmamenta* parigini testimoniano che in trecento anni era nata un'enorme quantità di testi che, in modi diversi, sembravano proprio spiegare o interpretare la Regola, riflettere su temi normati in qualche suo capitolo o aggiungere semplicemente delle norme. Le domande sorgono spontanee: che fine aveva fatto l'indicazione di seguire *simpliciter et sine glossa* la Regola? Quali eventi avevano fatto sì che si potessero produrre questi testi nonostante il divieto esplicito di Francesco?

## LE RIFLESSIONI SULLA REGOLA COME FONTI PER LA STORIA ISTITUZIONALE DELL'ORDINE MINORITICO

Questo lavoro prende in considerazione una tipologia di testi precisa all'interno di questo *corpus*, i Commenti alla Regola, tentando di indagare chi sono gli autori, quali furono le loro finalità, a quale pubblico si rivolsero e chi furono coloro che successivamente li lessero e a volte li copiarono. Solo una volta reperite queste informazioni potranno essere poi valorizzati come fonti utili per ricostruire alcuni aspetti della storia dell'Ordine dei Minori attinenti, in particolare, alla storia sociale e culturale tardomedievale.

---

<sup>5</sup> *Firmamenta*, f. 1r.

<sup>6</sup> Per questo nel Prologo dice che avrebbe riportato solo alcune parti di testi che secondo lui non si ponevano sulla scia della sua riforma e che invece si trovano in altre raccolte: «scritti e *declarationes*» di Ubertino da Casale; il *Liber minoricarum* di Bartolomeo da Sassoferrato; «le 4 costituzioni di Giovanni XXII contro la povertà di Cristo e degli apostoli e dei frati Minori»; La *Serena Conscentia* di Alessandro Ariosto (*Firmamenta*, f. 2r).

<sup>7</sup> Si possono leggere lettere papali a commento alla Regola – la *Quo elongati* di Gregorio IX, la *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV, la *Voluntarie paupertati* di Gregorio X, la *Exiit qui seminavit* di Niccolò III, la *Exivi de paradiso* di Clemente V, la *Quorundam exigit* di Giovanni XXII –; le *Constitutiones* di Martino V del 1430; *Expositiones super Regulam* – Quattro Maestri, Ugo di Digne, una «*edita a quibusdam patribus ordinis*»; *Declarationes super Regulam* – dello Pseudo-Bonaventura, di Bartolomeo da Pisa, di John Pecham –; Lettere – un'Epistola di san Bernardino corrispondente alla *Declaratio super Regulam* di Niccolò da Osimo, la *De tribus questionibus ad magistrum innominatum* di Bonaventura da Bagnoregio, l'*Epistola defensoria Gulielmi Ockham de papertate Christi et Fratrum Minorum contra errores Iohannis XXII et constitutiones erroneas ipsius* corrispondente alla lettera *Veritatem sapientis animus*, l'*Epistola bernardiniana Volens michi commissorum saluti* chiamata qui *Determinationes quorundam dubiorum a sancto Bernardino super Regulam*, la lettera del capitolo di Perugia che difendeva la povertà di Cristo e degli apostoli contro i pronunciamenti di Giovanni XXII –; Trattati – di Gonsalvo di Balboa *de preceptis Regule*, il *Tractatus de paupertate et usu paupere a Domini Petro Aureolo*; il *Tractatus super dispensationem fratrum Minorum a magistro Iobanne Perrino con l'Additio defensoria* –; *Declarationes* – di san Bernardino *de qualitate et perfectione obedientie evangelice Fratrum Minorum* e quella *per modum dialogi de evangelica obedientia* –; *Questiones* – *Quare sanctus Franciscus timebat inordinatum studium*; le *Determinationes super Regulam* di Bonaventura –; le *Recollectiones quedam de obedientia Fratrum Minorum*; la *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius*; il *Septem effectus vere paupertatis evangelice*, il *De studiis et studentium premonitis*, il *De paupertate evangelica Regule Fratrum Minorum*, il *Defensorium regularis vite contra deviantes pretextu perfectionis observantie* con in aggiunta le *Additiones*; i *Casus proprietatis secundum sanctum Bernardinum*; l'*Approbatio et autenticatio super ordinationibus, constitutionibus et declarationibus* delle costituzioni di Martino V del 1430; una parte sui procuratori tratti dalla *Serena conscentia* di Alessandro Ariosto, dal commento alla Regola di Pietro di Giovanni Olivi e dal *Liber minoricarum* di Bartolo da Sassoferrato (LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502–1535). Description et analyse*, in *AFH* 73 (1980), pp. 562-565).

L'idea iniziale della ricerca era quella di analizzare interamente tutti i testi che a vario titolo elaborano un discorso intorno alla Regola. In generale queste opere non sono mai state oggetto di uno studio specifico benché siano state sempre considerate per impostare un discorso di storia istituzionale dell'Ordine. Ne è un esempio *Nel nome di san Francesco* di Grado Merlo, punto di riferimento per qualsiasi studio sull'Ordine dei frati Minori. Si tratta di un affresco di storia della compagine minoritica che non solo ne delinea le vicende istituzionali dal punto di vista giuridico ma la contestualizza sempre all'interno della storia culturale e sociale del tardo Medioevo mettendo al centro le dinamiche tra Francesco, il francescanesimo, la minorità e il minoritismo. L'opera si pone a coronamento non solo delle ricerche personali dello storico milanese ma anche di un'intera stagione storiografica lunga trent'anni, che va dalla fine degli anni Sessanta fino ai primi anni Duemila, e che si è sviluppata intorno ai lavori della *Società internazionale di studi francescani* (SISF)<sup>8</sup>. Al centro del processo di costruzione istituzionale viene posta da Grado Merlo la formazione di un'autocoscienza minoritica, di un'identità specifica, cioè, dei frati in quanto Minori che si rapportano con i vari elementi della *societas christiana* confrontandosi continuamente con il "modello san Francesco". La fedeltà a Francesco d'Assisi che da semplice uomo divenne santo e da santo a modello è in effetti una delle chiavi interpretative proposte per seguire le vicende dei Minori<sup>9</sup>. Tutte le trasformazioni dell'Ordine si giocarono su questa fedeltà con cui i frati si dovettero misurare ogni qualvolta introdussero qualche novità per adattarsi alle trasformazioni del presente. Si trattava di un modello che poteva essere cambiato e plasmato per aderire a quelle novità attraverso, da una parte, un lavoro di ricostruzione bio-agiografica della sua vita e dall'altra l'osservanza della sua Regola di cui prestissimo se ne ritenne l'autore. In questa cornice teorica i testi che riflettevano in vario modo sulla Regola si ponevano, insieme ai racconti agiografici, all'interno di questa continua creazione e rinnovamento di un modello di santo a cui restare fedeli. Proprio sull'interpretazione dell'eredità di Francesco sarebbero nati, inoltre, molteplici scontri tra vari gruppi all'interno dell'Ordine che sarebbero stati, in più di un'occasione, all'origine di nuovi processi istituzionali.

Nella storia dell'Ordine proposta da Merlo molti sono i richiami alle riflessioni di Ovidio Capitani che contribuirono a rinnovare gli studi sull'Ordine dei frati Minori. Nelle *Ipotesi sociali del francescanesimo medievale* Capitani poneva le basi teoriche per indagare le proposte dei frati verso una riforma della società<sup>10</sup>. Venivano valorizzati a questo fine gli aspetti teologici, ecclesiologici, soteriologici ed economici delle riflessioni dei dotti dell'Ordine creando i presupposti per lo sviluppo di ulteriori studi che si sarebbero potuti concentrare sui vari ambiti della proposta di riforma. Questo progetto storiografico – come prospettato da Capitani stesso – fu declinato principalmente in un'analisi delle riflessioni sulla povertà su cui i testi che riflettevano sull'Osservanza della Regola potevano essere utilizzati come fonti primarie. Il primo a occuparsene fu Giacomo Todeschini che ha focalizzato l'attenzione sulle prassi e sui linguaggi economici elaborati dai Minori – posti paradossalmente in posizione privilegiata rispetto agli altri Ordini perché aspirano a vivere un'*altissima paupertas* – e ha individuato in quella

---

<sup>8</sup> G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici francescane, 2012. Tra le opere dell'autore si vedano ID., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, 1991; ID., *Intorno a frate Francesco: quattro studi*, Milano, Biblioteca francescana, 1993; ID., *Intorno a francescanesimo e minoritismo. Cinque studi e un'appendice*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010; ID., *Frate Francesco*, Bologna, Il Mulino, 2017<sup>2</sup>. Sulla storiografia della *Società internazionale di studi francescani* si veda *Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013)*, Atti dell'Incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola OFMCap (Assisi, 11-12 luglio 2014), Spoleto, CISAM, 2016.

<sup>9</sup> Questo aspetto dell'opera di Merlo è stato colto precisamente da R. MICETTI, *Recensione a G.G. MERLO, Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, 2003, in *Franciscana* 6 (2004), pp. 309-317 da cui prendo spunto per questa riflessione.

<sup>10</sup> O. CAPITANI, *Ipotesi sociali del francescanesimo medievale. Orientamenti e considerazioni*, in *San Francesco*, Giornata lineca indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita, Roma, 1985, pp. 39-57, ristampato in ID., *Figure e motivi del francescanesimo medievale*, Bologna, 2000, pp. 11-30.



trattatistica prodotta dai frati fenomeni di «vocabolarizzazione» e «risemantizzazione» del linguaggio economico proposto poi alla *societas christianas* al fine di inquadrare un nuovo ceto, quello dei mercanti, all'interno di un ripensato quadro sociale e di un'ecclesiologia inglobante<sup>11</sup>. Attraverso il magistero di Carlo Dolcini, anche Roberto Lambertini e Andrea Tabarroni hanno continuato ad alimentare il filone storiografico sulla povertà minoritica. Nel loro *Dopo Francesco: L'eredità difficile* valorizzarono una chiave di lettura della storia dei frati Minori che metteva al centro del processo di istituzionalizzazione dell'Ordine le dinamiche del confronto dei frati con Francesco e la sua eredità<sup>12</sup>. I due studiosi, in particolare, si concentrarono su due momenti fondamentali nella storia dell'Ordine minoritico che approfondirono in studi successivi: il conflitto con i maestri secolari all'università di Parigi nel primo quarto del XIII secolo e la disputa alla corte avignonese di Clemente V all'inizio del secolo successivo<sup>13</sup>. Dalle loro ricerche emerge con forza che l'Ordine, sollecitato dall'esterno, avviò in quegli anni un processo di elaborazione della povertà direttamente collegato all'identificazione del loro ruolo nella compagine ecclesiale e nella *historia salutis*. All'interno di questa corrente storiografica, infine, si può annoverare anche Paolo Evangelisti che ha spostato l'attenzione storiografia dalla povertà alle dinamiche di costruzione di un discorso politico francescano concentrandosi nell'indagine del rapporto tra i frati Minori e i governi secolari considerato funzionale – come nel caso dei trattati sulla *Reconquista* della Terra santa – alla creazione di modelli statali utili a prefigurare il Regno celeste<sup>14</sup>.

Anche la scuola di Gert Melville, concentrata su un discorso sempre impostato in prospettiva comparata, ha valorizzato un approccio istituzionale alla storia dei frati Minori che valorizza le fonti sulla Regola<sup>15</sup>. La domanda centrale è «come, in considerazione dei costanti rivolgimenti della storia, gli ordinamenti sociali possano mantenersi generalmente stabili»<sup>16</sup>. Si promuove, dunque, uno studio delle “forme istituzionali”, considerabili non solo come questioni di storia dell'organizzazione e del diritto proprio della comunità – campo privilegiato della storia istituzionale classica – ma anche come «gli sviluppi delle idee trainanti, dei sistemi di valori e di norme e le funzioni sociali degli Ordini religiosi»<sup>17</sup>. Queste forme istituzionali sono ciò che in generale conferisce una determinata “qualità istituzionale” alle strutture sociali che Melville chiama “istituzionalità”:

«il y a “institutionalité” là où l'on peut constater l'efficacité réelle du travail de mise en ordre que représente la référence, par l'intermédiaire de la représentation symbolique des principes de mise en ordre (par exemple les “idée directrices”) et de leurs exigences de validité, à un univers de sens et des valeurs à fondement culturel devant être valables en toute

---

<sup>11</sup> G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994; ID., *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>12</sup> R. LAMBERTINI, A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Gruppo Abele, 1989.

<sup>13</sup> R. LAMBERTINI, *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000; LAMBERTINI, TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, cit.; A. TABARRONI, *Paupertas Christi et Apostolorum: l'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.

<sup>14</sup> P. EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno Stato*, Padova, Editrici Francescane, 2006.

<sup>15</sup> La scuola fa capo alla Technische Universität di Dresda e in particolare al “Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte” (FOVOG) diretto proprio da Melville.

<sup>16</sup> G. MELVILLE, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in *Benedictina* 48 (2001), fasc. 2, pp. 371-394, nello specifico p. 371.

<sup>17</sup> G. MELVILLE, *Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodidi ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievae alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 35-52.

situation, une référence qui est ainsi à même de conférer aux processus de déroulement de l'action et de la communication sociales une continuité et une répétitivité uniformes»<sup>18</sup>.

Ciò che è importante sottolineare è l'intuizione che per studiare questo processo di acquisizione di "istituzionalità" si possono considerare anche fonti relative alla sfera dell'agire pratico come quelle attinenti alla comunicazione pratica di governo degli Ordini, alla ritualità e all'educazione scolastica. Il punto è che in tali fonti vengono riflesse, dal momento che sono state interiorizzate, e allo stesso tempo riprodotte, le strutture normative oggettivate nei testi più propriamente giuridici<sup>19</sup>. Esse, infatti, si inseriscono in un processo di progressiva costruzione di un universo di senso e di valori condiviso che è naturalmente uno dei presupposti della costruzione di strutture istituzionali da parte di una comunità. All'interno di una siffatta indagine istituzionale, la Regola e i testi che si sviluppano intorno ad essa assumono un'importanza centrale e anche i Commenti alla Regola possono trovare un loro particolare spazio<sup>20</sup>.

## COMMENTI, *CONSTITUTIONES* E LETTERE PAPALI SULLA REGOLA: PROPOSTE STORIOGRAFICHE TRA INTERPRETAZIONE E NORMATIVITÀ

I testi che ruotano intorno alla Regola della miscellanea parigina del 1502 sono stati posti al centro, dunque, della ricostruzione della storia dell'Ordine da un punto di vista istituzionale. All'interno di questa raccolta alcune tipologie testuali sono state isolate e analizzate dalla storiografia. La proposta più comune è quella di isolarne tre – i Commenti alla Regola, le *Constitutiones* dei capitoli generali e le lettere papali sulla Regola – e considerarle come un *corpus* dotato di normatività. Due studi in particolare hanno utilizzato questi testi al fine di analizzare un tema specifico. Maria Teresa Dolso, nell'indagare la questione del reclutamento dei frati e dell'ingresso nell'Ordine, ha diviso la sua trattazione in base alla tipologia testuale. La prima parte tratta de «la normativa sull'ingresso» e ha come fonti: la Regola, le lettere papali sulla Regola, le Costituzioni e i Commenti alla Regola del «primo secolo di storia francescana»<sup>21</sup>. Anche Jacques Dalarun, per delineare l'evoluzione delle forme di governo dell'Ordine

---

<sup>18</sup> G. MELVILLE, *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), J.-C. SCHMITT, O.G. OEXLER (dir.), Paris 2002.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 245-247. Sulla comunicazione: *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, ed. a cura di C. ANDENNA, K. HERBERS, G. MELVILLE, II volumi (I: *Zentralität: Papsttum und Orde nim Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*; II: *Netzwerke: Klöster und Orde nim Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012-2013. Sul sistema formativo e nello specifico sulle scuole per i novizi: M. BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin, Lit Verlag, 2008 (Vita regularis, 38).

<sup>20</sup> È sviluppando questa intuizione che è nato all'interno del progetto "Monasteries in the High Middle Ages as engines of innovation for European forms of life" promosso dal FOVOG di Dresda, l'idea non solo di concentrarsi su singoli Commenti alla Regola – com'è stato il caso dell'edizione dei *Sermones super Regulam Benedicti*, curata da Jörg Sonntag – ma anche di creare un "compendium" dei Commenti alla Regola degli Ordini religiosi nel Medioevo disponibile online. L'iniziativa è stata annunciata nel 2015 dallo stesso Sonntag: J. SONNTAG, *Les commentaires des règles monastiques et religieuses médiévales. Nouvelles propositions autour du commentaire de la règle de Pontigny*, in *Revue Mabillon*, n.s. 26 (t. 87), 2015, pp. 276-282. Nella prospettiva comparata propria della scuola di Dresda, inoltre, si sono promossi due convegni in cui venivano analizzate le fonti normative degli Ordini religiosi in prospettiva comparata: *Regulae Constitutiones Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Atti del I e 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 (LIT-Verlag), 2005, (Vita regularis, 25).

<sup>21</sup> M.T. DOLSO, *Et sint minores. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati nel primo secolo francescano*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2001. Si muta l'espressione "primo secolo di storia francescana" dal noto: AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997.

minoritico fino al 1260, ha utilizzato esplicitamente accanto ad altre fonti anche lettere pontificie sulla Regola, *Constitutiones* dei Capitoli generali e Commenti alla Regola definendoli come «testi normativi»<sup>22</sup>. L'idea che queste tre tipologie testuali formassero un *corpus* normativo ben definito ha raggiunto una sua formalizzazione nel volume che raccoglie le «Fonti normative francescane» curato da Roberto Lambertini<sup>23</sup>. La novità di quest'operazione è duplice e consiste nel rendere disponibile ad un ampio pubblico questi testi in traduzione e di renderli fruibili attraverso brevi introduzioni critiche. Nel far questo da un lato si dava risposta ad un interesse storiografico crescente intorno a questi testi e dall'altro, inserendoli come terzo elemento di una serie di traduzioni di fonti che ruotavano intorno a Francesco e all'Ordine dei Minori, costituito dalle *Fonti francescane* e dalle *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, si cercava di promuoverne certamente nuovi studi<sup>24</sup>.

Parallelamente a questa sistematizzazione normativa quelle stesse fonti sono state anche considerate semplicemente come testi accomunati dal solo fatto di porsi come interpretazioni della Regola. È lo stesso Dalarun che, in occasione del convegno *Commenter au Moyen Âge*, tenutosi a l'*Institut catholique* di Parigi l'8 e il 9 dicembre 2014, ha delineato un *corpus* non più di tre ma di quattro tipologie di testi accomunati dal solo fatto di essere glosse alla Regola<sup>25</sup>. Secondo Dalarun

«les gloses de la Règle, accessoirement du Testament, prolifèrent sous quatre formes: les bulles pontificales qui vinrent élucider la Règle [...]; les constitutions adoptées en chapitre [...]; les commentaires de la Règle [...]; enfin les récits sur la vie de François ou ses dits rapportés se donnant explicitement pour but d'élucider l'intention de la Règle»<sup>26</sup>.

Fra questi ultimi Dalarun cita le «gloses narratives» poste di solito sotto il nome di frate Leone e in particolare l'*Intentio Regulae*<sup>27</sup>. Nei suoi studi sul *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano, inoltre, metteva in luce, con risultati condivisi anche da Daniele Solvi, che un nucleo di capitoli veniva strutturato dall'agiografo come un Commento alla Regola<sup>28</sup>.

Si potrebbe affermare che le due impostazioni d'analisi storiografica in fin dei conti non mutino di tanto: parlare di un *corpus* normativo non è altro che esplicitare una caratteristica di questi testi che Dalarun in quel preciso momento non è interessato a cogliere e non utilizza. Tuttavia, l'attribuzione di un carattere normativo significa conferirgli una caratteristica importante. Se per Lambertini la normatività delle *Constitutiones* non necessitava di essere motivata in quanto era un attributo intrinseco alla loro stessa definizione come insieme di nuove norme che si andavano ad affiancare a quelle della Regola, la normatività delle lettere papali richiedeva una giustificazione che veniva prontamente fornita: queste lettere sono normative «in ragione del ruolo di chi le formula»<sup>29</sup>. La normatività dei Commenti, invece, non riceveva alcun approfondimento.

---

<sup>22</sup> J. DALARUN, *Il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei frati Minori*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1999.

<sup>23</sup> *Fonti Normative Francescane*, a cura di R. LAMBERTINI, Padova, Editrici Francescane, 2017 [Da ora in poi FNF].

<sup>24</sup> *Fonti Francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2011<sup>3</sup>; *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, a cura di M.T. DOLSO, Padova, Editrici Francescane, 2014. Il quarto elemento della serie è costituito dai due volumi delle Fonti liturgiche in latino e in italiano: *Franciscus liturgicus*, a cura di F. SEDDA, Padova, Editrici Francescane, 2015 e *Fonti liturgiche francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2015.

<sup>25</sup> Questo intervento è stato pubblicato in J. DALARUN, *François d'Assise en questions*, Paris, CNRS éditions, 2016, pp. 29-38.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>28</sup> J. DALARUN, *Introduction*, in Thomas de Celano, *Les vies de saint François d'Assise*, Paris, 2009, p. 60; D. SOLVI, *La Regula et vita dei Frati Minori nella agiografia*, in Atti del XXXVII Convegno internazionale (Assisi, 8-10 ottobre 2009), Spoleto, 2010, pp. 117-152.

<sup>29</sup> R. LAMBERTINI, *Introduzione generale*, in FNF, pp. 11-33, nello specifico p. 15.

In effetti sui Commenti il discorso sembra ancora aperto. Prima che gli fosse conferito un attributo di normatività, infatti, la storiografia li aveva sempre definiti come testi attinenti all'ambito dell'interpretazione della norma, distinguendoli nettamente dagli altri testi sulla Regola: lettere papali e *Constitutiones*. Nel 1961 Fidel Elizondo aveva definito questi testi come *interpretationes* «non publicae [come nel caso delle lettere papali che commentano la Regola], sed privatae seu doctrinales»<sup>30</sup> aggiungendo che “la forza” dell'interpretazione non deriva in sé dal legislatore ma dagli autori, dagli argomenti trattati e da come lo si è fatto<sup>31</sup>. Anche Andrea Tabarroni nel saggio *La Regola francescana tra autenticità ed autenticazione* non attribuisce un carattere di normatività alle lettere pontificie e ai Commenti alla Regola ma li considera entrambi come attinenti alla sfera interpretativa: le prime sono l'interpretazione autentica della norma, il prodotto, cioè, di un'*auctoritas* considerata tale dai frati, mentre i Commenti sono, invece, privi di questa autorità<sup>32</sup>. Sulla scorta di Elizondo Pietro Maranesi nel suo *Nescientes litteras* – a cui va attribuita il merito di aver concentrato per la prima volta l'attenzione in maniera specifica su questi testi per analizzare il tema dello studio – distingueva i Commenti alla Regola, testi “privati”, dalle *Constitutiones generales* e dalle lettere pontificie sulla Regola che venivano considerati testi “ufficiali” o anche “dichiarazioni autoritative”, in ogni caso fonti “giuridiche”<sup>33</sup>. Anche Luca Parisoli, che ha riflettuto con un approccio di filosofia del diritto su tematiche giuridiche francescane, nel suo lavoro dedicato a *La disciplina alimentare e la «Altissima paupertas»* attribuisce un carattere dottrinale ai Commenti e parla a proposito della presenza di una vera e propria «tradizione dottrinale»<sup>34</sup>. Più recentemente anche David Flood sottolineava il carattere interpretativo dei Commenti contrapponendoli alle *Constitutiones* e alle lettere papali sulla Regola:

«A rule commentary is an explanation of the meaning of the words of a rule which provides more detail than is included in the rule and, drawing on legal and theological traditions, seeks to make the meaning clear to the reader. [...] Commentaries differ from constitutions and papal explanations in that they are not promulgated. They are not legally binding. They carry the authority of the writer(s) and of the arguments contained within them and no more»<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> F. ELIZONDO, *Doctrinales Regulae franciscanae Expositiones usque ad annum 1517*, in *Laurentianum* 2 (1961), pp. 449-492, nello specifico p. 451; tale concettualizzazione viene ripresa anche in P. ETZI, *Iuridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova, Edizioni Messaggero, 2006.

<sup>31</sup> «Cum ipsae vim a legislatore non recipiant, earumdem momentum pro regulae expositione dependet ex admissa in re auctorum fama et imprimis ex argumentis tractatis et rationibus allatis ELIZONDO, *Doctrinales Regulae franciscanae*, cit., p. 451.

<sup>32</sup> A. TABARRONI, *La Regola francescana tra autenticità ed autenticazione*, in *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992. A proposito del dell'accezione di “autentico” si veda A. Minnis, *Medieval theory of authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988<sup>2</sup> (1984), p. 11: «To be “authentic”, a saying or a piece of writing had to be the genuine production of a named *auctor*». Nel caso delle lettere papali sulla Regola il significato di interpretazione autentica potrebbe anche estendersi al senso che ha nel linguaggio giuridico contemporaneo, ossia come l'interpretazione che dà della norma il legislatore stesso o colui che ne ha il potere perché ce l'ha o gli è attribuito. Bisognerebbe infatti riflettere sul fatto che il papa in un certo senso potrebbe avere una sorta di autorialità della Regola per il semplice fatto che è da lui promulgata in una lettera papale. Nel caso di Gregorio IX, inoltre, tale “autorialità” potrebbe essere anche rivendicata esplicitamente quando sostiene nella *Quo elongati* di “essere stato vicino” a Francesco nella stesura della Regola. Sull'interpretazione autentica intesa nel suo significato moderno si veda M. TROPER, *Interprétation*, in *Dictionnaire de la culture juridique*, sous la direction de D. ALLAND et S. RIALS, Paris, Presses Universitaires de France, 2003 pp. 843a-847a.

<sup>33</sup> P. MARANESI, *Nescientes Litteras. L'ammonezione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 2000, p. 7, i virgolettati sono dell'autore.

<sup>34</sup> L. PARISOLI, *La disciplina alimentare e la «Altissima paupertas»: da san Francesco ad una teoria normativa della povertà*, in *Ius canonicum* 41 (2001), pp. 475-499, nello specifico p. 488.

<sup>35</sup> D. FLOOD, *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor*, New York, Franciscan Institute Publications, 2014, p. i.

Attraverso un'analisi dei Commenti alla Regola e delle relazioni in cui sono inseriti con le altre fonti prodotte intorno alla Regola dai papi o dai frati stessi si tenterà di capire in che modo questi testi furono considerati dai frati. Solo a partire da questo studio che indaghi l'autocomprensione di questi testi da parte dei frati stessi nella lunga diacronia proposta si potranno cogliere gli elementi per provare a risolvere la questione se i Commenti sono testi normativi o attengono soltanto alla sfera dell'interpretazione della norma.

## DELIMITAZIONE DEL *CORPUS* DELLE FONTI DELLA RICERCA

Finora si è parlato di Commenti alla Regola senza provarli a definirli. Nella prospettiva delle *Fonti Normative francescane* o nella sistemazione del *corpus* a interpretazione della Regola identificato da Dalarun si ha l'impressione di essere sempre di fronte a tipologie rigide in cui i Commenti sono un insieme ben distinto rispetto agli altri testi. In maniera coerente con questa linea, e utilizzando concetti mutuati dalla critica letteraria, David Flood nell'introduzione alla traduzione inglese dei Commenti affermava: «Rule commentaries constitute an important literary genre for the Friars Minor»<sup>36</sup>.

Il fatto è che, se ci si attiene al significato largo del termine “commento” in italiano, tutti quante le opere scritte dai frati intorno alla Regola ne commentano in differenti maniere il testo. La questione, allora, è capire quali sono gli elementi che danno unitarietà ad un insieme di testi che si possono definire propriamente Commenti alla Regola. Alcuni fra quelli identificati, per esempio, nella raccolta parigina redatta da Bonifacio da Ceva sembrano accomunati da due fattori: una struttura sempre identica formata dall'esplicitazione del lemma della Regola a cui segue una parte di commento e il ricorrere di una finalità primariamente esegetica, di spiegazione del testo.

Attraverso questi criteri si possono individuare venti testi che andranno a costituire il *corpus* al centro dell'analisi di questa ricerca:

- *L'Expositio Regulae* dei Quattro Maestri<sup>37</sup>,
- *L'Elucidatio super Regulam* di Ugo di Digne<sup>38</sup>,
- *L'Expositio Regulae* di Davide di Augsburg<sup>39</sup>,
- di Giovanni Pecham<sup>40</sup>,
- dello Pseudo-Bonaventura<sup>41</sup>,
- la *Declaratio Regulae* di Giovanni del Galles<sup>42</sup>,
- *L'Expositio super Regulam* di Pietro di Giovanni Olivi<sup>43</sup>,
- di Angelo Clareno<sup>44</sup>,

---

<sup>36</sup> FLOOD, *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor*, cit., p. i.

<sup>37</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, ed. a cura di L. OLIGER, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950.

<sup>38</sup> D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2017.

<sup>39</sup> D. FLOOD, *Die Regelerklärung des David von Augsburg*, in *Franziskanische Studien* LXXV (1993), pp. 205–239.

<sup>40</sup> A.G. LITTLE (ed.), *Tractatus pauperis*, in C.L. KINGSFORD, A.G. LITTLE, F. TOCCO (ed.), *Fratris Johannis Pecham: Tractatus tres de paupertate*, Aberdonianae, 1910, pp. 13-90, nello specifico Cap. X, pp. 27-55.

<sup>41</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam FF. Minorum*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, VIII, cit. (nota 87), pp. 391-437.

<sup>42</sup> D. FLOOD, *John of Wales' Commentary on the Franciscan Rule*, in *Franciscan Studies* LX (2002), pp. 93-138.

<sup>43</sup> D. FLOOD, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1972.

<sup>44</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, ed. a cura di G. BOCCALI, introduzione di F. ACCROCCA, traduzione italiana di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1994.

- la *Brevis Expositio Regulae*<sup>45</sup>,
- l'*Expositio Regulae* anonima del manoscritto di Sankt Florian<sup>46</sup>,
- quella di Bartolomeo da Pisa<sup>47</sup>,
- la *Declaratione dela Regola* di Giovanni da Capestrano<sup>48</sup>,
- L'*Expositio Regulae et constitutionum* di Cristoforo da Varese<sup>49</sup>,
- la *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto<sup>50</sup>,
- la *Lucerna fratrum Minorum* di Jaime de Alcalá<sup>51</sup>,
- L'*Expositio Regulae* di Bartolomeo da Brendola<sup>52</sup>,
- di Augustinus von Alvedt<sup>53</sup>,
- l'*Amore evangelico*<sup>54</sup>,
- i due *Dialoghi* di Giovanni Pili da Fano<sup>55</sup>.

Come si può notare vi è una grande varietà di denominazioni che rischiano di creare una confusione terminologica. In alcuni casi i titoli sono frutto di una scelta dell'editore di fronte all'oscillazione delle denominazioni che si trovano nei manoscritti. In questi casi e in quelli in cui si parlerà dei testi in generale ho scelto arbitrariamente di chiamare preferibilmente i testi “*Expositiones Regulae/ super Regulam*” che è il termine più frequentemente usato nei manoscritti, alternandolo con “Commento alla Regola”. Questo è il caso, per esempio, della *Declaratio Regulae* di Giovanni del Galles che chiamerò *Expositio* nonostante la scelta dell'editore. Manterrò invece il nome attribuito dagli editori quando la tradizione manoscritta è tutta concorde ad attribuirgli quella denominazione. È il caso della *Declaratione dela Regola* di Giovanni da Capestrano, della *Serena Conscientia*, dell'*Elucidatio Regulae* di Ugo di Digne, della *Lucerna Fratrum Minorum*, dell'*Amore evangelico* e dei *Dialoghi* di Giovanni Pili da Fano. Utilizzerò preferibilmente, infine, il termine “*Declarationes*” e la traduzione italiana “Dichiarazioni” per riferirmi alle lettere papali che interpretano la Regola: anche in questo caso si tratta dei termini più frequentemente usati nei manoscritti per riferirsi a questo tipo di lettere pontificie.

Nello sviluppo della ricerca si verificherà se e quanto i Commenti siano rigidamente distinti dagli altri testi sulla Regola o se le differenze siano fluide. Il criterio che si seguirà è quello di rilevare quanto meglio possibile l'autocomprensione di questi testi da parte dei frati, cogliendo

---

<sup>45</sup> Oxford, *Bodleian Library*, ms. 525, ff. 243v-248v; L'editio princeps: *Monumenta Ordinis Minorum*, Salamanca 1506, tomo III, 94r-97v.

<sup>46</sup> K. ESSER, *Eine “Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum” aus dem 14. Jahrhundert*, in *Franziskanische Studien* XXXVII (1955), pp. 18-52.

<sup>47</sup> BARTHOLOMAEUS PISANUS, *De conformitate*, (IX fructus), Ad Claras Aquas, 1906 (Analecta franciscana IV), pp. 369-457 (la vera e propria *expositio regulae* è nelle pp. 379-425).

<sup>48</sup> GIOVANNI DA CAPESTRANO, *Esposizione della Regola dei Frati Minori*, a cura di A. GHINATO, Roma, 1960 (Spiritualità Franciscana, 4)

<sup>49</sup> Rieti, *Biblioteca comunale*, ms. I.2.34, ff. 1r-261v.

<sup>50</sup> Editio princeps: IACOPO A GRUMELLO, *Miscellanea iuris franciscalis*, Brixiae, 1502, ff. 81r-111rb.

<sup>51</sup> JAIME DE ALCALÁ, *Lucerna fratrum Minorum*, Zaragoza, Jorge Coci, 1505-1509.

<sup>52</sup> BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositione dela Regola di frati Menori*, Venezia, 1533.

<sup>53</sup> AUGUSTINUS VON ALVEDT, *Brot des Evangeliums – Verteidigung der Franziskaner-Regel*, ed. a cura di J.K. SCHLAGETER, Münster, Fachstelle Franziskanische Forschung, 2016.

<sup>54</sup> Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, ms. Capponiano Vaticano, ff. 229v-243v.

<sup>55</sup> La prima versione del dialogo: GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la Regula de li frati minori et sue dechiaratione per stimolati*, impressum Ancone, per Magistrum Bernardinum Vercellensem, 1527, ristampato a cura di Bernardino da Lapedona, Isola del Liri, Società Tipografica A. Macioce e Pisani, 1933; La seconda versione: GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la salute tra il frate Stimolato et il frate Rationabile circa la Regola delli frati Minori et sue dechiarationi con molte necessarie additioni, di novo ricomposto et ristampato*, in FC, pp. 583-719.

indizi che possano far propendere per l'una o per l'altra scelta. Per questo ogniqualvolta ci sarà l'occasione si analizzeranno anche altri testi sulla Regola che si pongono al confine con i Commenti sopra definiti – *Constitutiones*, sermoni, lettere ecc. – e si metterà in risalto il linguaggio con cui i frati definiscono le loro stesse opere.

## GLI STUDI E LE EDIZIONI DEI COMMENTI ALLA REGOLA

Le *Expositiones* del XIII secolo – dei Quattro Maestri, di Ugo di Digne, di Davide d'Augusta, di Giovanni del Galles, dello Pseudo-Bonaventura, di Giovanni Pecham, di Pietro di Giovanni Olivi – sono tutti disponibili in edizione moderna<sup>56</sup>. Dal punto di vista storiografico ciò ha permesso di usufruirne in maniera costante per ricostruire le riflessioni dei frati su determinati argomenti. I lavori di Maranesi, Dolso, Dalarun e Parisoli, a cui si devono aggiungere anche i lavori di Coccia e Agamben di filosofia del diritto sul nesso tra *Regula* e *Vita* e quelli di Paolo Evangelisti su *Martirio volontario ed ideologia della crociata*, hanno tutti utilizzato i Commenti come un insieme unitario di testi da cui attingere contenuti in modo strumentale ai temi specifici che intendevano affrontare<sup>57</sup>. Non è indubbio che tale uso abbia una sua legittimità. D'altronde per indagare la mentalità di un gruppo sociale o in generale la storia delle idee o, ancora, l'autocoscienza dei frati riguardo alle missioni, agli studi, alla disciplina alimentare e al reclutamento non è necessario contestualizzare tutti i testi: può essere importante il solo fatto che quelle riflessioni esistano e limitarsi a compararle<sup>58</sup>. In questi studi la fortuna di un'opera per esempio è sempre un elemento accessorio rispetto ai contenuti. Tuttavia, tale approccio potrebbe presentare i suoi limiti quando il *corpus* di testi, come nel caso dei Commenti, è molto disomogeneo. La questione che si pone riguarda il valore di ogni Commento. È veramente legittimo mettere sullo stesso piano le riflessioni di un maestro dei novizi che scrive nel contesto periferico tedesco come Davide d'Augusta, con quelle di un maestro in teologia, come Pecham, che si pone come difensore dell'Ordine minoritico contro gli attacchi dei maestri secolari dell'università di Parigi? Calibrare il peso specifico di ogni riflessione può voler dire allora, non solo fare lo sforzo di indagare ancora una volta chi sono gli autori e inserire i testi all'interno dell'insieme delle opere scritte in quel periodo dallo stesso autore o da altri, ma anche indagare il pubblico a cui si rivolgevano e quello che in realtà ne fruì. D'altronde anche quando l'attenzione ai Commenti si concentra su alcuni di essi, difficilmente si coglie quale fu la particolarità dell'operazione di Commento alla Regola, le sue caratteristiche rispetto agli altri testi che formano il quadro di quelle ricerche che siano summe, trattati o manuali<sup>59</sup>.

Tranne nel caso del Commento alla Regola di Angelo Clareno di cui si può impostare un discorso del tutto simile a quelli precedenti, i Commenti del XIV e del XV presentano altre e specifiche difficoltà ed interesse. I due Commenti anonimi della prima metà del Trecento –

---

<sup>56</sup> A David Flood si devono le edizioni di Ugo di Digne, di Davide di Augsburg, di Giovanni del Galles e di Pietro di Giovanni Olivi. Il Commento dei Quattro Maestri è edito da Oligier, quello di Pecham da Little e quello dello Pseudo-Pecham dai frati Quaracchi.

<sup>57</sup> E. COCCIA, *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*, in *De Medio Aevo*, 3 (2013/2), pp. 169-212; G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011; P. EVANGELISTI, *Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*, in *Cristianesimo nella Storia* XXVII (2006), pp. 161-248 che non è stato citato precedentemente perché molto cauto nel descrivere i Commenti alla Regola come tipologia di fonte. Ho condiviso questo approccio in F. CARTA, *Inter saracenos et alios infideles. Le missioni dei frati Minori nelle Expositiones super Regulam (sec. XIII-XIV)*, in *Franciscana* 19 (2017), pp. 77-156.

<sup>58</sup> È l'approccio tipico degli studi di filosofia o di teologia.

<sup>59</sup> È il caso del lavoro di Roest che inserisce nel suo vastissimo *corpus* di fonti sull'educazione francescana anche i Commenti di Davide d'Augusta, Giovanni del Galles e Pietro di Giovanni Olivi (B. ROEST, *A History of Franciscan education (c. 1210-1517)*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 11).

la cosiddetta *Brevis Expositio Regule* e il Commento conservato nel manoscritto Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148 –, infatti, sono stati oggetto solo di un’attenzione saltuaria da parte degli studiosi. Della *Brevis Expositio* non è disponibile nessuno studio guida e si tenterà di fornire in questo lavoro nuove ipotesi di datazione mentre per analizzare il Commento di Sankt Florian ci si potrà basare solo sul lavoro di Kajetan Esser che ne presenta i contenuti attraverso un’edizione parziale<sup>60</sup>. Di fronte a questa penuria di studi il Commento alla Regola di Bartolomeo da Pisa, databile alla fine del secolo, fa eccezione. Grazie soprattutto all’opera di imminente traduzione in italiano e allo studio di Alessandro Mastromatteo, si stanno cogliendo sempre meglio i suoi caratteri originali che permettono di superare l’etichetta di “opera compilativa” che gli era stata attribuita<sup>61</sup>. Per i Commenti del XV secolo si ha a disposizione esclusivamente il lavoro di Maranesi, *Nescientes litteras*. Questa apparente mancanza di interesse verso le *Expositiones* quattrocentesche potrebbe essere causata dall’attenzione quasi esclusiva che la storiografia ha dato verso le cosiddette “quattro colonne” dell’Osservanza: Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca e Alberto da Sarteano. Personaggi importanti che ruotarono attorno a queste figure come Cristoforo da Varese o Alessandro Ariosto, tutti autori di Commenti, sono finora poco trattate dalla storiografia<sup>62</sup>. Anche nel caso in cui un Commento alla Regola sia stato scritto da una delle “quattro colonne”, tuttavia, è difficile trovare lo stesso interesse storiografico mostrato per le *Expositiones* duecentesche. Il Commento alla Regola scritto da Giovanni da Capestrano, per esempio, la cui analisi era ancora confinata all’edizione – in realtà una trascrizione di un solo manoscritto – da parte di Alberto Ghinato del 1955, solo di recente e per merito di Filippo Sedda è stato riproposto all’attenzione degli studiosi. Il caso di Giovanni è emblematico e ci permette di cogliere il nocciolo del problema: la mancanza di edizioni dei Commenti che, naturalmente, costituiscono il presupposto di ogni ricerca su questi testi. Oltre alla trascrizione del Commento di Capestrano si può leggere l’opera di Alessandro Ariosto solo all’interno di fondamentali cinquecentine come i *Firmamenta* di Bonifacio da Ceva, mentre il Commento di Cristoforo da Varese è tramandato solo in testimoni manoscritti<sup>63</sup>. L’analisi si può giovare di una storiografia che anche per questo periodo ha valorizzato un approccio attento ai risvolti sociali delle proposte teoriche dei frati. Due tematiche in particolare sono state analizzate in questa prospettiva: l’economia e la predicazione. In questi studi il tema, per esempio, della formazione dei monti di pietà o l’attività di predicazione di instancabili frati a contatto con la società e soprattutto con i poteri politici, ha trovato il giusto respiro se studiata in questa chiave<sup>64</sup>. Tale approccio è condiviso, inoltre, dal programma di

<sup>60</sup> K. ESSER, *Eine “Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum”*, cit.

<sup>61</sup> A. MASTROMATTEO, *Similem illum fecit in gloria sanctorum. Il profilo cristiforme di Francesco d’Assisi nel De conformitate di Bartolomeo da Pisa*, Roma, Antonianum, 2012.

<sup>62</sup> Cristoforo da Varese viene citato abbastanza spesso dagli studiosi che si occupano di Osservanza minoritica perché scrisse la vita di Giovanni da Capestrano. Di Alessandro Ariosto non si sa molto. Gli studi sembrano essere fermi al 1956 quando Fussenegger dedicava un saggio sulla vita e gli scritti del frate osservante: G. FUSSENEGGER, *De vita et scriptis Fr. Alexandri Ariosti († 1486)*, in *AFH* 19 (1956), pp. 143-165. Questo saggio è stata la base per delinearne il profilo biografico: R. PRATESI, *Ariosto (Ariosti), Alessandro*, in *DBI*, IV, pp. 166-168. Qualche notizia è reperibile anche in C. PIANA, *Il beato Marco da Bologna e il suo convento di S. Paolo in Monte nel Quattrocento*, Bologna, 1973, pp. 95-105. Una maggior attenzione, invece, è stata dedicata ad un’altra figura che ha scritto importanti testi sulla Regola, come la cosiddetta *Declaratio super Regulam* attribuita a Bernardino da Siena e *I comandamenti della Regola*: Niccolò da Osimo. Si veda a proposito Le. Pellegrini, *Niccolò da Osimo*, in *DBI*, LXXVIII, pp. 417-420. Segnalo inoltre che è in preparazione una tesi di dottorato sull’Osimate da parte di Andrea Mancini presso l’University of Leeds: *The role of Niccolò da Osimo in the Development of the Religious Education in the Observant Movement of the Order of the Friars Minor (1417-1454)s*

<sup>63</sup> Sul Commento di Giovanni da Capestrano si veda ora F. SEDDA, *Reflections on two “Capistranian” Manuscripts in Friedsam Memorial Library at St. Bonaventure University*, in *Franciscan Studies* 68 (2010), pp. 199-214. Tutti i riferimenti al Commento di Cristoforo da Varese verranno dal manoscritto Rieti, *Biblioteca comunale*, I.2.34, ff. 1r-261v.

<sup>64</sup> Questa doppia attenzione senza dubbio emerge forte nel XL convegno internazionale di Assisi: *I frati Osservanti e la società in Italia nel secolo XV*. Atti del XL Convegno internazionale (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012), Spoleto, CISAM, 2013 in cui alla predicazione erano dedicati i saggi di C. DELCORNO, *L’Osservanza francescana e il*



ricerca *Observer l'Observance. Diffusion, réseaux et influences des réformes régulières en Europe (fin XIV<sup>e</sup> – première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle)* curato da Sylvie Duval, Haude Morvan e Ludovic Viallet che studia in prospettiva comparata le modalità di diffusione e d'influenza, a partire dalla fine del XIV secolo dei movimenti di riforma dei vari Ordini religiosi promosse attraverso un'osservanza più stretta della Regola. Il fine di questo progetto è esplicitamente quello di superare l'approccio storiografico che procede per singoli Ordini e di dare più chiarezza al significato di osservanza nelle sue plurali accezioni di riforma religiosa ma anche di proposta di rinnovamento in generale della vita religiosa e sociale della *societas christiana*<sup>65</sup>.

L'attenzione storiografica è ancora inferiore qualora si voglia impostare un'analisi sui Commenti scritti agli inizi del XVI secolo. Per quanto riguarda quelli osservanti di Agostino di Alvedt, Bartolomeo da Brendola e Jaime de Alcalà si deve rilevare una generale penuria di studi. Solamente del primo è stata data, da parte di Schlageter, una trascrizione dell'unico manoscritto che lo riporta mentre degli altri gli studiosi si sono sempre dovuti accontentare di leggerli nelle edizioni di inizio Cinquecento. Di una vera attenzione storiografica, invece, hanno goduto le *Expositiones* che riguardano i frati cappuccini, come l'*Amore Evangelico* e i due *Dialoghi* di Giovanni Pili da Fano, che sono stati editi da Cargnoni nella grandiosa opera che raccoglie i «documenti e testimonianze» del primo secolo della storia della famiglia cappuccina. Questi testi sono stati analizzati da Andrea Camaioni che nella sua tesi di dottorato ha cercato di leggere la riforma cappuccina «non più soltanto come appendice cinquecentesca della secolare storia dell'ordine dei frati minori», ma anche come un episodio significativo della storia dell'Italia religiosa del primo Cinquecento<sup>66</sup>.

---

*rinnovamento della predicazione*; LE. PELLEGRINI, *Tra la piazza e il Palazzo. Predicazione e pratiche di governo nell'Italia del Quattrocento* mentre ai Monti di Pietà quelli di M. VAQUERO PIÑEIRO, *I Monti di Pietà in Umbria: esperienze a confronto* e di M.G. MUZZARELLI, *Un'idea a lungo nuova: il credito ai poveri meno poveri e la creazione dei Monti di Pietà*. Il saggio di R.M. DESSI, *Usura, Caritas e Monti di Pietà. Le prediche antiusuraie e antiebraiche di Marco da Bologna e Michele Carcano fondeva, inoltre, queste due interessi. Su questi temi si veda anche R. RUSCONI, Monte di denaro e monte della pietà. Predicazione, prestito a usura e antigioindismo nell'Italia rinascimentale*, intr. a cura di G. VIGORELLI, Milano, Università cattolica del Sacro Cuore, 2008

<sup>65</sup> La prospettiva comparata non è nuova negli studi sulle Osservanze. Già Kaspar Elm, formatosi alla scuola di Herbert Grundmann, aveva intuito che il fenomeno poteva essere compreso solo in un'ottica ampia. Dello storico tedesco si veda almeno *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, ed. a cura di K. ELM, Berlin, Duncker & Humboldt, 1989. Parallelamente a Elm anche Mario Fois negli stessi anni si riferiva al fenomeno osservante come un aspetto da comprendere all'interno di una ben precisa concezione dell'ecclesiologia (M. FOIS, *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, pp. 13-107. Si veda anche: ID., recensione di *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, ed. a cura di K. ELM, Berlin, Duncker & Humboldt, 1989, in *Archivum Historiae Pontificiae* 29 (1991), pp. 363-67. Gli eredi più recenti di questa impostazione sono Bert Roest e James Mixson: *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, ed. a cura di J. MIXSON, B. ROEST, Leiden-Boston, Brill, 2015. Una disamina storiografica più completa e approfondita si può leggere ora in M. Lodone, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 130 (2018), pp. 267-278.

Dal punto di vista dell'Osservanza minoritica si deve constatare come a lungo la storiografia si sia concentrata esclusivamente sull'Osservanza italiana, quasi facendo coincidere lo stesso fenomeno osservante con quello italiano. Solo di recente si è appieno valorizzato il ruolo delle osservanze non italiane e si è delineato un quadro più veritiero composto da molteplici esperienze di riforma non coincidenti sui contenuti proposti e sugli esiti istituzionali. Un tardo riconoscimento di interesse si può rilevare dal convegno del 2017 organizzato dalla Società internazionale di studi Francescani: *Identità francescane agli inizi del Cinquecento* (Assisi, 19-21 ottobre 2017) a cui si rimanda per la bibliografia più recente sull'argomento. Nonostante l'attenzione di cui ha goduto l'Osservanza *more italico* ancora molto è da studiare e approfondire. Segnalo solo due cantieri aperti riguardanti l'edizione delle lettere di Giovanni da Capestrano affidata ad un'équipe internazionale e di quelle di Giacomo della Marca di cui manca ancora un censimento completo.

<sup>66</sup> M. CAMAIONI, «De homini carnali fare spirituali». *Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento*, Dottorato di ricerca in Storia (Politica, società, culture, territorio), XXXIV ciclo, pp. 12-13. Rimando alla sua tesi di dottorato per ulteriori riferimenti bibliografici e per una critica della storiografia presente nella sua introduzione.

## UN'AMPIA DIACRONIA

La presente ricerca si muove tra gli anni Venti del XIII secolo e gli anni Trenta del XVI.

Questa lunga diacronia è una scelta di coerenza nei confronti del soggetto storiografico che non si è dimostrato “imbrigliabile” in una cronologia più ristretta. A scardinare quella che poteva essere considerata forse come la scelta più comoda, ossia quella di concentrarsi sul primo secolo di storia francescana, è stato lo studio, necessario per capire gli ambienti di diffusione, il pubblico e le modalità di fruizione dei testi, della tradizione manoscritta delle *Expositiones*. Si era delineata, infatti, una situazione in cui la maggior parte dei codici dei Commenti del XIII e inizio XIV secolo erano stati prodotti tra il tardo Quattrocento e l'inizio del secolo successivo in manoscritti miscelanei, composti *ab antiquo* e prime opere a stampa che contenevano anche altri Commenti successivi. A quel punto era evidente che quei testi non potevano essere ignorati. Anzi, risultava tanto più importante studiarli quanto più emergeva la poca attenzione storiografica nei loro confronti.

Accanto a questa esigenza intrinseca all'analisi è emersa sempre più anche la consapevolezza che questa lunga diacronia sarebbe stata un'opportunità per riflettere, attraverso nuove chiavi di lettura, su temi quali il rapporto dei frati con la Regola, le dinamiche che intercorrono tra i vari testi che la commentano e i legami delle riflessioni dei frati con i cambiamenti della *societas christiana*.

Si è deciso di chiudere la ricerca analizzando le prime *Expositiones* cappuccine sulla Regola. L'ultimo Commento che si analizzerà ben rappresenta una cesura col passato: è un Commento scritto sotto forma di Dialogo come prima non erano mai stati scritti e soprattutto è la riscrittura di un'opera che lo stesso autore, Giovanni Pili da Fano, divenuto cappuccino, scrisse quando era osservante. Si tratta, se così si vuole intendere, del segno di un'epoca nuova che si poteva cogliere solo nei suoi albori, ma che già presentava i caratteri essenziali di un nuovo ideale minoritico – ancora una volta imperniato su un'osservanza più pura della Regola – che si sarebbe presentato alla *societas christiana* con nuove riflessioni e proposte.

## LA STRUTTURA DELLA RICERCA

Il lettore che leggerà questo lavoro attratto dal paradosso del titolo *Sine glossa* dedicato ad uno studio che analizza proprio quelle che possiamo considerare glosse alla Regola dei frati Minori troverà nella prima parte l'analisi di ogni *Expositio super Regulam*. Per ogni Commento vengono forniti gli stessi, fondamentali, elementi: la contestualizzazione all'interno della storia dell'Ordine, alcune indicazioni riguardanti autorialità e datazione, il pubblico a cui si rivolge, le finalità, i rapporti con altri testi (impliciti ed espliciti, mediante, per esempio, l'analisi delle *auctoritates citate*) e, infine, un'analisi sulla struttura del commento a ciascun capitolo. I fili conduttori di questa parte saranno due: da una parte la storia del rapporto dei frati con il divieto del *Testamentum* di non inserire glosse nella Regola e dall'altro il legame dei testi con l'ambiente scolastico. Quest'ultimo rapporto si può manifestare a due livelli. Il primo si verifica quando il Commento è prodotto esattamente nel contesto scolastico ed è l'esito scritto della lezione del maestro sulla Regola. In questo caso il problema che si pone riguarda lo statuto della Regola in quanto testo scolastico. Il secondo livello relazionale si verifica quando l'*Expositio*, anche non appartenendo all'ambiente scolastico, utilizza le metodologie di esegesi nate all'interno di quel contesto. Per studiare questo legame si dovrà analizzare prima di tutto se la struttura e le denominazioni dei Commenti alla Regola coincidono con quelli ai testi scolastici per poi comprendere perché gli autori conoscevano quelle pratiche di Commento. La comparazione non sarà istituita con il mondo scolastico in generale ma precisamente con il mondo universitario, in particolar modo con le prassi di Commento in uso presso le facoltà di diritto, di teologia e di arti, cioè dei corsi di studio frequentati dai frati. Il confronto con l'insegnamento di tipo

universitario è abbastanza obbligato, innanzitutto, per una corrispondenza cronologica. I nostri Commenti alla Regola, infatti, si collocano tutti in una fase in cui la scienza esegetica viene forgiata dallo sviluppo delle università e dalla riscoperta della dialettica aristotelica. In secondo luogo, per la disponibilità di studi in merito: solo i testi universitari sono stati oggetto di un'attenzione storiografica attenta allo studio delle loro componenti strutturali. Infine, perché i Commenti universitari incarnano le forme più complesse che questi testi possono avere e sono quindi la miglior pietra di paragone per studiare i Commenti alla Regola.

Una seconda parte riguarderà in maniera specifica la ricezione e la fruizione di questi testi delineata attraverso la tradizione manoscritta della *Expositiones*. In un primo capitolo si indagheranno il supporto e la struttura interna dei codici evidenziando quali altri testi affiancano le *Expositiones* nei manoscritti miscelanei o compositi *ab antiquo*. In un secondo capitolo si analizzeranno la circolazione dei manoscritti, attraverso lo studio degli ambienti di diffusione, e alcune pratiche di lettura dei testi attraverso lo studio dei *marginalia*. In un terzo capitolo, infine, si tenterà di confrontare la tradizione diretta dei Commenti con quella indiretta.

Nella terza parte si proporrà un'analisi, compiuta attraverso tre diverse modalità, di tre temi trattati nei Commenti: la predicazione *ad infideles*, i precetti e consigli della Regola e, infine, l'importanza della povertà.

Il primo argomento proposto al lettore riguarda le riflessioni dei frati intorno alle missioni *ad infideles*. Tale tematica verrà analizzata attraverso lo studio dei commenti al XII capitolo della Regola dedicato a «coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli». In che modo i frati pensano la loro missione tra coloro che non sono cristiani? Qual è la loro finalità in quelle terre? Ci si chiederà inoltre che ruolo hanno gli eventi della grande storia – la fine dell'esperienza crociata in Terra Santa, il consolidamento dei frati Minori nei ranghi dell'Inquisizione, la conquista di nuove terre pagane e la nuova minaccia turca nel Quattrocento – all'interno di queste riflessioni. Infine, si coglieranno tutti gli elementi che riguardano una riflessione soteriologica, escatologica e apocalittica che inquadrano le riflessioni di alcuni frati e che presuppongono precise concettualizzazioni sul ruolo dei frati Minori nella Chiesa e nella storia della salvezza.

La seconda tematica è quella dei precetti e consigli evangelici. L'argomento appare doppiamente trasversale. È presente infatti non solo in tutti i Commenti alla Regola ma anche in quasi tutti i capitoli commentati. L'importanza di questa operazione è tale che acquista poi, a partire dagli inizi del XIV secolo, una sua autonomia in *Expositiones* e trattati esclusivamente dedicati a questo tema. Ma cosa c'è in gioco per i frati quando si sforzano di definire il valore obbligante di un'indicazione della Regola? In quali contesti è più evidente questa operazione giuridica?

Il terzo argomento di cui si propone una lettura riguarda l'importanza che viene conferita alla povertà. Si cercherà di farlo studiando lo “spazio” che le viene riservato in rapporto in primo luogo all'obbedienza e alla castità nel primo capitolo – in cui si dice che la Regola dei frati Minori consiste nell'osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo «vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate»<sup>67</sup> – e in secondo luogo agli altri temi della Regola (predicazione, ufficio liturgico, governo dell'Ordine ecc.). Si tratta di un'impostazione che potrebbe affiancare le specifiche analisi storiografiche sulla povertà per provare a confrontarsi, attraverso questi testi, con alcune interpretazioni storiografiche. Per esempio, quella riguardante il ruolo assolutamente centrale che ebbe la povertà nel primo secolo di storia francescana e la crescente attenzione nei confronti dell'obbedienza, fino a diventare nel Quattrocento la questione centrale in concomitanza con i pericoli di divisione dell'Ordine causati dal sempre crescente spazio di autonomia riservato alle vicarie osservanti.

---

<sup>67</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, cit., p. 322.

La tesi indagherà, dunque, alcuni problemi generali legati ai temi chiave della Regola contestualizzandoli all'interno di uno studio che metta al centro le *Expositiones super Regulam*. Lo si farà cercando sempre di inserire questi testi all'interno di diversi livelli di dinamiche relazionali in cui i Commenti si rapportano tra loro, con testi dello stesso autore, con altre opere a interpretazione della Regola, con testi esterni all'Ordine.

È tempo di iniziare la ricerca analizzando più da vicino il divieto di Francesco nel *Testamentum* di non inserire glosse nella Regola e l'interpretazione che ne fu data.

\*\*\*

Questa ricerca non avrebbe visto la luce senza la guida sicura e il conforto nei momenti difficili dei due tutor dell'Università Roma tre e dell'Université Clermont Auvergne che hanno seguito questo lavoro: Raimondo Michetti, maestro nello studio e nella vita, che mi ha cresciuto come studioso fin dalla laurea magistrale, e Ludovic Viallet, maestro di rigore e serietà, che ha segnato il mio cammino da giovane ricercatore da quando è iniziata la cotutela di tesi tra Italia e Francia. Due poli topici, questi, su cui si sono incentrati tanti viaggi, spostamenti, sacrifici cogliendo al meglio le possibilità che un'Europa unita può dare ad una nuova accademia fatta di relazioni, incontri, progetti di ricerca comuni. L'Italia che ho vissuto in questi tre anni è stata soprattutto quella delle regioni centrali che si disloca soprattutto lungo gli estremi di un quadrilatero formato da Roma, Assisi, Macerata, Bologna. Tra queste città è nato e si è approfondito il rapporto con Roberto Lambertini da cui ho cercato di recepire ogni più piccola suggestione e consiglio: molte idee, precisazioni, stimoli in questa tesi risalgono ai nostri colloqui e alla sua disponibilità umana e professionale. In quest'Italia centrale, collegata da treni che non arrivano mai, è nata e si è sviluppata la mia passione per gli studi di storia medievale e in particolare dell'Ordine dei frati Minori grazie soprattutto al richiamo annuale della *Società internazionale di studi francescani* e del *Centro interuniversitario di studi francescani* diretti da Grado Merlo e Antonio Rigon. La settimana residenziale, svolta all'inizio del mio percorso da medievista, e i convegni a luglio e a ottobre sono stati un'occasione unica di crescita per un giovane studioso pronto a recepire anche solo il più estemporaneo consiglio dalla comunità che si riuniva intorno alla città di Francesco. Ricordo alcuni scambi importanti e a volte intensi con Grado Merlo, Luigi Pellegrini, Stefano Brufani, Daniele Solvi, Attilio Bartoli Langeli, Paolo Evangelisti, Maria Teresa Dolso, Letizia Pellegrini: li ringrazio di cuore. Nessuna esperienza di ricerca sarebbe stata possibile ad Assisi senza l'ausilio costante di Francesca Silvestri: un punto di riferimento costante che ha la capacità di trasmettere sempre un sorriso. In questi anni il centro di ogni spostamento è sempre stato Roma. Le riunioni del dottorato in Storia (Politica, società, culture, territorio) sono state l'occasione in cui misurare il progresso della tesi e delle proprie competenze maturate negli anni. Nell'ambito di ogni presentazione dell'avanzamento dei lavori di ricerca ho cercato di far tesoro di ogni consiglio che, sempre in maniera costruttiva, è arrivato dal collegio dei docenti. Ringrazio in particolare Maria Teresa Caciorgna e Vito Lorè per la disponibilità che mi hanno sempre dimostrato. All'interno della Scuola di Lettere e Filosofia devo esprimere un ringraziamento importante a Maurizio Fiorilla e Paolo d'Achille per l'aiuto che mi hanno fornito. Roma è stata occasione di incontri importanti tra cui vorrei sottolineare quelli con Carla Frova che si è offerta con garbo affettuoso a ragionare insieme sugli argomenti legati alla storia intellettuale e dell'università che questo lavoro richiama assiduamente. Le biblioteche di Roma sono state una sorta di seconda casa ospitale in cui rifugiarsi nello studio. La Biblioteca Vaticana in cui sono stato accolto da Paolo Vian, che ringrazio per la cortesia umana e lo scambio di opinioni su Pietro di Giovanni Olivi; la Biblioteca dell'*École française de Rome* in cui ogni giorno ho potuto trovare supporto e consigli grazie agli scambi amicali con Rosanna Scatamacchia e Serge Daudey; la Biblioteca della Pontificia Università *Antonianaum* che mi ha sempre accolto in maniera fraterna: ringrazio, in particolare, Marco Guida, Pietro Messa e tutti i bibliotecari. In questa biblioteca è nata un'amicizia, nutrita di sincero affetto e grande stima, con Filippo Sedda con cui ho costantemente discusso alcune idee di questa ricerca. Uno speciale ringraziamento va a Dario Internullo verso cui nutro gli stessi sentimenti di amicizia e di stima, a Michele Lodone, Damien Ruiz, Christian Grasso, Andrea Carni, Giandomenico Ferrazza e Emanuele Carletti.

Accanto a Roma l'altra città al centro dei miei studi è stata Clermont-Ferrand. Lo studio al *Centre d'Histoire Espaces et Cultures* (CHEC) dell'Université Clermont Auvergne in cui sono stato accolto

durante la mia cotutela ha contribuito e stimolato un approccio alla ricerca storica il più ampio possibile grazie al dialogo quotidiano con professori e colleghi geografi, archeologi, letterati, storici di epoche diverse: grazie di aver condiviso con me un anno intenso. L'esperienza francese è stata ricca di incontri fra cui vorrei sottolineare quello con Cécile Caby e Bernard Dompnier che ringrazio per i suggerimenti con cui hanno contribuito alla riflessione sui temi affrontati in questo lavoro. È soprattutto grazie a questa apertura verso l'Europa che ho potuto conoscere anche alcuni membri del FOVOG di Dresda: Gert Melville, che ringrazio per gli scambi che a più riprese abbiamo avuto sulle mie ricerche, e i suoi collaboratori, Mirko Bretnestein e Jorg Sonntag che con estrema generosità hanno condiviso le loro ricerche e i loro progetti.

Un ultimo ringraziamento va alla mia famiglia che mi ha sempre sostenuto nei grandi momenti di gioia e in quelli di sconforto. Grazie ai miei amici che hanno condiviso il peso di questa ricerca con me. Nessuna parola può ripagare i sacrifici che tutti hanno fatto per far sì che riuscissi a portare a termine questo lavoro. Il mio è un ringraziamento che durerà per tutta la vita. Loro lo sanno.

CAPITOLO PRIMO

I TESTI: AUTORI E CONTESTI

## PREMESSA: TERMINOLOGIA E CATEGORIZZAZIONI

In questa prima parte ad ogni *Expositio super Regulam* verrà dedicato un paragrafo in cui si metteranno sempre in rilievo alcuni fondamentali elementi. In primo luogo, l'autore e la datazione, di cui a volte si avvanzeranno alcune nuove proposte come nel caso rispettivamente dell'*Expositio Regule* attribuita a Bonaventura da Bagnoregio e all'*Elucidatio super Regulam* di Ugo di Digne. In secondo luogo, i rapporti dell'*Expositio* con le altre opere dell'autore, con le altre *Expositiones*, il *Testamentum* di Francesco d'Assisi, le agiografie e soprattutto con gli altri testi che nell'Introduzione abbiamo definito come testi che ruotano intorno all'interpretazione della Regola e al suo sviluppo normativo: Dichiarazioni papali e Costituzioni dei Capitoli generali. In molti casi questo rapporto verrà indagato attraverso l'analisi delle *auctoritates* che ogni autore usa per costruire il proprio Commento<sup>1</sup>. Molto spesso l'analisi delle *auctoritates* darà lo spunto per inserire qualche nota sul linguaggio, che sarà utile a rispondere alla questione che ci siamo posti nell'Introduzione riguardo ai significati di termini come *declaratio*, *expositio*, *commentum*, *elucidatio* che noi traduciamo genericamente con la parola "commento". In terzo luogo, infine, si metterà in rilievo la struttura di ogni testo analizzato. Nella maggior parte dei casi verrà trascritto interamente o in parte un capitolo identificando a lato le singole parti di cui si compone. Per far questo ci si servirà di un vocabolario specifico: quello individuato dalla storiografia per analizzare le parti dei Commenti universitari ai testi oggetto di lezione che proprio nel XIII secolo – trainati dallo sviluppo stesso dell'università e stimolati dalla riscoperta della dialettica aristotelica – si svilupparono enormemente rispetto al secolo precedente. L'obiettivo è quello di verificare concretamente se questo vocabolario si può applicare allo studio anche dei nostri testi. Se così fosse si avrà alla fine dell'analisi una prova decisiva del fatto che i frati strutturano i loro Commenti in base alla struttura di un Commento universitario.

La ricchezza e la complessità di questo vocabolario necessita di un piccolo *excursus* esplicativo che metta in evidenza anche i riferimenti storiografici su cui baserò l'analisi successiva. Oggetto di questo *excursus* saranno i Commenti ai testi delle facoltà di diritto, di teologia e di arti: sono queste, semplicemente, le facoltà più frequentate dai frati.

### I. DEFINIZIONE DEL VOCABOLARIO PER L'ANALISI STRUTTURALE DEI COMMENTI

La storiografia sulle pratiche esegetiche universitarie è molto consistente. In particolare, è stata studiata a lungo la pratica dell'esegesi biblica. In questi studi l'interesse è quasi sempre concentrato sui tipi di esegesi utilizzata per commentare il testo biblico, mentre poca attenzione viene data alle strutture formali dei Commenti<sup>2</sup>. Un'eccezione è rappresentata da Gilbert Dahan che nel suo *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* dedica un intero capitolo a delineare quelle che chiama "forme semplici" e le

---

<sup>1</sup> Uso il concetto di *auctoritas* secondo la definizione che ne ha dato Anna Maranini che, riferendosi alle fondamenta culturali su cui «gli antichi hanno innalzato (per così dire) alla gloria degli altari» la copia e la compilazione, afferma citando Chenu (un'*auctoritas* moderna): «[...] erano quelle dell'*auctoritas* che corrispondevano alla "dignità, in virtù della quale" uno scrittore era degno di credito e fiducia; per metonimia, l'*auctoritas* avrebbe poi "designato la persona stessa" che possedeva questa qualità, e ancora, "per trasposizione del soggetto umano al suo atto esteriore", l'elemento in cui se ne esprimeva il parere e la volontà: "questo strumento rivestiva un'autorità ovvero era considerato "autentico". Per effetto di una nuova metonimia, il testo stesso era "direttamente chiamato *auctoritas*, e non più solamente qualificato come dotato di autorità": il testo stesso che si invocava era dunque un'autorità» (A. MARANINI, 'Proprie quidem compilare est aliena dicta suis intermiscere'. *Il riutilizzo di fonti antiche e coeve in tradizione medievale*, in *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris/Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, ed. by E. D'ANGELO, J. ZIOLKOWSKI, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 675-689 nello spec. pp. 687-688. Il riferimento a Chenu è M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, préf. de E. GILSON, Paris, Vrin, 1957, p. 399s. Si veda anche ID., "Autor, Actor, Autor", in *Bulletin du Cange* 3 (1927), pp. 81-86. Sull'argomento il volume miscelaneo in cui è inserito l'articolo di Maranini è in grado di fornire ampiamente una bibliografia più esaustiva. Si veda comunque almeno A. Minnis, *Medieval theory of authorship*, cit.

<sup>2</sup> Per la pratica dell'esegesi biblica riferimenti imprescindibili sono H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1959; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983<sup>3</sup> (prima edizione 1941), EAD., *The Gospels in the Schools c. 1100-c. 1280*, London, Hambledon Press, 1985.

“forme complesse” che caratterizzano i Commenti<sup>3</sup>. Le “forme semplici” sono gli elementi strutturali di base dei commenti biblici, “microstrutture”, che Dahan definisce come «les petites unités à quoi se réduisent les commentaires»<sup>4</sup>. Esse sono la *glossa*, la *nota*, la *questio*, la *distinctio*, l’«enchaînement de versets» e l’«accumulation des exégèses». Le forme complesse sono, invece, le forme finali che prendono i testi: Commenti sotto forma di *quaestiones*, quelli sotto forma di *distinctiones*, catene e Commenti antologici, Commenti continui, omelie<sup>5</sup>. L’attenzione ai caratteri formali, nonostante sia rimasta – e tenda a rimanere – accessoria all’interno delle analisi dedicate ai Commenti ai testi biblici, ha comunque acquisito una sua indipendenza storiografica grazie ai lavori di Olga Weijers sotto la direzione della quale sono state lanciate iniziative importanti tese a delineare il vocabolario delle scuole e dei metodi di insegnamento nel Medioevo. Sto parlando degli studi del *Comité International des Institutions et de la Communication Intellectuelles au Moyen Age* (CIVICIMA), da lei diretto, agli studi del quale ci si rivolgerà costantemente<sup>6</sup>. I suoi studi personali, inoltre, dedicati in particolare ai Commenti nelle facoltà delle Arti saranno in maniera più specifica la nostra guida per delineare le forme dei Commenti.

Secondo la Weijers nelle facoltà di Arti e di Teologia di Parigi tra il 1230 e il 1260 si diffuse un Commento che ripercorreva le fasi della *lectio* in uso in quella università<sup>7</sup>. *Lectio* e Commento diventavano così due fasi speculari corrispondenti all’insegnamento orale e al prodotto scritto. Secondo Ugo di San Vittore la *lectio* – in questo caso di un testo biblico – era costituita da tre fasi: l’analisi letterale, il *sensus* e la *sententia*. Riprendendo le parole di Chenu si può affermare che

«il perno dell’operazione [di *lectura*] è la determinazione del significato immediato delle parole (*sensus*), a partire dalla loro articolazione letterale (*littera*), determinando ogni interpretazione del contenuto dottrinale (*sententia*)»<sup>8</sup>.

Se la spiegazione della *littera* risponde alla domanda “come sono organizzate le parole”, il *sensus* cerca di esprimere il significato immediato attraverso la parafrasi mentre la *sententia* ne esprime il significato profondo, secondo le intenzioni dell’autore. La *lectio* si apriva con la *divisio textus*, cioè la divisione del testo che sarebbe stato poi commentato in più sessioni, generalmente seguendo il sistema della piramide rovesciata, ossia procedendo dalla partizione più generale a quella più particolare; seguiva la *sententia*, ovvero l’esplicitazione del contenuto dottrinale del testo, il senso generale che l’autore voleva dargli. Dopo la *sententia* trovava spazio l’*expositio litterae* (che, se riprendiamo la terminologia proposta da Ugo di san Vittore, comprendeva sia la *littera* che il *sensus*), cioè la parafrasi del testo, la traduzione di parole difficili, l’individuazione di particolari figure retoriche e brevi indicazioni su singole parole o espressioni. Seguiva in qualche caso l’*ordo* ovvero il posto che aveva quel singolo lemma all’interno dell’insieme

---

<sup>3</sup> G. DAHAN, *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1999

<sup>4</sup> *IVI*, p. 122.

<sup>5</sup> *IVI*, pp. 121-159.

<sup>6</sup> In particolare: *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, Actes du colloque (Leyde/La Haye, 20-21 septembre 1985), a cura di O. WEIJERS, Turnhout, Brepols, 1988; *Vocabulaire des écoles et des méthodes d’enseignement au Moyen Âge*, a cura di O. WEIJERS, Turnhout, Brepols, 1992; *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, ed. Olga Weijers, Turnhout, Brepols Publishers, 1995 (CIVICIMA, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, VIII); *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, a cura di OLGA WEIJERS, Turnhout, Brepols Publishers, 1995 (CIVICIMA, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, VIII).

<sup>7</sup> Per la descrizione del metodo della *lectio* e per l’evoluzione dei Commenti ai testi filosofici e teologici mi rifaccio a O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l’époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996, (per il metodo della *lectio* soprattutto pp. 39-59); EADEM, *La structure des commentaires philosophiques à la faculté des arts: quelques observations*, in *Il commento filosofico nell’Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Atti del colloquio Firenze-Pisa (19-22 ottobre 2000), a cura di G. FIORAVANTI, C. LEONARDI, S. PERFETTI, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 17-41, nello specifico pp. 17-19. Si veda anche *Anonymi magistri artium (c. 1245-1250) Lectura in librum de anima*, R. A. GAUTHIER (ed.), (Spicilegium Bonaventurianum XXIV) Grottaferrata, 1985, p. 13\*.

<sup>8</sup> M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* cit., p. 367 [Si cita dall’edizione italiana: M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, traduzione a cura di P. VIAN, Introduzione di I. BIFFI, Milano, Jaca Book, 1992, p. 412. La citazione del passo di Ugo è in Ugo di San Vittore, *Diadascalicon*, III, 9 (PL 176, 771-772): «Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. *Littera* est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. *Sensus* est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur».



generale del testo e, infine, i dubbi e le questioni. Questo tipo di Commento subì nella seconda metà del XIII secolo delle evoluzioni e vide, in particolare, una progressiva fusione dell'*expositio litterae* con la *sententia* o, meglio, un'integrazione di alcuni elementi della prima nella seconda. Ne risultò che alcuni Commenti si limitarono ad annunciare il solo elemento della *sententia*. Sono testi che chiameremo, seguendo sempre la Weijers, Commenti sotto forma di *sententia*. Un'ulteriore evoluzione delle forme di Commento fu la *sententia cum questionibus* in cui nella struttura del Commento costruito sulla *lectio* veniva inserita una parte dedicata a *questiones* semplici o *questiones* complesse sul modello delle *questiones disputatae*, costituite dall'enunciazione del problema, tesi, argomenti contrari, soluzione e refutazione degli argomenti contrari che venivano discusse, secondo i principi metodologici della dialettica, dai maestri<sup>9</sup>. Nel XIV secolo ci fu un'ulteriore evoluzione: lo sviluppo di un Commento formato esclusivamente da questioni complesse che, eliminando la parte dedicata alla *sententia*, si concentrava esclusivamente sulla discussione di elementi problematici del testo. Nel XV secolo più che a strutture fisse che si avvicendano tra loro si dovrebbe pensare a tendenze che sembrano imporsi all'interno dei medesimi generi della prima fase dell'esegesi universitaria. Il fatto è che lo stato attuale degli studi non permette di delineare bene le strutture dei Commenti che contraddistinsero questo periodo. La Weijers trattando dei Commenti ai testi filosofici di questo periodo tenta comunque, non senza difficoltà, di delineare le forme di Commento che sembrano distinguersi rispetto ai due secoli precedenti: Commenti sotto forma di questioni semplici; Commenti che sviluppano una parafrasi semplice e poi dei *dubia*, invece, molto sviluppati; Commenti, infine, sotto forma di *questiones* con un diverso tipo di equilibrio tra gli elementi costitutivi rispetto alle *questiones disputatae*<sup>10</sup>. Il fatto è che la prassi di insegnamento sembra ormai cambiata. Gli autori di Commenti del XIII e XIV secolo ormai erano considerati *auctoritates* "moderne" a cui riferirsi per le *lecture* dei testi: leggere i loro Commenti era sufficiente per impostare la *lectio* senza che vi fosse la necessità di presentare *expositiones* originali dei testi<sup>11</sup>. A fiorire in questo secolo, invece, sono altri due generi di testi: le *Disputationes* e le *Summae*.

Se ora si volge l'attenzione alle facoltà di diritto canonico e civile si noterà che la *lectio* era il metodo di insegnamento condiviso anche in queste facoltà in cui, tuttavia, assunse delle caratteristiche proprie rispetto a quelle di Arti e Teologia. È un famoso passo di Bassiano della fine del XII secolo che ci informa sul metodo della *lectio* nelle facoltà di diritto. Dopo la citazione del passo oggetto di spiegazione tratto dal *Corpus iuris civilis* o dal *Decretum* di Graziano a seconda che la facoltà fosse di diritto civile o di diritto canonico si procedeva con l'esplicitazione di un *casus*, ovvero «l'enunciazione in forma d'esempio concreto del principio giuridico affermato nella norma»<sup>12</sup>. Seguiva poi l'*expositio* della lettera della legge; in secondo luogo si analizzavano i passi paralleli tra quello preso in esame e gli altri passi del codice individuando gli argomenti contrari e fornendo delle soluzioni, spesso attraverso l'uso della *distinctio*, cioè la scomposizione della legge in differenti aspetti antitetici distinti gli uni dagli altri; in terzo luogo si fornivano dei principi o regole generali (*brocarda, generalia, argumenta ad causas*) per poi, infine, dar spazio alle *questiones*<sup>13</sup>. Come si può notare il nucleo principale della *lectio* scolastica è comune con quello già analizzato

<sup>9</sup> Sul metodo della *questio*: WEIJERS, *Le maniement du savoir*, cit., pp. 61-76. Sulle questioni disputate si veda EADEM, *La "disputatio" dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002.

<sup>10</sup> WEIJERS, *La structure des commentaires philosophiques*, cit., pp. 27-30.

<sup>11</sup> Di questo cambiamento è specchio un cambiamento di lessico e in particolare l'uso di termini *recitare, declarare e concludere*. Si veda in generale *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, cit. in particolare i saggi di Evans e di Hamesse: G.R. EVANS, *Theology: The Vocabulary of Teaching and Research 1300-1600: Word and Concepts*, pp. 118-133; J. HAMESSE, *Approche terminologique de certaines méthodes d'enseignement et de recherche à la fin du Moyen Age. Declarare, recitare, conclusio*, pp. 8-28.

<sup>12</sup> A. PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna, Mulino, 2007, p. 88.

<sup>13</sup> «Modus in legendo quem observare consuevimus, quadripartito progressu, quasi quibusdam quatuor metis et terminis distinguitur: primo casum simpliciter et nude ponimus; secundo contraria assignamus et solutiones adhibemus; tertio argumenta ad causas de facto adnotamus, quae loci generales vel generalia vel vulgariter brocarda appellantur; ad ultimum questiones movere et discutere consulumus, vel statum in lectione vel in vesperis praesertim difficultatem prolixiori disputationi reservando» (JOHANNES BASSIANUS, *Materia Pandectarum*, pr., in AZZONE DA BOLOGNA, *Summa aurea*, Lugduni 1557, f. 283a. Come si può notare l'*expositio litterae* del passo non è citata, mentre lo è in Enrico da Susa: HENRICUS DE SUSA (Hostiensis), *Summa aurea*, a X 5.5 *de magistris*, n. 6, Venetiis, 1584, col. 1513. Tutte le citazioni e l'analisi sono desunte da PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa*, cit., pp. 87-88. Si veda in generale tutto il capitolo "I Glossatori e la nuova scienza del diritto", pp. 79-98, nello specifico p. 87 nota 28 per la citazione di Bassiano e p. 88 note 29-30 per quella di Enrico da Susa.

nei Commenti delle facoltà di Arti e Teologia ed è costituito dall'*expositio* del passo in questione – in questo caso della legge – e dalle *questiones* poste in posizione finale. Tuttavia, rispetto ai Commenti dei testi di filosofia e teologia si nota come nelle facoltà di diritto tutto il discorso ruoti intorno a procedimenti propri dei giuristi: l'individuazione di uno o più *casus* concreti e l'individuazione dei principi generali della legge. Tali “microstrutture” – come li chiamerebbe Dahan –, che avrebbero caratterizzato i prodotti scritti sia della scuola dei glossatori che di quella dei commentatori, sono alla base dell'attività di interpretazione del testo giuridico che accanto alla finalità esegetica della norma ha la finalità sostanziale di adattare leggi pensate per un contesto storico del passato a dei casi del presente. In questo senso le microstrutture citate sono indispensabili per la buona riuscita di un procedimento interpretativo che mira a produrre nuovo diritto a partire da tre tipi base di interpretazione di una legge: quella estensiva, quella restrittiva, o quella errata<sup>14</sup>. Con Cino da Pistoia e quella che la storiografia usa chiamare “scuola dei commentatori” questa finalità si palesava in Commenti con una struttura ben definita. Nella sua *Lectura super Codicem* Cino propone uno schema poi adottato da moltissimi commentatori dopo di lui. Dopo la citazione della norma si procedeva con la *divisio* del testo. Si passava, in seguito, alla spiegazione della costituzione – magari affidata ad un rimando alla *Glossa Ordinaria* –, si ponevano poi i *casus*, a cui seguiva l'elencazione degli elementi notabili, in seguito si procedeva con la discussione dei passi paralleli e contrari e infine si concludeva con le *questiones*<sup>15</sup>. Come fa notare Padoa-Schioppa non si trattava di elementi nuovi, ma delle stesse forme caratteristiche della *lectio*. Ciò che cambiava era il grande peso affidato *questiones* attraverso l'individuazione della *ratio* delle leggi, specchio di una tendenza precisa comune a tutti i commenti universitari a partire dal XIV secolo: la progressiva indipendenza della riflessione dei commentatori dal testo preso in esame per concentrarsi sullo scioglimento di questioni teoriche, sull'applicazione della *ratio legis* ai casi contemporanei all'autore, sulla discussione di problematiche sugli statuti cittadini<sup>16</sup>. Se volessimo dirlo con le parole di Bonaventura che, parlando dei modi con cui si può fare un libro distingue quattro figure, quella dello *scriptor*, del *compilator*, del *commentator* e dell'*auctor* si potrebbe notare una tendenza dei *commentatores*, cioè coloro «che scrivono sia cose altrui sia proprie, ma il materiale altrui predomina e quello proprio è aggiunto come un allegato a scopo di chiarimento» a divenire sempre più *auctores*, cioè coloro che scrivono sia cose che vengono da loro stessi sia cose d'altri, riportando il materiale altrui allo scopo di confermare il proprio<sup>17</sup>. In questo farsi produttori di un testo sempre più indipendente da testi scritti da altri veniva meno la stessa funzione di Commento: il riferimento al testo commentato diventava un puro artificio retorico per impostare un discorso totalmente nuovo e originale.

Da tutta questa analisi è evidente che se i Commenti ai testi filosofici e teologici condividono i medesimi caratteri formali, i Commenti ai testi giuridici presentano alcune forme diverse che li contraddistinguono. Questo è un dato importante al fine di questa analisi perché permette di chiedersi non solo se la struttura delle *Expositiones super Regulam* rispecchia o meno quella di un generico Commento universitario, ma anche se prendono in prestito forme più specifiche dai Commenti delle facoltà di teologia e di arti o da quelli scritti nelle facoltà di diritto o se ancora condividono, in virtù del fatto che la Regola è un testo ibrido, tra diritto e teologia, elementi degli uni e degli altri.

La precisazione più importante da fare di fronte a questo panorama è che, come spesso accade, queste divisioni non sono rigide. Innanzitutto, perché – a mia conoscenza – non è stato mai scritto nel Medioevo un testo di “pratica del commento universitario” e quindi tutte queste sistemazioni sono frutto di riflessioni degli storici, appoggiate sì il più delle volte sul linguaggio di alcuni Commenti e su alcune rare riflessioni fatte dai commentatori, ma spesso rispondenti ad un difficile tentativo di generalizzare e semplificare una realtà frammentata e complessa e, ancora una volta, fluida. In secondo luogo, perché il Commento è essenzialmente il punto di arrivo di una pratica di insegnamento orale in continua

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>15</sup> «primo dividam, secundo ponam casum, tertio colligam notabilia, quarto opponam, quinto quaeram» (CINO DA PISTOIA, *In codicem doctissima commentaria*, Francoforte ad Moenum, 1578, C. I, 14,5, principio, p. 26r).

<sup>16</sup> PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa*, cit., pp. 153, 157.

<sup>17</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in *S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*, I, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934, p. 12 a-b (Proemium, Questio IV).

evoluzione e spesso differente da maestro a maestro<sup>18</sup>. Ne poteva derivare allora anche un'uguale varietà nel prodotto scritto. In terzo luogo, infine, la fluidità di queste divisioni è dovuta al fatto che a seconda degli ambienti, della sensibilità dell'autore e di altri fattori ogni commentatore predisponeva il suo Commento autonomamente a prescindere dalla *lectio* effettivamente tenuta dando maggior o minor peso ai vari elementi strutturali. Non solo scegliendo di volta in volta quale elemento omettere e quale conservare, ma anche quale peso conferirgli. E la scelta, spesso, non era fatta una volta per tutte all'interno del Commento ma dipendeva, com'è anche naturale che fosse, dal brano commentato: a seconda delle difficoltà del passaggio da commentare l'analisi letterale sarà più o meno lunga, le *questiones* più o meno sviluppate, i *notanda* più numerosi. Il giusto approccio per analizzare questi testi è, dunque, quello di essere consapevoli che ogni Commento, addirittura ogni sua parte, è organizzato in maniera particolare e che se è inevitabile e intrinseco all'analisi storica generalizzare per cogliere i fenomeni nel loro complesso bisognerebbe strutturare il discorso cercando di valorizzare più tendenze di cambiamento che rigide classificazioni. Questo vuol dire, per esempio, che non bisogna cadere nell'errore di ritenere l'evoluzione delle forme di Commento come un'evoluzione rigida in cui una forma sostituisce la precedente: molto spesso, a seconda delle finalità, le varie forme sono compresenti nello stesso periodo e, direi, anche nello stesso Commento.

## LE PRIME *EXPOSITIONES* (XIII-XIV SECOLO): L'ESEGESI DELLA REGOLA COME STRUMENTO DI COSTRUZIONE E DIFESA DI UN'IDENTITÀ MINORITICA ALL'INTERNO DELLA *SOCIETAS CHRISTIANA*

### I. L'OSSERVANZA *SINE GLOSSA* DELLA REGOLA NEL *TESTAMENTUM* DI FRANCESCO D'ASSISI

Nelle costituzioni cappuccine del 1536 si legge a proposito del *Testamentum* di Francesco d'Assisi:

«Et questo accettiamo per spirituale glosa ed expositione de la Regula nostra, sì come da epsò a questo fine fu scripto, a ciò la promessa Regula meglio e catolicamente si observasse»<sup>19</sup>.

Sulla scorta delle costituzioni cappuccine a lui contemporanee che conservavano ancora questo passo delle costituzioni del 1536 Elizondo apriva il suo saggio sulle *Doctrinales Regulae Expositiones* proprio con il *Testamentum*: l'ultima volontà di Francesco era considerata come il primo commento alla Regola<sup>20</sup>. Il *Testamentum* fu scritto o più probabilmente fatto scrivere da Francesco tra la tarda estate e l'ottobre del 1226 in un periodo di malattia<sup>21</sup>. Il testo si pone come l'ultimo di una serie di scritti dell'Assisiato, soprattutto lettere, che formano un insieme in cui Francesco assolve un ruolo comparabile a quello di "direttore spirituale" dei frati<sup>22</sup>. Si trattava di una nuova declinazione del suo ruolo dopo l'abbandono della dirigenza dell'Ordine in seguito al suo rientro dall'Egitto nel 1220. Il primo rilievo da fare alla scelta di Elizondo di considerare il *Testamentum* come il primo Commento alla Regola riguarda una non banale questione definitoria. Francesco, infatti, definisce chiaramente il suo scritto «recordatio, ammonitio, exhortatio et meum testamentum»<sup>23</sup>. Come possiamo notare non compare alcun termine che rimandi alla sfera semantica del

<sup>18</sup> Su questo punto si veda W. DUBA, *The forge of doctrine: the academic year 1330-31 and the rise of scotism at the University of Paris*, Turnhout, Brepols, 2017.

<sup>19</sup> *Costituzioni de li frati Minori detti Cappuccini (1536)*, in *I frati cappuccini*, cit., pp. 253-464, in particolare p. 263.

<sup>20</sup> F. ELIZONDO, *Doctrinales Regulae franciscanae expositiones usque ad annum 1517*, in *Laurentianum* 2 (1961), pp. 449-492.

<sup>21</sup> L'edizione di riferimento è FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, ed. critica a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2009, pp. 384-385 (Da ora in poi *Test.*). In generale si veda: K. ESSER, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*, Münster, 1949 (trad. ital. *Il Testamentum di san Francesco d'Assisi*, Milano, 1978); G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991 (Einaudi Paperbacks, 217), in particolare pp. 51-74.

<sup>22</sup> R. MICHEITI, Le lettere di Francesco d'Assisi ai frati minori tra direzione spirituale e coercizione religiosa, in *Storia della direzione spirituale*, II (L'età medievale), ed. a cura di G. FILORAMO, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 305-335.

<sup>23</sup> *Test.*, p. 402.

commento e dell'interpretazione di testi come *declaratio, expositio, elucidatio, commentum*. Nonostante ciò esso si pone l'esplicita ragion d'essere di costituire un ausilio all'osservanza della Regola:

«[...] ego, frater Franciscus parvulus facio vobis fratribus meis benedictis propter hoc ut regulam quam Dominio promissimus melius catholice observemus»<sup>24</sup>.

Questa finalità sembra compiuta da Francesco in due differenti modalità corrispondenti a due diverse parti del *Testamentum*: una parte storico-narrativa e una parte più precettiva<sup>25</sup>. Ne risulta un insieme testuale all'interno del quale in un primo momento offre la sua vita come esempio dei frati affinché osservino la Regola «più cattolicamente» e in un secondo momento pone nuove norme e punizioni per chi non le osserva. Egli stesso sembra presentarsi come *exemplum* sommo di osservanza di una Regola di cui sottolinea il fatto che gli sia stata “data”, rivelata al lui in via esclusiva, dal Signore. Questa è la consapevolezza con cui l'Assiate indirizza ai suoi frati questa “guida” all'osservanza della Regola e lo spinge, proprio alla fine del *Testamentum*, a confermare i frati stessi che osservino la Regola nella benedizione del Signore: lui stesso è la prova della potenza salvifica della Regola che gli è stata rivelata<sup>26</sup>.

Il punto della nostra questione è che all'interno del testo non si nota nessuna finalità esegetica, nessun tentativo di spiegare alcuni passi della Regola: Francesco, si potrebbe dire con un'immagine forte, si “limita” a proporre la sua vita come chiave per osservare appieno la Regola<sup>27</sup>. Si può naturalmente comprendere il ragionamento di Elizondo: un testo che abbia la finalità esplicita di permettere una migliore osservanza della Regola può essere proprio per questo motivo un Commento alla Regola. Tuttavia, in base ai criteri di scelta qui seguiti – che privilegiano una struttura precisa del testo specchio di una precisa finalità esegetica – il *Testamentum* non può essere considerato un'*Expositio Regulae*. Esso è tuttavia importante perché permette di esplorare la dimensione del rapporto tra Francesco, i frati, e la Regola. Quando Francesco, infatti, impone ai frati che «in omnibus capitulis que faciunt, quando legunt regulam legant et ista verba»<sup>28</sup>, viene testimoniata una prassi di lettura della Regola frequente da compiere in qualsiasi riunione ufficiale dei frati. Francesco ha piena consapevolezza di questa prassi e sollecita che alla lettura della Regola venga aggiunta anche quella del *Testamentum*. È tuttavia nella *Regula non bullata* che Francesco esplicita chiaramente come i frati devono rapportarsi alla Regola<sup>29</sup>. Nell'ultimo capitolo, infatti, implora il Signore di benedire chi la insegna, la impara, la custodisce, la ricorda e la mette in pratica: «Et exoro Deum ut ipse qui est omnipotens, trinus et unus benedicat omnes docentes, discentes, habentes, recordantes et operantes ista, quotiens repetunt et faciunt que ibi ad salvationem anime nostre scripta sunt»<sup>30</sup>. A queste parole seguono parole di condanna, in una sorta di *sanctio* che richiama – come Raimondo Michetti ha ben rilevato<sup>31</sup> – la prassi di redazione dei documenti pontifici e il loro valore giuridico:

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Maranesi divide il *Testamentum* in vv. 1-23: Parte storico-narrativa: i ricordi; vv. 24-33: Parte ammonitivo-esortativa: prescrizioni particolari; vv. 34-41 parte interpretativa e conclusiva: il perché del testo (P. MARANESI, *L' eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamentum*, Assisi, Porziuncola, 2009).

<sup>26</sup> Forse in questa chiave, inoltre, si potrebbe semplicemente leggere la scelta di dedicare poche parole all'approvazione e conferma della Regola. D'altronde una volta affermato che il papa approvò il proposito di osservare il Vangelo che cosa si sarebbe potuto aggiungere per il fine con cui il *Testamentum* è stato scritto?

<sup>27</sup> Ci sarebbe da ragionare sul fatto che alcune delle indicazioni del *Testamentum* sono espresse alla prima persona plurale mentre altre sono espresse alla terza persona plurale. C'è una differenza di importanza per Francesco? Si paragoni per esempio due prescrizioni: «Et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo elemosynam» e «Caveant sibi fratres ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia alia que pro ipsis construuntur penitus non recipiant, nisi esset sicut decet sanctam paupertatem quam in Regula promissimus» (*Test.*, p. 398)

<sup>28</sup> *Test.*, p. 402.

<sup>29</sup> L'edizione di riferimento è FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, ed. critica a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2009, pp. 234-289 (Da ora in poi *RnB*).

<sup>30</sup> *RnB*, p. 288.

<sup>31</sup> MICHETTI, *Le lettere di Francesco d'Assisi*, cit.

«Et ex parte Dei omnipotentis et domini pape et per obedientiam ego frater Franciscus firmiter precipio et iniungo ut ex his que in ista vita scripta sunt nullus minuat vel in ipsa scriptum aliquod desuper addat»<sup>32</sup>.

Francesco appare dunque sollecitare la lettura della Regola, la sua osservanza, il suo insegnamento e apprendimento. È all'interno di queste sollecitazioni che a mio parere deve essere letto il divieto del *Testamentum* di non glossare la Regola con cui abbiamo aperto questa trattazione:

«Et omnibus fratribus meis clericis et laicis precipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glossas in regula neque in istis verbis dicendo: “Ita volunt intelligi”; sed sicut dedit michi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere Regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glossa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque in finem»<sup>33</sup>.

Il richiamo alla glossa e l'uso della parola *intelligere*, evocano una prassi scolastica di studio dei testi che mi pare non scontata in un *illiteratus* come Francesco. Quest'attenzione credo che possa essere un indizio dell'influenza che nella redazione del *Testamentum* e degli altri suoi scritti ebbero i suoi frati, in particolare i frati dotti, quelli più a loro agio con un vocabolario legato allo studio dei testi. Se dovessimo interpretare le parole di Francesco nel modo tradizionale – cioè che attraverso queste parole l'Assisiense proibisce qualsiasi tipo di spiegazione della Regola obbligando ad osservarla senza delle glosse esplicative –, ci potremmo chiedere come sia possibile conciliare questo divieto con la prassi di insegnamento e apprendimento della Regola testimoniato nella *Regula non bullata*. Se si prova a valorizzare la posizione escatocollare di queste parole all'interno del *Testamentum* si potrebbe trovare un richiamo con la funzione che svolge il *Decretum* di una lettera pontificia in cui il papa, attraverso la formula «Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre concessionis infringere vei ei ausu temerario contraire», vietava di modificare e di contraddire il contenuto della lettera stessa. Forse non a caso nella parte seguente viene inserita una *sanctio* positiva, presente, oltre che in alcune lettere pontificie, anche in alcuni documenti privati redatti da un notaio, prima della sottoscrizione del testante, Francesco<sup>34</sup>. Anche senza affermare che Francesco pensò effettivamente a seguire le partizioni di un documento pontificio, questi richiami potrebbero aiutare comunque a interpretare le parole del testo. La posizione del divieto di glossare la Regola all'interno del *Testamentum*, infatti, potrebbe già essere un indizio per intederle come un invito a non modificare il testo del *Testamentum* e della Regola, come già evidenziato nel testo della Regola non bollata. L'ingiunzione di Francesco ai suoi frati potrebbe essere, quindi, un'esplicitazione, un chiarimento, della frase precedente in cui si intimava di non aggiungere né togliere niente nelle parole del *Testamentum*. Francesco – e i frati dotti con lui –, dunque, potevano avere la consapevolezza che *mittere glossas* poteva significare essere il preludio di un cambiamento della Regola. In questo senso *glossas* potrebbe acquistare un'accezione sorprendentemente tecnica e significare le note a margine. È come se Francesco e i suoi frati fossero consapevoli che la glossa avrebbe potuto divenire un complemento “paranormativo” della Regola, andando a integrare il testo principale, per formarne un terzo, originato dall'unione delle due com'era accaduto – secondo un metodo giuridico ancora in pieno sviluppo – con la *Glossa Ordinaria* di Accursio nel caso del *Codex Iuris Civilis* giustiniano o con la *Glossa ordinaria* nel caso del *Decretum* di Graziano<sup>35</sup>. In questo senso il verbo *mittere* [*glossas in Regulam*] potrebbe assumere il significato di inserire “fisicamente” le glosse nel testo della Regola.

---

<sup>32</sup> *RnB*, p. 288.

<sup>33</sup> *Test.*, p. 402.

<sup>34</sup> Per queste partizioni si veda A. PETRUCCI, *Genesi e forme del documento medievale*, Roma, Jouvence, 1999, pp. 84-87. Nello specifico per la diplomazia pontificia T. FRENZ, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'Età moderna*, ed. italiana a cura di S. PAGANO, Città del Vaticano, Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, 1989.

<sup>35</sup> Devo questa suggestione ad un'intuizione di Arnaldi: «Detto quello che doveva dire, [nell'ultima parte del *Testamentum*] Francesco ordina che non venga aggiunta “alcuna glossa” alla regola del 1223 e al *Testamentum* stesso: [cita]. Chi voglia intendere il senso preciso di questa disposizione, non ha che da sfogliare uno dei manoscritti usati come libri di testo nelle scuole del tempo. Vedrà subito che, in ogni facciata, poche righe dell'autore antico oggetto del corso (un passo di s. Paolo o un frammento del Digesto, non importa) appaiono costellate e come sopraffatte dai diversi strati del commento dettato dai professori più famosi che si sono via via provati nell'esegesi di quel testo. L'autore antico, o “autorità” [auctoritas], veniva così posto

## II. EXPONERE E INTERPRETARI: UNO SPIRAGLIO PER COMMENTARE LA REGOLA NELLA *QUO ELONGATI* DI GREGORIO IX

A prescindere dal significato delle parole di Francesco, quello che è importante sottolineare è che le prescrizioni del *Testamentum* sulle glosse crearono problemi di interpretazione agli stessi frati. Morto Francesco nel 1226 i frati non tardarono a sentire l'esigenza di affrontare i problemi legati all'interpretazione della Regola e alle difficoltà delle prescrizioni esplicitate da Francesco nel *Testamentum*.

Nel 1230 una delegazione di frati composta dal ministro generale Giovanni Parenti; dal grande predicatore Antonio di Padova; dal penitenziario papale Gerardo da Rossignol; dal maestro parigino e futuro ministro generale Aimone da Faversham; da Leone da Perego, altro grande predicatore che sarà eletto arcivescovo di Milano; da Gerardo da Modena, predicatore e uno dei primi compagni di Francesco e, infine, da un certo Pietro da Brescia<sup>36</sup>, si recò da Gregorio IX chiedendogli di sciogliere alcuni dubbi sulla Regola e di pronunciarsi in merito all'osservanza del *Testamentum* di Francesco. Il papa espresse il suo parere nella lettera *Quo elongati* in merito a otto punti dubbi della Regola relativi all'osservanza di tutti i consigli e precetti evangelici oppure solo di quelli espressamente nominati nella Regola; sull'uso del denaro e dei beni; sull'assenza di proprietà; sulla natura dei peccati la cui assoluzione è riservata ai ministri provinciali; sull'esame e approvazione dei predicatori; sulla ricezione dei frati da parte dei vicari dei ministri provinciali mentre questi ultimi si recano ad un capitolo generale; sulla presenza o meno di tutti i custodi al capitolo generale che deve eleggere il nuovo ministro generale alla morte del precedente e, infine, sulla natura dei monasteri delle monache in cui i frati non possono entrare<sup>37</sup>. Il punto più importante all'interno della presente analisi è la parte iniziale in cui Gregorio affronta la questione del valore del *Testamentum*:

«Sed sancte memorie beatus confessor Christi Franciscus nolens regulam suam per alicuius fratris *interpretationes exponi*, mandavit circa ultimum vite sue, cuius mandatum ipsius dicitur testamentum, ut verba ipsius regule non glosentur, et ut verbis utamur eiusdem, quod sic vel sic intelligi debeant, non dicatur; adiciens quod fratres nullo modo aliquas litteras ab apostolica sede petant, et alia quedam *intenserens*, que non possent sine multa difficultate servari»<sup>38</sup>.

Gregorio sembra istituire una gerarchia tra le prescrizioni del *Testamentum*: al primo posto pone il divieto di inserire glosse nella Regola, al secondo quello di richiedere lettere alla Curia romana e in terza battuta altre generiche proibizioni difficilmente osservabili. Possiamo immaginare che tale gerarchia di prescrizioni rispecchi quella dei frati riguardo ai passi del *Testamentum* che creavano più problemi di interpretazione. Questo permette di riflettere sull'"autorialità" della lettera papale. Certo, Gregorio IX può esserne definito l'autore in senso stretto e lui stesso si prende completamente la responsabilità di sostenere quella che è una sua presa di posizione ufficiale sulla Regola minoritica non solo attraverso la sua *auctoritas* in quanto papa ma anche attraverso il legame che aveva con Francesco con cui aveva partecipato alla redazione della Regola<sup>39</sup>, ma la risoluzione dei punti dubbi della Regola così come del valore giuridico del *Testamentum* è difficile credere che fossero solo sue decisioni non condivise dai frati soprattutto se si

---

sull'altare e incensato e, insieme, sfigurato e stravolto dai suoi interpreti moderni, portatori di esigenze nuove che potevano venire espresse solo facendo forza alla lettera del testo commentato. È conto tale procedimento originariamente scolastico, ma presto trapassato dalle scuole nella mentalità collettiva, che Francesco intende qui cautelarsi, mostrando di andare anche in questo controcorrente» (G. ARNALDI, *San Francesco oggi*, in *Conoscenza storica e mestiere di storico*, [originariamente in *Nuova Antologia*, 1977], pp. 229-255, nello specifico pp. 243-244).

<sup>36</sup> Si veda G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, op. cit. pp. 116-118; Rigon.

<sup>37</sup> Introduzione e testo critico della *Quo elongati* in H. GRUNDMANN, *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 54 (1961), pp. 3-25 [da ora in poi *Quo elongati*]. Si veda anche: F. ACCROCCA, *Quo elongati: Il tentativo di una doppia fedeltà*, in *Frate Francesco* 81 (2015), pp. 133-166.

<sup>38</sup> *Quo elongati*, p. 20.

<sup>39</sup> Sostiene infatti: «Et cum ex longa familiaritate, quam idem Confessor nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius et in condendo predictam REGULAM et obtinendo confirmationem ipsius per sedem apostolicam sibi astiterimus, sum adhuc essemus in minori officio constituti, declarari similiter postulastis dubia et obscura regule supradicte necnon super quibusdam difficultibus responderi» (*Quo elongati*, pp. 20-21).

considera il numero e il valore degli intellettuali giunti in Curia. Se proprio questi non parteciparono alla stesura della lettera, è inverosimile che non fossero stati almeno consultati. Anzi si potrebbe dire addirittura ipotizzare che i frati avessero già deciso una risoluzione del problema. D'altronde col solo atto di recarsi in Curia e richiedere un intervento del papa i frati avevano già palesemente ignorato il divieto del *Testamentum* di «petere aliquam litteram in curia Romana»<sup>40</sup> richiedendo per giunta una lettera a interpretazione della Regola.

La cosa importante da rilevare non è tanto il cambiamento notato da Legendre e rilanciato recentemente da Dalarun – secondo cui Gregorio sostituendo l'*ita volunt intelligi* del *Testamentum* con *sic vel sic intelligi* cambierebbe il senso della frase di Francesco proibendo che vi siano infiniti dibattiti sul senso della Regola e non che la Regola sia commentata in generale (interpretazione che a mio parere potrebbe anche essere contestata) –<sup>41</sup> ma che nella *Quo elongati* vengono inserite due parole che nel *Testamentum* non compaiono: *exponere* e *interpretatio* evidenziate in corsivo nel testo. Dalle parole di Gregorio risulta che Francesco non voleva che la sua Regola fosse esposta attraverso l'interpretazione dei frati. *Interpretatio* non è una parola senza significato. Interpretare un testo, infatti, era prima di tutto una questione di *potestas*, tradizionalmente attribuito ai poteri universali: l'imperatore per il diritto civile e il papa per il diritto canonico. Voleva dire dare un'interpretazione necessaria e generale, cioè vincolante e dal valore universale, riguardo a dei testi; in poche parole avere l'autorità di dire esattamente, per usare l'espressione di Francesco nel *Testamentum*, *ita volunt intelligi*<sup>42</sup>. Francesco, secondo Gregorio, quindi, non voleva che le parole della Regola fossero spiegate dai frati in questo preciso senso. Il solo fatto di esplicitare il senso del divieto del *Testamentum* a mio parere è sintomo del fatto che la difficoltà dei frati nei confronti del non glossare la Regola risiedeva prima di tutto nell'indeterminatezza del divieto stesso: cosa voleva dire vietare delle glosse che esplicitassero il senso di un passo della Regola? Ipotizzo che la poca chiarezza risiedesse in fin dei conti in un fatto linguistico: Francesco non circostanziava il suo divieto secondo un vocabolario adeguato che avrebbe dovuto essere quello dell'esegesi universitaria. Gregorio con la sua aggiunta, quindi, potrebbe supplire alla mancanza di vocabolario esegetico del *Testamentum*, precisando cosa voleva intendere Francesco quando proibì le glosse: il potere, appunto, di *interpretatio*. A questo punto ci si potrebbe chiedere se Gregorio – che non manca di sottolineare il fatto di essere un profondo conoscitore dell'*intentio* di Francesco – proponga una sua interpretazione delle parole del *Testamentum* o in effetti la sua è l'esplicitazione di quello che l'Assiate voleva intendere. Forse è una domanda destinata a rimanere senza risposta, ma rimane il fatto che in ogni modo lo si legga, il riassunto di Gregorio nella *Quo elongati* apriva per i frati dotti, infarciti di un ampio vocabolario esegetico, una distinzione netta: se Francesco aveva proibito ai frati l'*interpretatio* della Regola, infatti, a questo punto si sarebbe potuto aprire un piccolo spiraglio attraverso cui si sarebbe potuto comunque scrivere dei Commenti.

### III. L'EXPOSITIO QUATUOR MAGISTRORUM: I MAGISTRI SI APPROPRIANO DELLA RIFLESSIONE SULLA REGOLA

Il dato più importante da sottolineare riguardo alla *Quo elongati* non è tanto, dunque, l'abolizione del valore giuridico del *Testamentum* in sé, ma questo possibile spiraglio che aveva aperto. Probabilmente i frati si sentirono comunque obbligati moralmente a seguire il dettato delle ultime volontà del fondatore dell'Ordine: anche quando i frati decideranno di scrivere i primi Commenti è evidente l'esigenza di confrontarsi con la proibizione di Francesco di inserire glosse nella Regola. I risultati di questo pronunciamento gregoriano in merito al *Testamentum* non produssero – o almeno non ne siamo a conoscenza – un effetto immediato: non ci sono pervenuti, in effetti, dei Commenti alla Regola fino ai primi anni Quaranta. Fu probabilmente il generalato di frate Elia a non permettere un rapido superamento del dettato del *Testamentum*. L'attenzione per i frati laici, la preferenza nei confronti dei ministri cismontani, l'opposizione

<sup>40</sup> *Test.*, p. 398.

<sup>41</sup> Dalarun, *La Règle sans glose*, in *François d'Assise en questions*, Paris, CNRS Éditions, 2016, pp. 29-38, nello spec. p. 37.

<sup>42</sup> Sull'*interpretatio* si veda: V. CRESCENZI, *Linguaggio scientifico e terminologia giuridica nei glossatori bolognesi: "interpretati", "interpretatio"*, in *Volubulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge*, Actes di colloque (Roma, 21-22 octobre 1989), ed. par O. WEIJERS, Turnhout, Brepols, 1992, pp. 111-129, in particolare p. 125.

alla redazione di nuove Costituzioni dell'Ordine si possono forse contestualizzare all'interno di una diversa visione dell'Ordine da parte del laico Elia rispetto a quella di quei frati che, formati a Parigi e spesso *magistri* di teologia oltralpe, erano già ricorsi a Gregorio IX nel 1230. Una "divergenza tra processi evolutivi", insomma, per usare una felice espressione di Grado Merlo, che si concluse con la deposizione del frate compagno di Francesco nel 1239 ordita da una trama che vedeva alleati i ministri oltremontani e Gregorio IX<sup>43</sup>. Si è di fronte ad un *turning point* fondamentale: con la scelta di Alberto da Pisa, già ministro provinciale di Germania e d'Inghilterra che favorì la nascita degli *studia* di Londra e Canterbury, e poi soprattutto con il generalato del suo successore, il famoso lettore in teologia Aimone da Faversham, fu inaugurata una nuova stagione di riflessione sulla Regola che fino ad allora – è bene rammentarlo – era il loro unico referente normativo insieme ai privilegi papali. Gli stessi privilegi papali subirono subito un notevole incremento e sono anch'essi frutto di una maturazione dell'abolizione giuridico del *Testamentum* dal momento che una delle difficoltà espressamente nominate nella *Quo elongati* era la proibizione di chiedere lettere alla Curia romana<sup>44</sup>. Nello stesso 1239, inoltre, fu redatto il primo *corpus* di costituzioni dell'Ordine: le cosiddette *Constitutiones praenarbonenses*<sup>45</sup>. Sotto il generalato di Aimone da Faversham, iniziato già nel 1240, i frati furono chiamati, inoltre, dal capitolo dei definitori del 1241 a mandare i propri *dubitalia regulae* al capitolo successivo, tenutosi a Bologna nel 1242. Il fatto che quello del 1241 fosse un capitolo composto da frati definitori (o discreti) – e sarebbe rimasto l'unico nella storia dell'Ordine minoritico nel Medioevo – potrebbe essere importante. I discreti, frati scelti a livello provinciale per coadiuvare i ministri provinciali al capitolo generale, costituivano sicuramente una rappresentanza più generale dell'ordine intero. Oltre al fatto che potrebbe essere una risposta all'attenzione specifica di Elia per uno specifico gruppo di frati, i laici o i ministri cismontani, e non all'insieme generale dell'Ordine, si potrebbe avere dunque una testimonianza del fatto che l'esigenza di risolvere i dubbi della Regola poteva scaturire da un più ampio gruppo di frati rispetto a quello composto dai soli ministri e custodi<sup>46</sup>.

Dalla testimonianza del frate cronachista Tommaso da Eccleston sappiamo che i frati della provincia inglese mandarono un loro parere e così fecero anche quelli della provincia francese. In entrambe le province furono scelti dai rispettivi capitoli i frati più rappresentativi – tutti dotti con ruoli di insegnamento all'interno delle università –, che risposero apparentemente in due maniere totalmente opposte. Raggiunti dall'ingiunzione del capitolo dei definitori i frati inglesi decisero di annotare alcuni articoli, mandandoli con una cedola senza sigillo al ministro generale, pregandolo «ut regulam stare permittat, sicut a sancto Francisco, dictante Spiritu Sancto, tradita fuit»<sup>47</sup>. Si noti che questa decisione arrivava, secondo il racconto di Tommaso da Eccleston, dopo una visione di frate Giovanni di Bannister che possiamo ipotizzare appartenente al gruppo di frati eletti per rispondere all'invito del capitolo. Giovanni vede Francesco che gli mostra un pozzo profondo e gli chiede: «Pater, ecce patres volunt exponere

---

<sup>43</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 137-150. Su Elia si veda almeno *Elia di Cortona tra realtà e mito*, Atti dell'incontro di studio (Cortona, 12-13 luglio 2013), Spoleto, CISAM, 2014 e il recentissimo *Frates Elia e Cortona. Società e religione nel XIII secolo*, a cura di A. DI MARCANTONIO, Spoleto, CISAM, 2018 che compie l'operazione storiografica di calare la figura di Elia all'interno del suo contesto cittadino.

<sup>44</sup> I privilegi di questo periodo sono descritti in N. ŞENOCAK, *The poor and perfect. The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 70. Sui privilegi si veda anche R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali tra due e trecento. Con l'edizione del Liber privilegiorum della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49)*, Nota codicologica e paleografica di C. TEDESCHI, Padova, 2013.

<sup>45</sup> *Fragmenta Priscarum Constitutionum Praenarbonensium*, in *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum I (Saeculum XIII)*, ed. a cura di C. CENCI, R.G. MAILLEUX, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2007 (*Analecta franciscana XIII n.s.*), pp. 17-41.

<sup>46</sup> Non mi convince l'ipotesi proposta da N. ŞENOCAK, *The poor and the perfect*, cit., pp. 71-73 secondo cui l'*expositio* avrebbe il fine di rispondere ai dubbi già arrivati dalle province. Tale finalità sarebbe stata ordinata da Aimone da Faversham ai frati che poi avrebbero inviato il prodotto al capitolo del 1242. Il fatto è che i frati nominano esplicitamente che la loro operazione è fatta «secundum iniunctam nobis obedientiam in provinciali capitulo, iuxta hoc quod in praecedenti diffinitorum capitulo fuerat ordinatum» (L. OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1950, p. 124 [da ora in poi *Expositio Quatuor Magistrorum*]) e una testimonianza tardiva come quella di Ubertino da Casale, peraltro ambigua, che dice che i frati furono «rogati a fratre Aymone [...] quod aliqua verba regule declararent» secondo me, non può confutare la testimonianza diretta dei frati stessi. La citazione di Ubertino è in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, III (1887), p. 55.

<sup>47</sup> *Tractatus fr. Tomae vulgo dicti De Eccleston, De adventu fratrum minorum in Angliam*, ed. a cura di A.G. LITTLE, Paris, Fischbacher, 1909, pp. 88-89.



regulam, immo tu potius exponere nobis regula». La risposta di Francesco è in apparenza disorientante: «Fili, vade ad fratres laicos, et ipsi exponent tibi regulam tuam»<sup>48</sup>. Quello dei frati inglesi potrebbe apparire un rifiuto *in toto* dell'interpretazione della Regola. Tuttavia, se così fosse, i frati non avrebbero inviato al ministro generale gli articoli della Regola su cui – anche se non specificato – possiamo ipotizzare vi fossero dubbi di interpretazione. L'invito, cioè, di lasciare la Regola così come era stata scritta da Francesco potrebbe evocare un grande timore da parte dei frati inglesi che, come ipotizzato, fu quella di Francesco nel *Testamentum*: quella che glossare la Regola potesse essere il preludio di una modifica del testo normativo. Il pozzo profondo potrebbe indicare proprio tale pericolo: il cambiamento della Regola e con esso il tradimento della vita stessa di Francesco. Si deve rilevare, tuttavia, che nel racconto della visione matura uno scatto interpretativo rispetto al *Testamentum*. Francesco, infatti, non rifiuta l'*expositio* della Regola, anzi, la legittima nel caso dei frati laici. Facendo questo è come se Tommaso da Eccleston, riferendo la visione di Giovanni, dicesse che esiste un'*expositio* legittima, quella fatta dai frati non letterati. I frati dell'Università di Parigi risposero alla consultazione sulla Regola con la cosiddetta *Expositio Quatuor Magistrorum*, indirizzata, come affermato dagli stessi frati nel Prologo, al ministro generale Aimone di Faversham e a certi frati definitori riuniti in capitolo (il capitolo di Bologna del 1242). Esplicitano successivamente, inoltre, di aver ricevuto l'ordine «in provinciali capitulo», cioè quello francese, secondo quanto era stato affermato «in praecedenti diffinitorum capitulo», quello del 1241<sup>49</sup>. Il nome più illustre dei quattro frati fu quello di Alessandro di Hales. Di origine inglese, nel 1210 divenne maestro *in artibus* e nel 1220 ottenne la carica di maestro nella facoltà di teologia di Parigi. Sedici anni dopo entrò nell'Ordine dei frati Minori e trasferì la sua cattedra di teologia nel convento di Parigi assumendo la direzione dello *Studium*. Da quel momento i frati Minori avrebbero potuto preparare i loro studenti per il conseguimento del dottorato in teologia conferendogli la carica di *magister*. Partecipò, infine, insieme a Giovanni de La Rochelle alla resistenza contro Elia<sup>50</sup>. Il secondo frate fu Giovanni de La Rochelle. Anche lui maestro *in artibus* e poi in teologia entrò nell'Ordine prima del 1238. Collaborò con Alessandro di Hales alla redazione della sua *Summa* ed esercitò al suo fianco l'incarico di reggente ausiliare dello *Studium* parigino<sup>51</sup>. Il terzo nome è quello di Eudes Rigaud, successore di Giovanni de la Rochelle come reggente dello *Studium* di Parigi, divenne maestro di teologia nel 1246. L'anno dopo ancora fu nominato arcivescovo di Rouen<sup>52</sup>. Del quarto frate, Roberto de la Bassée, sappiamo pochissimo: era originario delle Fiandre e apparteneva – non si sa a che titolo – all'Università di Parigi<sup>53</sup>. A questi si deve aggiungere anche un quinto frate, Goffredo, custode del convento di Parigi che poi diventerà ministro della Provincia di Francia.

Quello che nell'edizione curata da Olier è presentato come Prologo può trarre in inganno. Non si tratta di una parte introduttiva di un'opera ma di una lettera che ha un destinatario, Aimone e i definitori riuniti in capitolo, e i mittenti tutti nominati uno per uno successivamente al destinatario in apertura del testo:

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>49</sup> «Reverendo in Christo patri fratri Aymoni ordinis fratrum minorum generali ministri certerisque diffinitoribus in capitulo congregatis [...]. Judicio et examinationi discretionis vestrae referimus ea quae, Domino docente, circa intellectum regulae nostrae iuxta paupertatis nostrae modulum percepimus, secundum iniunctam nobis obedientiam in provinciali capitulo, iuxta hoc quod in praecedenti diffinitorum capitulo fuerat ordinatum» (*Expositio Quatuor Magistrorum*, pp. 123-124).

<sup>50</sup> Su Alessandro di Hales si veda: S. DELMAS, *Alexandre de Halès et le studium franciscain de Paris. Aux origines de la question des chaires franciscaines et de l'exercice quodlibétique*, in *Les collèges réguliers en Europe au Moyen Âge et à la Renaissance*, ed. a cura di A. SOHN e J. VERGER), Paris, Winkler de Bochum, 2012, p. 37-47 e il recente P. WEBER, *Alexander of Hale's Theology in His authentic Texts (Commentary on the Sentences of Peter Lombard, Various Disputed Questions)*, in *The English Province of the Franciscans (1224-c.1350)*, ed. a cura di M.J.P. ROBSON, Boston, Brill, 2017, pp. 273-293, a cui si rimanda per la bibliografia più esaustiva.

<sup>51</sup> Su Giovanni si può vedere la voce Jean de Rupescissa curata da J.G. BOUGEROL nel *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sotto la dir. di A. VAUCHEZ e la collaborazione di C. VINCET, Paris, Cerf, 1997, p. 815. Si veda anche per una breve panoramica della vita, degli scritti, delle edizioni delle opere e degli studi su di lui ID., *Inventaire du fonds Jean de la Rochelle aux archives de l'évêché de la Rochelle*, in *AFH* 86 (1993), p. 363-370.

<sup>52</sup> Su Eudes Rigaud si veda J. DAVIS, *The formation of a thirteenth-century ecclesiastical reformer: Eudes Rigaud and the Franciscan Studium in Paris* in *Revue Mabillon* 73 (2001), pp. 45-63.

<sup>53</sup> I profili biografici dei Quattro Maestri sono descritti anche in DALARUN, *Il potere in questione e la questione del potere*, cit., p. 103.

«Reverendo in Christo patri fratri Aymoni ordinis fratrum minorum generali ministro ceterisque diffinitoribus in capitulo congregatis, frater Gaufredus custos parisiensis, frater Alexander de Halis, frater Johannes de Rupella, frater Robertus de Bascia, frater Rigaldus reverentiam debitam et devotam»<sup>54</sup>.

E continua: «judicio et examinationi discretioni discreti vestrae referimus ea quae [...]»<sup>55</sup>. In questo “Prologo”, dunque, viene indirizzato uno scritto autonomo a un voi, ad un destinatario esplicitato all’inizio che poi ricompare ogni tanto nella parte di *expositio* vera e propria in cui il tono, tuttavia, è più che altro impersonale. A mio parere questo indica il carattere assolutamente privato dell’intero scritto. Siamo di fronte a un documento creato in seguito ad una consegna precisa affinché potesse essere usato dal Capitolo generale di Bologna per i suoi scopi. Il Commento dei Quattro Maestri è una risposta ufficiale sì alle richieste dei definitori, ma, in definitiva, uno strumento di lavoro che sembra destinato a rimanere preparatorio rispetto ad un altro testo. Questa caratteristica protrebbe spiegarne in gran parte il carattere parziale. L’*Expositio*, infatti, non commenta tutta la Regola: il XII capitolo è omissso e non tutte le frasi della Regola sono oggetto di spiegazione.

Nella seconda parte del “Prologo” i Quattro Maestri descrivono la prassi di *expositio* della Regola che hanno seguito:

«Novam autem expositionem vel glosaturam contra regulam non astruimus sicut a quibusdam intentionis purae damnatoribus et zelum suum in animarum suarum periculum et fratrum scandalum pervertentibus praedicatur. Immo simpliciter et pure intellectum ipsius regulae, quae omnes nos ligat, et eius ignorantia nullum excusat, non ex nostro sensu, sed ex ipsa littera, ut potuimus, extrahentes, secundum iniunctam nobis obedientiam, arbitrio vestro dirigimus indicandum, vestrae sententiae plusquam nostro sensui in hiis et in aliis innitentes, interpretationem, si alicubi necessaria, sedi apostolicae reservantes»<sup>56</sup>.

Si tratta di parole meditate. I quattro frati affermano di estrarre l’*intellectum* della Regola «non ex nostro sensu sed ex ipsa littera»; appoggiandosi più sulla *sententia* del Capitolo piuttosto che sul loro *sensus*. Contestualmente rifiutano di scrivere un’*expositio* o una *glosatura* contro la Regola e affidano l’*interpretatio*, se in qualche punto necessaria, alla Sede apostolica. Si vede qui, come notato da Andrea Tabarroni, una scala di fonti su cui si deve basare l’“interpretazione validante” della Regola: la lettera del testo, le decisioni del capitolo generale e l’*interpretatio* apostolica<sup>57</sup>. Deve essere rilevata, inoltre, la vena polemica con cui viene testimonata la presenza di alcuni “detrattori del vero proposito della Regola” il cui zelo degenerato reca pericolo per le loro stesse anime e provoca scandalo ai frati. Si parla esattamente di falsi zelanti che, all’interno di un discorso più generale, testimoniano che l’operazione di *expositio* della Regola creava ancora un grande dibattito all’interno dell’Ordine.

A prescindere da queste polemiche, che forse potremmo immaginare come uno strascico di quelle nate durante il generalato di Elia, quella delineata dai Quattro Maestri è una prassi di commento meditata che corrisponde bene all’impostazione data dalla *Quo elongati* e alla sua interpretazione del *Testamentum*. Non solo corrisponde bene ma potrebbe aiutare a chiarire quella “via legittima” di interpretazione della Regola che abbiamo ipotizzato aperta proprio dall’intervento gregoriano. Se, secondo Gregorio, Francesco proibì esclusivamente quelle glosse scritte non secondo la lettera ma secondo il *sensus* di chi espone la Regola, cioè l’*intepretatio*, la prassi che si apre per i frati è naturalmente quella di un’*expositio* che disveli l’intelletto della Regola secondo la sua lettera, secondo il suo *sensus litterae*. Ecco, dunque, che riconsiderando a questo punto ciò che Tommaso da Eccleston racconta riguardo alla risposta dei frati inglesi alla

<sup>54</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, p. 123

<sup>55</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, pp. 123-124.

<sup>56</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, Prologo, p. 124.

<sup>57</sup> Tabarroni così riassume: «Nel prologo i 4 maestri esplicitano le fonti dell’interpretazione validante della regola: la *littera* intesa con intelletto “semplice e puro”, secondo l’indicazione del *Testamentum*; il *iudicium* che spetta al capitolo generale; l’*interpretatio* autorevole che è riservata al pontefice» (A. TABARRONI, *La Regola francescana tra autenticità ed autenticazione*, in *Dalla «sequela Christi» di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1992, pp. 79-122, nello spec. p. 105).

consultazione sulla Regola indetta nel 1241, le parole di Francesco nella visione di Giovanni di Bannister potrebbero indicare una via precisa: ricorrere ai frati laici perché, illetterati, si sarebbero limitati a un livello letterale di spiegazione del testo<sup>58</sup>.

L'*Expositio Quatuor Magistrorum* ha una struttura che ricalca il progetto delineato nel Prologo. In generale siamo di fronte ad un'*Expositio* quasi totalmente sotto forma di *questiones* semplici. Si tratta dell'esplicitazione di quei *dubitalia Regulae* richiesti dal capitolo del 1241. Secondo la prassi universitaria del tempo si fanno emergere le diverse opinioni su un determinato argomento. A questo punto certe volte si dà una soluzione, altre volte si invoca l'interpretazione apostolica riportando analiticamente il problema. Si noti che tutte quante le questioni risolte autonomamente dai quattro frati attengono al significato di una parola, cioè al suo *sensus litterae*. Per esempio, nel secondo capitolo:

«Quaeritur quid dicatur vestimentum vile. Et, secundum intentionem regulae, vilitas attenditur in pretio pariter et colore secundum aestimationem hominum regionis in qua fratres commorantur»<sup>59</sup>.

È il caso anche di tutte le questioni del quarto capitolo della Regola in cui ci si chiede che cosa sia *pecunia* e che cosa vuol dire *recipere per se vel per interpositam personam*. Anche alcuni ragionamenti più complessi partono comunque da un'esposizione letterale. È il caso del sesto capitolo in cui ci si chiede «an fratres possunt emere, an vendere, an mutuum contrahere, an locare, an commutare, an impignorare, an donare, an commodare?»<sup>60</sup>. In tutti i casi la risposta parte o si fonda sulla spiegazione stessa delle parole *emere, vendere, contrahere, locare, commutare, impignorare, donare e commodare*. Per altre questioni, invece, si rimanda alla Sede Apostolica. I casi sono cinque e tutti hanno un elemento in comune: hanno a che fare con precedenti pronunciamenti pontifici che i Quattro Maestri sentono il bisogno di approfondire. La questione era dunque formale e non tanto relativa al fatto che i maestri non conoscevano la soluzione da adottare. Loro semplicemente non avrebbero potuto pronunciarsi sopra un'interpretazione pontificia: solo il papa l'avrebbe potuto fare. I cinque esempi si trovano nei capitoli II (tre esempi), IV e XI. È sufficiente fornire il solo esempio dell'XI capitolo. La frase della Regola *Ne ingrediantur monacharum etc.* è commentata, come accade sempre in questo tipo di argomenti, attraverso il pronunciamento della *Quo elongati*. Dopo aver detto che l'*apostolica expositio* prevede due ragioni per cui i frati possono entrare nei monasteri delle monache evitando i laboratori interni, cioè l'elemosina e la predicazione, si enunciano due dubbi. Il primo se si può entrare nei monasteri anche per altre oneste ragioni «ut pro audiendis confessionibus vel consulendi in spiritualibus»<sup>61</sup>, il secondo se si può accedere ai laboratori interni, al chiostro e al capitolo «quando in generalibus processionibus vadunt communiter cum populo [...], vel cum episcopis in capitulis praedicare»<sup>62</sup>. A chiusura dei due dubbi si afferma: «Unde super hoc esset apostolica expositio requirenda»<sup>63</sup>.

Ogni tanto l'*expositio* non si limita alle sole *questiones*, ma esplicita se il passo commentato è un'ammonizione, un'istruzione o un precetto. Un esempio del secondo caso è contenuto nel capitolo III: «In quamcumque domum intraverint, primum dicant: Pax huic domui. Iste articulus videtur dici secundum admonitionem, vel instructionem, non secundum praeceptionem»<sup>64</sup>.

Quando la *Quo elongati* si pronuncia su un tema i Quattro Maestri la riportano fedelmente. Il pronunciamento gregoriano è in effetti l'*auctoritas* più importante. I Quattro Maestri non ignorano neanche le Costituzioni che vengono nominate, tuttavia, solo nel capitolo X e in posizione marginale<sup>65</sup>. Il fatto che la *Quo elongati* sia citata come *auctoritas* ci aiuta a riflettere in generale sul rapporto tra i frati e il papato. Un modo per farlo è analizzare come i Quattro Maestri si rapportano alla lettera gregoriana e in che modo

---

<sup>58</sup> Solo che, detto per inciso, questo significava fornire già un'interpretazione "forzata" del *Testamentum* o, meglio, il non considerare il fatto che Francesco si rivolgeva esplicitamente per il suo divieto a «omnibus fratris meis clericis et laycis».

<sup>59</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, p. 136.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 167-168.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 165.

affrontano la tematica dei privilegi. Un passo del secondo capitolo è a questo proposito assolutamente emblematico. Commentando il passo «Quibus solummodo et non aliis recipiendi fratres licentia concedatur» in cui si dice che ai soli ministri provinciali è concessa licenza di ricevere i frati, i Quattro Maestri riportano il dubbio secondo cui questa facoltà potesse essere concessa ai vicari dagli stessi ministri provinciali, quando questi vanno al capitolo generale. Su questo punto si era già pronunciata la *Quo elongati* e i Quattro Maestri riportano il parere papale secondo cui questa concessione non sarebbe possibile dal momento che la facoltà di ricevere i frati non deriva dai ministri provinciali ma è a loro conferita dal ministro generale. A questo punto i Quattro Maestri, dopo aver rilevato, riferendosi alla *Quo elongati*, che «ante expositionem» i ministri ritenevano di avere l'autorità ordinaria di ricevere i frati e quindi di poterla delegare, sentenziano: «In quo articulo videtur expositio intellectum regulae coarctare»<sup>66</sup>. L'*Expositio* continua dicendo che «postmodum» fu ottenuto un privilegio riguardante questo articolo della Regola, la lettera *Gloriantibus vobis*, datata 1241 secondo cui venne riconosciuta ai ministri provinciali la possibilità di delegare la ricezione dei postulanti mentre loro sono assenti a patto che chi è ricevuto sia di utilità all'ordine e che il suo esempio sia di edificazione ai frati. La situazione si complica ulteriormente dal momento che i quattro frati raccontano che sulla questione fu escogitato un «pium sophisma» secondo cui se una persona valida chiedeva di entrare nell'Ordine e il ministro non era presente, si poteva comunque concedergli l'abito senza l'intenzione di riceverlo. Di fronte a questo intero quadro i Quattro Maestri non possono che constatare che «super quibus malivoli homines nos infamas; et quid praeeligendum sit, fratres quam plures dubitant»<sup>67</sup>. Successivamente il discorso affronta il caso in cui i frati decidessero di seguire il privilegio. Lo spettro è infatti quello di rilassare la Regola per la propria utilità. I Quattro Maestri trovano uno spazio qui per dire che ad alcuni fratri (*aliquibus fratribus*) non sembra senza pericolo «recedere ab intentione regulae quam voverunt» attraverso l'ottenimento dei privilegi e, allo stesso modo che in questo capitolo, «timent in posterum corrumpi regulae veritatem»<sup>68</sup>. E se è possibile che in questo capitolo il privilegio venga anche accettato «propter evidentem utilitatem», ciò non toglie che si potrebbe aprire la strada in futuro alla richiesta di molti altri privilegi contro altri articoli della Regola. Tale discorso è ripetuto anche nel capitolo IX in cui si sottolinea che alcuni frati sentono il pericolo di una mitigazione della Regola a causa dei privilegi.

La soluzione trovata dai Quattro Maestri di fronte a questa *impasse* tra pronunciamento papale, *intellectum* della Regola, prassi dei padri e pericoli intrinseci alla richiesta di privilegi è di compromesso ed è indicativa di un modo non solo di ragionare ma anche di risolvere i vari conflitti tra i frati e la Sede Apostolica. Essa mette in evidenza, proprio nell'agire pratico, una gerarchia di *auctoritates*: prima la Regola il suo *intellectum*, poi la prassi dei padri e solo per ultima il papa, nell'evidente consapevolezza che un pontefice successivo avrebbe potuto correggere l'interpretazione del predecessore. Rivolgendosi alla «discretio vestra», cioè a quella di Aimone e dei frati riuniti in capitolo, i Quattro Maestri, infatti, propongono di richiedere un'«interpretatio apostolica» che possa correggere la *Quo elongati* e affermare che i ministri provinciali hanno la potestà ordinaria di ricevere all'Ordine. In questo modo l'*intentio Regulae* sarebbe salva e si sarebbe in accordo con quanto si credeva prima del pronunciamento papale. A quel punto, «moderamine adhibito», il capitolo generale potrebbe emanare uno *statutum* affinché i ministri possano «sine offensa talem discretis fratribus demandare», e tutto secondo il privilegio che era stato impetrato: «et sic omnia salva essent», concludono i frati. Si noti qui che per un discorso attento a delineare i vari livelli di interpretazione della Regola il meccanismo proposto dai Quattro Maestri è molto interessante. I frati, infatti, devono dare esecuzione all'interpretazione papale e al privilegio ottenuto attraverso l'emanazione di uno *statutum*. Il Capitolo, insomma, per chiudere la questione, deve legiferare, svolgendo il suo pieno potere di supremo organo legislativo.

Proprio al potere del Capitolo generale i Quattro Maestri dedicano qualche riga del capitolo VIII specificando la relazione che si deve istituire tra la Regola e le decisioni del capitolo: «ad capitulum vero pertinet ordinare ea per quae potest religionis puritas et perfectio custodiri»<sup>69</sup>. Siamo di fronte qui ad uno

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 160.

schema chiaro. Gli intellettuali dell'Ordine propongono soluzioni ai dubbi che il papa, dietro richiesta del Capitolo dei frati, può ratificare autorevolmente. Tale interpretazione per avere effetto pratico deve passare poi attraverso l'elaborazione di uno statuto da parte dello stesso capitolo dei frati. In questo schema sinergico tra frati dotti, capitolo generale e Sede Apostolica si inseriscono anche i privilegi che, in questo caso, sembrano svolgere la stessa funzione dell'interpretazione apostolica, ossia essere limitati nella loro applicazione pratica dall'accettazione da parte dei frati nelle costituzioni<sup>70</sup>.

#### IV. LA *ORDINEM VESTRUM* E IL *MEMORIALE IN DESIDERIO ANIMAE*: L'INTERPRETAZIONE DELLA REGOLA NEGLI ANNI QUARANTA

In seguito alla consultazione sulla Regola Innocenzo IV emanò nel 1245 la *Ordinem vestrum*, il secondo provvedimento papale sulla Regola, costruito sul modello della *Quo elongati*: omissa l'affermazione che il *Testamentum* non aveva alcun valore giuridico per i frati si affrontavano gli stessi punti dubbi sulla Regola proposti da Gregorio confermandoli o correggendoli in qualche loro punto<sup>71</sup>. Ci si potrebbe chiedere se l'intervento innocenziano non fosse il prodotto finale della consultazione sulla Regola indetta nel 1241, cioè se quella consultazione nella sostanza non avesse il fine proprio di ottenere una nuova dichiarazione sulla Regola. Non si hanno elementi per affermarlo. Anzi nella prima parte della lettera manca tutta quella contestualizzazione storica, la *narratio*, che invece contraddistingueva la *Quo elongati* di Gregorio IX. Nella *Ordinem vestrum* non c'è menzione di una delegazione dei frati, neanche di una richiesta da parte loro, tanto che si potrebbe ipotizzare che l'iniziativa di questa lettera potesse essere anche genuina del papa. In ogni caso è difficile, se non impossibile, che una lettera di tal portata potesse essere emanata nel totale silenzio e che i frati – almeno coloro che avevano rapporti più diretti in Curia – non solo non sapessero niente ma non partecipassero essi stessi all'elaborazione dottrinale sottesa alla risoluzione dei punti dubbi della Regola. Tenderei, insomma, a considerare la *Ordinem vestrum* più come una conseguenza della consultazione del 1241 piuttosto che come un obiettivo previsto anche se sfugge ancora il fine con cui venne indetta quella consultazione.

È importante sottolineare quanto il rapporto tra l'*Expositio Quatuor Magistrorum*, la *Ordinem vestrum* e le Costituzioni sia stretto. Le Costituzioni riprendono, infatti, in tre casi il parere dei Quattro Maestri mentre tutti i casi in cui i frati parigini hanno invitato il Capitolo a ricorrere alla Sede apostolica sono stati risolti dalla *Ordinem vestrum* che affronta anche altri problemi lasciati in sospeso dall'*Expositio* come nel caso del capitolo IX riguardo al conferimento dell'ufficio della predicazione<sup>72</sup>.

Nel testo innocenziano per la prima volta compare la parola *interpretatio* che definisce la stessa operazione compiuta dal pontefice:

«[...] et felicis recordationis Gregorius Papa praedecessor noster aliqua ex eis [dubia et oscura quae in vestra Regula continentur] exposuerit, et declaraverit semiplene: Nos obscuritatem ab illis perfectae interpretationis declaratione omnino amovere volentes; et ambiguitatis scrupulum cura ipsa de vestris cordibus plenioribus expositionis certitudine penitus amputare dicimus [...]»<sup>73</sup>.

Innocenzo qui si paragona esplicitamente con Gregorio. Il suo predecessore ha esposto (*exposuerit*) i punti dubbi e oscuri della Regola, e li ha dichiarati (*declaraverit*) in modo non completo. Lui, invece, afferma di voler togliere del tutto ogni dubbio con una *declaratio* di una perfetta *interpretatio* e di eliminare ogni ambiguità con la certezza di un'*expositio*. Si trovano qui tre termini chiave per un discorso attento al linguaggio con cui vengono definite le operazioni di interpretazione della Regola. In questo caso i termini

---

<sup>70</sup> Queste riflessioni sono state rielaborate sulla base delle intuizioni di A. TABARRONI, *La Regola tra autenticità*, cit., pp. 103-110.

<sup>71</sup> La *Ordinem vestrum* si può leggere in BF, I, pp. 400 a-402 b [da ora in poi *Ordinem vestrum*].

<sup>72</sup> I casi in cui le Costituzioni riprendono l'*Expositio Quatuor Magistrorum* si possono leggere in *Constitutionum Praenarbonensium Particulae (1239-1254)*, in *Constitutiones generales*, cit., pp. 17-36, n. 40, 62, 86. Il raffronto sul capitolo IX è da impostare tra *Expositio Quatuor Magistrorum*, pp. 163-164 e *Ordinem vestrum*, p. 402 a.

<sup>73</sup> *Ordinem vestrum*, p. 400 a.

*declaratio* ed *expositio* sembrano interscambiabili, mentre è importante sottolineare la comparsa del termine *interpretatio*: era questo il tipo di procedimento di commento che i frati francesi avevano deciso di affidare alla Sede apostolica e la Sede apostolica sembra affermare qui proprio questa sua prerogativa.

Se ci si sofferma ora su tutti gli avvenimenti che si è tentato di seguire – dalla redazione della Regola alla realizzazione della seconda dichiarazione papale –, si può forse sostenere che la *Ordinem vestrum* sia l'ultimo elemento di un processo iniziato con la deposizione di frate Elia. A metà degli anni Quaranta, infatti, i frati si erano costruiti un quadro giuridico nuovo, costituito dalla Regola, dalla sua interpretazione autentica realizzata da due pontefici e da delle *constitutiones*. In questo quadro giuridico sono assenti i Commenti alla Regola: l'*Expositio Quatuor Magistrorum* è uno scritto privato indirizzato al Capitolo generale che non ha i caratteri di un testo pubblico. Secondo il linguaggio dei Quattro maestri i frati si erano finalmente costruiti l'intero spettro dell'interpretazione validante della Regola: le *constitutiones* che corrispondono a quella che i frati francesi chiamavano *sententia* del Capitolo generale, le Dichiarazioni papali, frutto del potere di *interpretatio* del pontefice e la possibilità, non ancora accettata completamente, di esporre la Regola da parte di singoli frati. I protagonisti che guidarono questa fase furono i frati dotti che avevano ormai conquistato la dirigenza dell'Ordine. Il loro sembra a tutti gli effetti un progetto politico ben preciso realizzato in accordo con la Sede apostolica. Questi frati avevano preso in mano la situazione quando l'Ordine, alla caduta di Elia, versava in un momento di crisi. Tale crisi, forse, era dovuta anche all'"impasse" normativa che vivevano i Minori di cui si potrebbe provare ad evidenziare due cause. La prima riguarda banalmente la giovane età dell'Ordine. L'arricchimento normativo, infatti, arrivò in un momento in cui la Regola, caricata di una sacralità legata alla figura di Francesco, non fu più in grado di regolare una situazione che rispetto a vent'anni prima era molto cambiata e di aiutare i frati ad affrontare le nuove sfide che gli si presentavano: il numero elevato di novizi, l'espansione nelle regioni europee, i nuovi incarichi di predicazione, l'inserimento nelle università e in generale i problemi di disciplina all'interno dell'Ordine. La seconda causa era legata al fatto che veniva riconosciuta, prima di tutto da Francesco stesso nel suo *Testamentum* e poi da tutte le successive agiografie, l'ispirazione divina della Regola. È naturale che fosse difficile superare dal punto di vista normativo un codice di leggi di quel tipo di cui, fra l'altro, si erano ricevuti più moniti affinché niente fosse modificato e niente fosse aggiunto. L'operazione di aggiornamento normativo, infatti, avrebbe implicato, forse, un delicatissimo ragionamento secondo cui quella Regola – voluta da Cristo stesso – non sarebbe stata più sufficiente alla regolamentazione dei frati. Avrebbe dovuto implicare cioè – usando un termine contemporaneo – la necessità di storicizzare la Regola legandola al momento in cui fu scritta. Questo aggiornamento normativo portò con sé, dunque, anche un cambiamento della visione della Regola. Si potrebbe ritenere, infatti, che la creazione del nuovo quadro normativo/interpretativo avesse all'origine un tentativo di "normalizzare" la Regola, di renderla, cioè, un po' più simile a quelle degli altri ordini religiosi: un riferimento formale e ideale alla base di un diritto che trovava vitalità non nelle Regole ma in quei nuovi e agili strumenti giuridici inaugurati dai cistercensi: le Costituzioni emanate dai Capitoli generali<sup>74</sup>. Questo progetto, pensato e messo in atto dagli intellettuali dell'Ordine, non implicò un depotenziamento della Regola, contro cui i frati furono ben attenti a difendersi. Avvenne, anzi, l'esatto contrario: si sottolineò la sua evangelicità e intoccabilità per trasformarla da unico referente normativo a fonte a cui ispirarsi ed essere fedeli per costruire un nuovo *corpus* giuridico. Questa operazione non fu pacifica. Se da un lato una parte dei frati insisteva per affidare al papa l'interpretazione della Regola a cui sarebbe dovuta seguire l'attività legislativa del capitolo generale e l'elaborazione di statuti, dall'altro altri frati si battevano – come testimoniano in maniera limpida proprio i Quattro Maestri – contro i privilegi pontifici che rischiavano di tradire la lettera della Regola derogando alle sue norme.

---

<sup>74</sup> Su questo il riferimento obbligato è Melville che ha fatto di questa constatazione il fulcro della sua proposta storiografica. Per un primissimo approccio si veda l'utile e agile G. MELVILLE, «*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), a cura di G. ZITO, Torino, Società editrice internazionale, 1995, pp. 324-345.

L'insistenza sull'evangelicità della Regola è un elemento fortemente sottolineato nel *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano<sup>75</sup>. Si tratta del terzo racconto agiografico sulla vita di Francesco scritto dal Celanese. La nuova opera nacque in seguito all'iniziativa del ministro generale Crescenzo da Iesi che, nel capitolo di Genova del 1244, chiese di inviare testimonianze sulla vita di Francesco al fine di integrare la *Vita beati Francisci*. L'inizio degli anni Quaranta anche dal punto di vista agiografico rappresenta un momento di forte ripensamento della propria identità di frati Minori, guidato sempre dai frati dotti.

È stato fatto notare come Tommaso nella sistemazione di alcuni capitoli del Memoriale abbia presente lo schema della Regola. Questo potrebbe essere particolarmente evidente nel blocco di capitoli che va dal CXXXVIII sulla punizione dei detrattori al CLVIII sul martirio di frate Eletto in cui Tommaso procederebbe ad una spiegazione di alcune pericopi dei capitoli VII, VIII, IX, X, XI e XII della Regola. Ad ognuno di questi capitoli il Celanese sembra collegare, infatti, uno specifico episodio della vita di Francesco che possa spiegarne il contenuto. È il caso per esempio dell'ultimo capitolo della serie, il centosessantatreesimo, che racconta di un frate laico trascinato al martirio che prima di essere trafitto dalla spada si accusa di tutti i peccati che ha commesso contro la Regola. L'episodio è pensato evidentemente in rapporto col XII capitolo della Regola riguardante i frati che devono andare tra i saraceni e gli altri infedeli<sup>76</sup>. Questa sorta di sezione interna del *Memoriale* preceduta, ma non immediatamente, da una parte di capitoli tutta incentrata sulla tematica della povertà (XXV-LX) è stata definita da Daniele Solvi come «una sorta di commento [alla Regola] per exempla»<sup>77</sup>. Questa sezione si chiude col capitolo CLIX in cui si racconta di una visione di Francesco che paragonava la Regola ad un'ostia fatta con le briciole del Vangelo, accettata con devozione da alcuni frati, disprezzata da altri. Coloro che la disprezzavano erano immediatamente colpiti dalla lebbra<sup>78</sup>. La chiusa della sezione è, dunque, polemica e numerosi sono anche, all'interno dei capitoli, i riferimenti ai detrattori della Regola o a coloro che si oppongono alla sua osservanza. Il passo, in particolare si conclude con un intervento dell'agiografo che chiosa riferendosi ai primi compagni di Francesco:

«Per quanto riguarda la fedeltà che avevano giurata, i frati di quel tempo non la ritenevano dura o gravosa, ma erano prontissimi a fare in tutto più del dovere. Del resto, è chiaro che non vi può essere tiepidezza o pigrizia dove lo stimolo dell'amore sprona sempre più in alto»<sup>79</sup>.

Questa potrebbe essere la chiave di lettura di tutti i capitoli di questa sezione e ci aiuta a spiegare anche l'operazione del Celanese. Qui Tommaso potrebbe sfruttare infatti le potenzialità dello strumento agiografico per prendere una posizione riguardo all'osservanza della Regola. Egli propone l'esempio di Francesco o di un suo *socius* per cogliere lo spirito con cui osservare i capitoli. Pensare a questa sezione come un Commento, tuttavia, può risultare fuorviante nella misura in cui si pensi che l'esempio di Francesco possa essere risolutivo riguardo alla condotta pratica delle situazioni normate dalla Regola. Quelli di Francesco e dei suoi compagni sono esempi morali. Nel caso dei capitoli che possono essere legati al capitolo VIII della Regola, per esempio, Tommaso racconta in prima battuta come Francesco volesse che fossero i suoi ministri, delinea poi il suo atteggiamento in seguito alla rinuncia alla guida dei frati nel 1220 e infine dedica un capitolo a spiegare che cos'è la vera semplicità e a darne un esempio raccontando la vita di frate Giovanni il Semplice. Certamente, insomma, non risolve i dubbi che ci potevano essere

---

<sup>75</sup> Tommaso da Celano, *Memoriale in desiderio animae*, 208, in *FF*, pp. 441-754.

<sup>76</sup> «Cuius instituti non immemor quidam laicus frater, quem intra martyrium numerum credimus esse colendum, palmam assecutus est gloriosae victoriae. Nam cum a Saracenis ad martyrium peteretur, summis manibus Regulam tenens, genibus humiliter incurvatis, sic socio dixit: "De omnibus, quae contra sanctam istam Regulam feci, frater carissime, ante oculos Maiestatis et coram te, culpabilem me proclamo". Successit brevi confessioni gladius, quo martyrio vitam finivit, signisque et prodigiis postmodum claruit» (*Ivi*, p. 624).

<sup>77</sup> D. SOLVI, *La Regola et vita dei Frati Minori nella agiografia*, in Atti del XXXVII Convegno internazionale (Assisi, 8-10 ottobre 2009), Spoleto, 2010, pp. 117-152, nello spec. p. 129. Cf. anche J. DALARUN, *Introduction*, in THOMAS DE CELANO, *Les vies de saint François d'Assise*, Paris, Éditions franciscaines, 2009, p. 60.

<sup>78</sup> Tommaso da Celano, *Memoriale*, cit., pp. 624-625.

<sup>79</sup> Tommaso da Celano, *Memoriale*, cit., p. 625 (*FF* 799).

riguardo all'osservanza del capitolo né tantomeno fornisce una spiegazione esegetica presente, invece, nell'*Expositio* dei Quattro Maestri quando risolve questioni inerenti all'autorità del capitolo generale o alla deposizione del ministro generale. Tommaso grazie allo strumento agiografico, dunque, dimostra di interessarsi alla Regola e alla sua osservanza. In questo caso la funzione dell'agiografia ha una funzione di guida morale, nei confronti dei frati che devono osservare la Regola parallela a quella che in effetti sembra avere un'*Expositio* alla Regola almeno nell'esempio dei Quattro Maestri di cui si è parlato. Inoltre, non sembra esserci in alcun modo un legame con le altre fonti giuridico-interpretative della Regola: *Constitutiones*, Dichiarazioni papali ed *Expositiones super Regulam*. Il testo agiografico sembra dunque occuparsi sì della Regola e della sua osservanza ma in maniera isolata e attraverso un metodo a lei proprio rispetto ad altri testi.

#### V. L'ELUCIDATIO SUPER REGULAM DI UGO DI DIGNE E GLI ANNI CINQUANTA: UN TENTATIVO DI RIDEFINIZIONE INTERPRETATIVA DOPO IL RIFIUTO DELLA *ORDINEM VESTRUM*

Nel capitolo di Lione del 1247 fu eletto ministro generale un altro maestro in teologia parigino Giovanni da Parma<sup>80</sup>. Il 19 agosto dello stesso anno Innocenzo IV emanò un privilegio, la *Quanto studiosus*<sup>81</sup>, con cui concedeva ad ogni provinciale la possibilità di scegliere un procuratore apostolico per l'amministrazione dei beni dell'Ordine, di proprietà della Santa Sede. Fu probabilmente questo provvedimento, di cui abbiamo una testimonianza riferibile al capitolo di Metz del 1254, a scatenare una reazione in alcune frange dell'Ordine. Tommaso da Eccleston scrisse nella sua Cronaca che in quel capitolo

«Ipse [Frater Johannes de Kethene] quoque, quod dignum memoria duxi, in capitulo generali Januensi, bonae memoriae fratri Willelmo de Notingham, ministro Angliae, una cum fratre Gregorio de Bosellis, constanter astitit; ubi fere contra totum capitulum generale causam feliciter obtinerunt, ut privilegium indultum a domino papa de recipienda pecunia per procuratores penitus destrueretur, et expositio regulae secundum dominum Innocentium, quantum ad ea in quibus laxior est quam Gregoriana, suspenderetur»<sup>82</sup>.

La minoranza in questo caso vinse e il provvedimento passò: i frati decisero di abbandonare la *Quanto studiosus* e di seguire la *Ordinem vestrum* solo nelle parti in cui differiva dalla *Quo elongati*. Databile a questo periodo sono probabilmente le due uniche opere del francescano provenzale Ugo di Digne: Il *Libellus de finibus paupertatis* e il Commento alla Regola<sup>83</sup>. Entrambe interessano molto per il nostro discorso e testimoniano un dibattito notevole sulla Regola, e in particolar modo sulla povertà, che vide l'Ordine diviso al suo interno e attaccato dall'esterno. Se del Commento alla Regola di Ugo di Digne si sono date differenti datazioni, rimane ancora da sciogliere chi fu il committente.

Ugo nacque a Digne all'inizio del XIII secolo da una famiglia di mercanti del sale. Probabilmente ricevette nella sua infanzia una formazione di grammatica latina. Secondo Ruiz il suo uso delle citazioni

---

<sup>80</sup> Su Giovanni da Parma si veda A.C. CADDERI, *Il beato Giovanni da Parma. Settimo Ministro Generale dei Frati Minori dopo San Francesco (1208-1289)*, Villa Verucchio, Pazzini, 2004. Per gli anni della formazione e l'ipotesi della reggenza della cattedra di teologia nello *Studium* di Parigi Ivi, pp. 53-60 in cui lo studioso sostiene che apertasi la successione delle cattedre parigine di teologia dopo la morte di Alessandro di Hales e Jean de la Rochelle fosse stato chiamato Adam Marsh. Egli incontrò, tuttavia, l'opposizione di Oxford da cui il teologo proveniva. Sarebbe stato dunque chiamato al suo posto Giovanni da Parma che dunque esercitò la reggenza insieme a Eudes Rigauld. Sul generalato si può consultare in particolare *Giovanni da Parma e la grande speranza*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELLI, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008.

<sup>81</sup> BF I, pp. 487b-488 a.

<sup>82</sup> *Tractatus fr. Thomae*, cit., p. 52.

<sup>83</sup> Dopo la messa a punto di Damien Ruiz è da escludere che la *Disputatio inter zelatores*, sia opera di Ugo: D. Ruiz, *Hugues de Digne, O. Min., est-il l'auteur de la Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius?*, in *Archivum Franciscanum Historicum* XCV (2002), pp. 267-459. L'edizione critica del Commento alla Regola è ormai D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2018, pp. 344-470 [da ora in poi Ugo di Digne, *Elucidatio*]. Il *De finibus paupertatis* è edito in Ivi, pp. 314-341.



bibliche dimostra una cultura clericale ma non universitaria<sup>84</sup>. Questa formazione clericale fu forse acquisita a Barjols e più precisamente nella collegiata di Notre-Dame de l'Épine, in ambiente, dunque, agostiniano. Ugo divenne frate Minore dopo il 30 luglio 1232, forse intorno al 1235. Alla fine degli anni 30 è attestato come predicatore a Hyères. La *Vida* di sua sorella Douceline de Digne cita, inoltre, un suo viaggio a Parigi che avrebbe potuto essersi svolto in occasione di una riunione contro frate Elia a cui parteciparono Jean de la Rochelle e Alexandre de Hales di cui si ha testimonianza nella *Chronica* di frate Giordano da Giano. Dal 1239 al 1242 fu ministro provinciale della provincia di Provenza. Nel 1240 partecipò al capitolo provinciale che eleggerà al generalato Aimone da Faversham ad Anagni. Nel febbraio dell'anno successivo predicò a Siena. Probabilmente si deve collocare qui una visita in Umbria e ad Assisi dove conobbe i compagni di Francesco e venne a conoscenza della *Regula non bullata*. In ragione della sua carica probabilmente partecipò al capitolo dei definitori di Montpellier del 1241. Ugo acquistò una grande fama da predicatore tanto da essere invitato a predicare nel 1245 al concilio di Lione. Qui incontrò i suoi "amici": i teologi di Oxford Roberto Grossatesta e Adam March e l'arcivescovo di Vienna, già legato pontificio, Jean du Bournain<sup>85</sup>. Nel 1248 Ugo fu chiamato dal provinciale di Provenza a predicare a Tarascona davanti ai fedeli di Arles e di Avignone. Sempre a metà degli anni Quaranta Ugo risulta implicato nella nascita di due movimenti penitenziali, uno maschile, quello che sarà definito dei Saccati, e uno femminile in cui si inserisce l'esperienza della sorella Douceline, le « *donnas de Robaut* ». Nel 1254 Luigi IX, di rientro dalla crociata, lo fece chiamare affinché predicasse presso la sua dimora. Ugo, come nel caso della predica al concilio di Lione tenne un sermone molto duro riguardante il buon governo del sovrano. Joinville, che scrisse la *Vie de Saint Luis*, racconta che Ugo si recò da Luigi IX con una grande folla al suo seguito. Qualche mese dopo si trasferì a Marsiglia dove morirà prima del febbraio 1257.

Ugo di Digne è dunque una figura di primo piano nel panorama non solo provenzale della prima metà del XIII secolo. Il grande frate cronachista Salimbene de Adam testimonia che la sua fama di gioachimita attirava uomini desiderosi di ascoltare le sue lezioni su Gioacchino da Fiore. La sua amicizia con personaggi importanti dell'Ordine, inoltre, dà la misura non solo della sua importanza ma anche della sua cultura. Nonostante, forse, non abbia una cultura universitaria, Ugo fu in grado di dialogare e intrattenere rapporti con maestri di teologia all'interno delle università e di comprendere e insegnare le teorie gioachimite.

Il *De finibus paupertatis* viene datato agli anni 1240-41, prima dell'*Expositio quatuor magistrorum*. Per l'*Elucidatio super Regulam* il problema della datazione è più complicato. Parte del problema di datazione deriva dal fatto che Salimbene, fonte primaria di conoscenza di Ugo dopo i suoi scritti, non cita tale opera: egli, infatti, nella sua *Chronica* non dà più notizie di Ugo dopo il 1248-49. Damien Ruiz affronta i problemi di datazione dell'*Elucidatio* in dense pagine del suo lavoro<sup>86</sup>. Dopo aver rifiutato la "datazione alta" proposta da Alessandra Sisto nel 1971 che collocava l'*Elucidatio* di Ugo prima della *Ordinem vestrum*, cioè prima del 1245, Ruiz presenta una seconda proposta di datazione per cui egli stesso propende, conformandosi agli argomenti avanzati da David Flood e Jacques Paul<sup>87</sup>. Il Commento è da ritenersi sicuramente posteriore alla lettera innocenziana del 1245: Ugo la cita nel suo scritto. Il termine *post quem* del Commento, tuttavia, può essere spostato con facilità al 1249. Ugo, infatti, oltre alla *Ordinem vestrum* conosce anche il privilegio *Cum paupertatem* concesso da Innocenzo IV il primo ottobre 1249<sup>88</sup>. Flood data l'*Elucidatio* al 1252 basandosi sul fatto che il frate di Digne, secondo lui, conoscerebbe gli eventi avvenuti all'università di Parigi nel febbraio di quell'anno e in particolare il tentativo dei maestri secolari di limitare

<sup>84</sup> «Rien n'atteste une formation à l'exégèse biblique dispensée, par exemple, à l'Université» (D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., p. 14)

<sup>85</sup> J. PAUL, *Hugues de Digne*, cit., nello specifico pp. 84-90 (*Les amis de frère Hugues*).

<sup>86</sup> D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre*, cit., pp. 188-197.

<sup>87</sup> A. SISTO, *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne* Firenze, Leo S. Olschki editore, 1971 (Biblioteca di storia e letteratura religiosa. Studi e testi 3), pp. 93-98; D. FLOOD, *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1979, pp. 56-57, 78-86; 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. Cf. Ruiz, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., pp. 92; 238-241.

<sup>88</sup> BFI, pp. 531b-532a; D. FLOOD, *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1979, pp. 51-52.

i Predicatori e i Minori a un solo collegio di religiosi, un solo maestro e una sola scuola<sup>89</sup>. Paul, invece, propone il 1253 attraverso un argomento di prossimità al capitolo minoritico di Metz del 1254 di cui l'autore è convinto che il Commento di Ugo costituisca una sorta di testo preparatorio per il rifiuto della *Ordinem vestrum* nelle parti in cui differiscono dalla *Quo elongati*. Ruiz, dunque, sposa quest'ultima ipotesi di datazione e confuta, in un intero paragrafo, l'«ipotesi Lambertini». Lambertini in *Apologia e crescita dell'identità francescana* avanzava l'idea che, al contrario di quello che si pensava, Ugo di Digne potesse dipendere dall'*Epistola ad magistrum innominatum* di Bonaventura da Bagnoregio e rilevava, anzi, un'ulteriore dipendenza di Ugo con la *Questio II* sul lavoro manuale proponendo dunque di postdatare il Commento al 1255<sup>90</sup>. Lo storico bolognese mette in risalto innanzitutto che nei passi in comune tra il commento al capitolo V di Ugo e l'*Epistola ad magistrum innominatum* di Bonaventura siano presenti delle piccole differenze che si potrebbero identificare come «spie stilistiche» di una possibile dipendenza di Ugo dal maestro parigino. In particolare, sottolinea l'impiego della forma impersonale di Ugo quando Bonaventura usa la prima persona singolare. Ruiz sostiene che questo impiego non possa essere una spia del fatto che Ugo copi da Bonaventura: il maestro parigino deve usare la prima persona per ottemperare agli obblighi del genere epistolare. Se questo può essere vero, tuttavia, non si spiegherebbe comunque, a mio parere, una trattazione impersonale di Ugo che sembra allontanarlo dalla proposta interpretativa che Bonaventura, a proposito del lavoro manuale, si attribuisce alla prima persona singolare. Riporto per chiarezza i due passi in sinossi già riportati da Lambertini<sup>91</sup>:

Ugo di Digne	Bonaventura
«Ipse autem de labore <i>manuali</i> parvam ut dicunt vim faciebat nisi propter otium declinandum <i>nec multum labori manuum lucrativo intendisse creditur cum tamen fuerit perfectissimus regulae observator</i> »	«Ipse autem de labore <i>manuum</i> parvam vim faciebat nisi propter declinandum otium <i>Quia</i> cum ipse fuerit perfectissimus Regulae observator, non credo quod de labore manum lucratus fuerit duodecim denarios vel eorum valorem».

Molto più probante, invece, è la considerazione di Ruiz a proposito del fatto che lo stile di Bonaventura sia molto più elegante rispetto a quello di Ugo. Questo fatto si spiega meglio ipotizzando che Bonaventura corregga Ugo rispetto all'idea che il frate provenzale possa aver preso solo alcuni elementi della costruzione retorica del bagnoregese. È il caso, per esempio, delle precisazioni scritturistiche: quando Ugo si accontenta di nominare in generale la Scrittura o il nome dell'autore di quel particolare testo biblico Bonaventura lo precisa dando la citazione estesa. L'argomento definitivo, secondo Ruiz, è, però, cronologico. Una dipendenza di Ugo da Bonaventura avrebbe significato che Ugo, a quel tempo a Marsiglia, avrebbe dovuto conoscere nel giro di brevissimo tempo due opere come la lettera di Bonaventura – di natura privata, almeno nella sua prima redazione<sup>92</sup> – e la *questio* diffuse in primo momento soprattutto in ambiente parigino.

Il rifiuto dell'ipotesi di Lambertini comporta per Ruiz una ricostruzione delle finalità e del contesto dell'*Elucidatio* ben circostanziati: l'opera di Ugo sarebbe un testo precedente al capitolo di Metz del 1254 sollecitato dal ministro generale Giovanni da Parma. Io credo, invece, che le argomentazioni di Lambertini possano ancora rimanere in piedi. Innanzitutto, perché l'argomentazione della trasformazione del soggetto della frase dalla prima persona alla terza non può spiegare la non condivisione dell'argomentazione da parte di Ugo come accade appunto, per la teoria sul lavoro manuale. In secondo luogo, si

<sup>89</sup> Sui documenti relativi alla disputa si veda: H. DENIFLE, *Chartularium universitatis parisiensis* I, pp. 226-227, n. 200.

<sup>90</sup> R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, pref. di C. DOLCINI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990, (Nuovi studi storici 4), pp. 45-50.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 47-48.

<sup>92</sup> *Epistula de tribus quaestionibus*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscoli francescani/1* (Sancti Bonaventurae Opera 14/1), Città Nuova, 1993, pp. 94-109 [Da ora in poi *Epistula de tribus quaestionibus*]. Sull'*Epistola* il lavoro di riferimento è LU. PELLEGRINI, *L'«Epistola de tribus quaestionibus» di Bonaventura: testo, contesto e falsi redazionali*, in *Europa und die Welt in der Geschichte*, a cura di cur. R. AVERKORN et alii, Bochum, Winkler, 2004 pp. 65-93. Si veda anche D. MONTI, *A letter in Response to Three Questions of an Unknown Master (1254-1255)*, in *St. Bonaventure's Writings Concerning The Franciscan Order*, Intr. and transl. by D. Monti, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventue, 1994, pp. 39-42.

potrebbe anche ritenere che le imperfezioni del latino di Ugo nei confronti di quello di Bonaventura possa essere derivato dal fatto che il frate di Digne cerca di adattare un discorso impostato, appunto, alla prima persona, tipico di una lettera, alla terza persona: un cambiamento della frase che potrebbe anche giustificare qualche variazione di uno stile già in partenza inferiore rispetto a quello del maestro parigino. In ogni caso, secondo me, appare questo il piano del confronto più difficile da controvertere. L'argomento riguardante la cronologia può essere, infine, rifiutato proprio a causa dell'eccezionalità della figura di Ugo. Egli, per esempio, è ben informato della *querelle* parigina scoppiata nel 1242. Quindi potrebbe avere un legame diretto con Parigi: una conoscenza diretta e veloce delle opere redatte a Parigi non può essere sorprendente nel caso di Ugo che per di più intrattiene un'intensa corrispondenza con personaggi di spicco fra cui Adam Marsh e Roberto Grossatesta dalla cui corrispondenza, fra l'altro, emerge proprio l'uso di inviare manoscritti in Provenza<sup>93</sup>. Niente vieta di ipotizzare un legame dello stesso tipo con altri teologi di spicco parigini. Lo stesso Salimbene, inoltre, ci testimonia della fama di Ugo e di quanti potrebbero essere andati a visitarlo portando con sé dei manoscritti. Inoltre, il convento di Marsiglia era sicuramente più grande rispetto a quello di Hyères e più al centro di relazioni extra-provinciali.

Accanto a queste considerazioni su materiali noti un altro argomento potrebbe sostenere l'ipotesi molto bassa dell'*Elucidatio*. L'argomento che vorrei portare per dimostrare questa dipendenza di Ugo da Bonaventura rientra sempre nel dominio stilistico. Si è già visto che Ugo preferisce nel corso del suo Commento una costruzione impersonale delle frasi, soprattutto nelle numerose *questiones* che affiorano spesso nel discorso. In deroga a questa preferenza generale, alcune volte parla in prima persona, singolare o plurale, e sembra usare la seconda persona singolare per rivolgersi in maniera fittizia al lettore e sottolineare delle parti importanti del Commento. Questo è evidente soprattutto nell'uso di imperativi come *cave*, presente una volta e *attende*, utilizzato ben otto volte<sup>94</sup>. Nelle varie *questiones* presenti nel Commento il frate di Digne non risponde mai ad una domanda posta da un soggetto espresso con la seconda persona singolare. Non c'è mai, dunque, un "tu" che pone la questione. Solo in tre casi di *questiones* c'è un dialogo tra un soggetto espresso alla seconda persona singolare che pone la domanda e l'autore che risponde in prima persona. E in tutti e tre i casi si tratta di passi in comune con l'*Epistola ad magistrum innominatum* di Bonaventura. Bisogna sottolineare che questa strategia retorica – naturalmente più comune alla lettera piuttosto che a un'*Expositio* sulla Regola – nell'opera di Ugo è presente solo in quei passi e discorda con quella utilizzata solitamente, mentre fa parte dell'intera costruzione retorica dell'*Epistola* bonaventuriana. Questa potrebbe essere, forse, una prova forte del fatto che Ugo inserisce nel suo testo dei passi non suoi presi dalla lettera. Naturalmente, una volta ipotizzata la dipendenza di Ugo dall'*Epistola* di Bonaventura sarebbe alquanto improbabile che Ugo non copi anche dalla *questio II* ma sia Bonaventura a farlo. Perciò se ne deduce che l'ipotesi di lavoro di Lambertini potrebbe essere esatta e che a questo punto l'*Elucidatio* possa essere datata tra la fine del 1255 e la data di morte di Ugo, incerta ma avvenuta prima del febbraio del 1257<sup>95</sup>. Il Commento sarebbe dunque da contestualizzare in seguito al suo trasferimento a Marsiglia avvenuto alla fine del 1254 o all'inizio del 1255.

Stimolati da questa ipotesi si potrebbe addirittura leggere come una prova un piccolo inciso del Prologo che potrebbe assumere qui un'importanza non sottovalutabile. Ugo scrive: «Regula utique altissima brevis et sententiosa et ob hoc in aliquibus obscura esse probatur *consultatione Ordinis attestante* [...]». Sebbene nella traduzione delle *Fonti Normative Francescane* il testo sottolineato qui in corsivo venga tradotto «come attestano gli interrogativi dell'Ordine»<sup>96</sup>, in realtà «*consultatio Ordinis*» potrebbe essere un'indicazione precisa e rimandare al dibattito del Capitolo di Metz sulla Regola e sul rifiuto della *Ordinem Vestrum*.

Una volta accettata la tesi che il Commento di Ugo dipenderebbe dai testi bonaventuriani, il rapporto tra *Ordinem vestrum*, Capitolo di Metz e l'*Elucidatio* del frate di Digne acquisterebbe tutto un altro valore rispetto alle ricostruzioni di Flood, Paul e dello stesso Ruiz. Se, come si è visto, non si conosce l'applicazione pratica del rifiuto della *Ordinem vestrum* del 1254 – seppur è noto che tale rifiuto non fu

---

<sup>93</sup> RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., pp. 91-92.

<sup>94</sup> Per esempio nel II capitolo: «Attende hic quid posse, quid necessitas, quid calciamentum dicatur et utrum calciari fit prohibitio Regule» (Ugo di Digne, *Elucidatio*, p. 373).

<sup>95</sup> D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, p. 100, 197.

<sup>96</sup> FNF, p. 245.

rigido, in quanto rimasero sicuramente in vigore le nuove disposizioni sul reclutamento dei nuovi membri dell'Ordine e sul conferimento dell'ufficio di predicatore<sup>97</sup>, il Commento di Ugo si potrebbe rivelare come il primo tentativo di declinare il rifiuto della bolla innocenziana in una nuova interpretazione della Regola. Secondo quanto a lui richiesto per obbedienza – «iuxta oboedentiam iniunctam» dice nel Prologo – Ugo avrebbe dovuto mostrare il proposito della Regola senza tutte quelle *dispensationes*, «per via delle quali – è Ugo stesso a parlare – siamo infamati di averla ormai svuotata e come alterata»<sup>98</sup>. Come sottolineato da Flood, poi ripreso anche da Tabarroni, la corrispondenza con la lettera della Regola è il principio in base al quale il frate di Digne si rapporta alle interpretazioni della Regola di Innocenzo IV e di Gregorio IX. Questo gli permette, in particolare, di accettare la *Ordinem vestrum* accogliendola *in toto* in alcuni passi o correggendola parzialmente in altri<sup>99</sup>. Ci si potrebbe chiedere a questo punto se il Commento avesse natura ufficiale o privata: il rapporto “libero” che Ugo ha nei confronti della *Ordinem vestrum*, accettandola, correggendola o rifiutandola, risponde ad un indirizzo ufficiale dell'Ordine o alla sua personale interpretazione del rifiuto di Metz? Per rispondere bisogna sciogliere alcune questioni riguardanti il committente e la tradizione manoscritta.

Ugo dice per due volte nel Prologo di scrivere per obbedienza senza specificare, tuttavia, chi gliela ingiunse. Quello che si può dire per certo è che il conferimento dell'*oboedentiam* è indizio del fatto che il committente fosse di più alto grado rispetto a lui e quasi certamente – dato il carattere interno dello scritto, testimoniato per esempio dall'uso del noi nella trattazione – un frate o un organo collegiale dell'Ordine: un ministro generale o provinciale, al limite il custode del convento o un Capitolo. L'anonimato, però, crea alcuni problemi. Non citare alcuni possibili committenti, infatti, potrebbe implicare la possibilità che Ugo li celi di proposito. Un'analisi retorica dell'*Elucidatio*, anche sommaria, mette in evidenza un tratto comune con l'altra sua opera, il *De finibus paupertatis*: il carattere assertivo, non problematico del discorso. Ugo non cala la sua riflessione in un determinato contesto e nel farlo potrebbe conferire alla sua interpretazione un carattere, per così dire, universale. Rispetto ai Quattro Maestri, inoltre, gli interventi “autorevoli” dell'autore non si limitano a discutere se il lemma in questione sia un precetto, un consiglio, un'istruzione, rimandando negli altri casi ad una successiva consultazione dell'Ordine. Nel caso dell'*Elucidatio* l'interpretazione dei passi della Regola, la risoluzione dei problemi compiuta attraverso un ben selezionato numero di *auctoritates*, è data una volta per tutte. Ugo, cioè, discute temi centrali del dibattito di quegli anni, in particolare riguardo alla povertà, dando non il suo parere in forma personale ma in forma assoluta, discutendo normativamente quei temi attraverso il lessico del dovere e del poter o non poter fare. Si comporta, in poche parole, come un maestro universitario alle prese con l'esegesi di un testo scolastico. Questo atteggiamento “sentenzioso” è testimoniato, inoltre, dai continui brocardi che vengono inseriti nella trattazione. I pareri di Ugo, appoggiati su *auctoritates* indiscutibili, in particolare l'esempio di Francesco, la condotta dei primi frati, la Regola non bollata, sono presentati come definitivi.

Questa caratteristica potrebbe far propendere anche per attribuire al Commento un ruolo importante per l'Ordine intero e quindi una committenza alta come quella di Giovanni da Parma. Ma come spiegare allora la tradizione manoscritta quasi inesistente dell'*Elucidatio*? La postdatazione rispetto a Metz e il possibile ruolo del Commento rendono, senz'alcun dubbio, ancora più difficile spiegare una tradizione diretta limitata a un solo manoscritto quattrocentesco<sup>100</sup>. Se ci spostiamo nella sfera della tradizione indiretta, inoltre, la dipendenza da Bonaventura sposta il primo esempio dell'uso del Commento di Ugo come *auctoritas* ben centocinquanta anni dopo la sua redazione. Il primo a citarlo, affermando esplicitamente, fra l'altro, che fosse opera di Ugo<sup>101</sup>, sarebbe, infatti, Bartolomeo da Pisa nel suo *De conformitate vitae beati*

---

<sup>97</sup> TABARRONI, *La regola*, cit., p. 112

<sup>98</sup> FNF 350, p. 245.

<sup>99</sup> TABARRONI, *La regola*, pp. 114-115, in particolare nota 61.

<sup>100</sup> Si tratta del ms. Roma, *Archivio dei francescani conventuali*, SS. Apostoli, Cl.I.18, cod. 258. L'edizione di Ruiz si basa su questo manoscritto; su brevi *excerpta* contenuti nei manoscritti Assisi, *Biblioteca Comunale Fondo Antico Presso il Sacro Convento*, 502, f. 18r-v; Bologna, *Biblioteca Universitaria*, 1157, f. 92r-v; Modena, *Biblioteca Universitaria Estense*, a.F.2.58, ff. 33v-34v e su un volgarizzamento toscano contenuto nel manoscritto Roma, *Biblioteca Casanatense*, 5120, ff. 109r-172v oltre naturalmente all'*editio princeps* contenuta in *Monumenta Ordinis Minorum*, III, Salamanca, 1506, f. 45v-75v.

<sup>101</sup> «In eodem Marsiliae loco iacet frater Ugo; qui plenus fuit spiritu sapientiae et intellectus, vita sublimis et efficacissimae doctrinae. Hic composuit libellum *De triplici via in sapientiam perveniendi* et regulam mirabiliter exposuit. Hic signis suam astruit

*Francisci ad vitam Domini Iesu*. I Commenti precedenti, sebbene ne richiamino alcune idee, non citano mai l'*Expositio* di Ugo: se forse conobbero alcune idee del frate provenzale non è detto che abbiano letto la sua opera. È il caso di Pietro di Giovanni Olivi, che probabilmente lo conobbe – vista la medesima identità provenzale –, e di Clareno, il quale, nella sua *Expositio Regulae* cita la Regola non bollata come solo Ugo aveva fatto precedentemente. Clareno, tuttavia, tiene presente costantemente solo il Commento alla Regola di Olivi<sup>102</sup> e nel suo *Liber Chronicarum* cita Ugo solo in quanto profeta<sup>103</sup>. Insomma, l'*Elucidatio* passò immediatamente dopo la sua redazione nell'oblio. Tale sfortuna potrebbe essere legata alla fama da gioachimita del frate di Digne che pubblicò l'opera, secondo l'ipotesi qui avanzata, proprio dopo lo scoppio della disputa all'università di Parigi e la pubblicazione dell'*Introductorius ad Evangelium Aeternum* di Gerardo da Borgo san Donnino avvenuta nel 1252. In quello scritto gli scritti di Gioacchino da Fiore venivano identificati come il nuovo testo sacro della terza età dello Spirito e Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori i maggiori protagonisti di quel periodo. Gerardo sarà condannato nell'ottobre del 1255 per gioachimismo<sup>104</sup>. La posteriorità del Commento di Ugo rispetto alla condanna di Gerardo potrebbe spiegare, inoltre, perché nell'*Elucidatio* non compare nessuna traccia delle idee del monaco fiorentino: si tratterebbe di un'omissione volontaria che a sua volta potrebbe essere indizio del carattere ufficiale del Commento.

Un'altra ipotesi, non per forza alternativa all'altra, che potrebbe spiegare la sfortuna dell'*Elucidatio* di Ugo potrebbe risiedere nella figura del committente. La figura chiave che spiegherebbe anche la sua pretesa di universalità e persino la sua finalità, potrebbe essere Giovanni da Parma. Non ci sono prove per affermarlo allo stato attuale delle ricerche, ma egli avrebbe potuto richiedere ad Ugo un Commento per consigliarlo nel difficile compito di impostare una nuova visione della Regola utile a impostare nuovi rapporti tra l'Ordine e il papato. Tale rapporto doveva essere reimpostato alla luce della formazione di un diritto minoritico che si muoveva all'interno di un difficile rapporto tra Regola, lettere papali e Costituzioni dopo il rifiuto della *Ordinem vestrum*. In siffatto quadro proprio il fallimento di Giovanni che, abbandonato il generalato nel 1257, sarebbe stato poi definitivamente relegato in un eremo nel 1262 proprio da Bonaventura che lui stesso aveva indicato come successore, potrebbe giustificare la sfortuna di Ugo. La sua *Expositio*, infatti, avrebbe potuto essere tanto legata al suo nome da seguirne semplicemente le sorti.

Tralasciando ora le ipotesi sul committente può essere utile nell'ordito del discorso soffermarsi un attimo sulla prassi espositiva di Ugo. L'interpretazione del divieto di Francesco di glossare la Regola dei Quattro Maestri è pienamente sposata dal frate di Digne nel prologo del Commento. Ugo, constatando che «Regula utique altissima brevis et sententiosa et ob hoc in aliquibus obscura esse», dice che sia da credere che il santo proibì quelle glosse «extra rationabilem litterae sensum», non invece le spiegazioni (*notitias*) necessarie per comprendere la verità<sup>105</sup>. Come giustificazione della sua operazione viene portato a testimonianza proprio Francesco, il quale nella Regola non bollata disse che fossero benedetti dal Signore «tutti i frati che insegnano, imparano, ritengono a memoria e praticano tutte le cose che erano scritte nella stessa Regola»<sup>106</sup>. Ugo delinea, quindi, una prassi compiuta di commento alla Regola che porta a compimento la linea teorica sviluppata dai Quattro Maestri. Nell'applicare questo a tutta la Regola, non limitandosi a porre dei dubbi ma commentandola effettivamente tutta, Ugo va oltre il tentativo fatto dai Quattro Maestri e apre finalmente alla possibilità di una spiegazione delle Regola *secundum* il senso razionale delle lettere. Ugo fonda la sua riflessione su un ben selezionato elenco di *auctoritates*: La Regola non

---

sanctitatem» (*De Conformitate, fructus VIII*, in *AF IV*, p. 317, rr. 7-10) cit. in A. MASTROMATTEO, *Similem illum fecit in gloria sanctorum. Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel De conformitate di Bartolomeo da Pisa*, Roma, Antonianum, 2012, p. 133 n. 23.

<sup>102</sup> G. POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, pp. 154-155, Roma, Isime, 1990.

<sup>103</sup> ANGELO CLARENO, *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*, ed. a cura di G. BOCCALI, introduzione a cura di F. ACCROCCA e trad. italiano di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1998, 4, 128; 4, 236-248.

<sup>104</sup> Si tratta della lettera *Libellum quemdam* di Alessandro IV datata 23 ottobre.

<sup>105</sup> «Has [si sta riferendo a quelle che ha delineato prima cioè le *novas glosas extra rationabilem littere sensum*] aliquando sanctus glosas, non autem necessarias de veritate notitias, inhibuisse credendus est» (Ugo di Digne, *Elucidatio*, p. 354).

<sup>106</sup> Ugo cita alla lettera la Regola non bollata (*ibidem*).

bollata tanto da citarne interi passi<sup>107</sup>, il *Testamentum* di Francesco, la *Regula pro eremitoris data* e gli insegnamenti ricevuti «dai più vicini compagni di Francesco e altri frati di grande santità e saggezza che con grande devozione ci hanno informato di lui nelle loro parole e nei loro scritti»<sup>108</sup>. Ugo ha inoltre presente tutto il patrimonio normativo dell'Ordine. Utilizza le Dichiarazioni sulla Regola – *Quo elongati* e *Ordinem vestrum* –, i privilegi – *Cum secundum consilium* (22 settembre 1220) di Onorio III, *Prohibente regula* (12 dicembre 1240), *Pio vestro collegio* (6 novembre 1241), *Gloriantibus vobis* (19 giugno 1241) di Gregorio IX e il privilegio *Cum paupertatem* (1 ottobre 1249) di Innocenzo IV, e, anche se raramente, le Costituzioni. Sulla scorta sempre dell'analisi di Ruiz si devono rilevare, inoltre, un uso della Bibbia e della Glossa, dei Padri della Chiesa, di autorità classiche (entrambi probabilmente attraverso *Florilegia*), del diritto romano, spesso mediato dalla citazione dei Quattro Maestri, del diritto canonico, in particolare del *Decretum Gratiani* e del *Liber Extra*, e di numerosi autori medievali, in particolare l'*Apologia ad Guillelmum abbatem* e soprattutto il *De Precepto et dispensatione* di Bernardo di Clairvaux. Ugo cita, infine, anche il Commento alla Regola di Agostino attribuito a Ugo di san Vittore.

Nel prologo (*praefaciuncula*) del *Libellus de finibus paupertatis*, Ugo esprime il suo pensiero in un modo più diretto rispetto al Commento. Siamo in una fase precedente all'*Elucidatio* anche se difficilmente databile in modo più preciso. Ugo afferma con decisione che nessuno potrà giudicare il suo scritto *expositio*, *commentum* o *glosa* – si noti la sinonimia dei termini – se lui per difenderla da coloro «qui asperum inveniunt in plano, curvum in recto, ambiguum in certo», addurrà come argomento qualcosa dalla regola o da ciò che in maniera più chiara è presente in essa<sup>109</sup>. All'interno di questa operazione che sembra equivalere nient'altro che all'esplicitazione del senso letterale di alcuni passi della Regola si noti, comunque, il rifiuto di chiamare ancora la propria opera *expositio* o *commentum*. Tale rifiuto è sicuramente più netto in un trattato, come il *De finibus paupertatis*, ma è più macroscopico e acquista maggior peso nel Commento alla Regola che si configura proprio come un'esposizione. Ugo evita abilmente di definirlo tale, rivelando una resistenza al termine ed esplicitando nelle prime battute del suo prologo, il contenuto che gli era stato ordinato di scrivere, non il contenitore:

«Propositum regulae iuxta sententias antiquorum, dispensationibus per quas ipsam evacuasse iam et quasi alterasse infamamur omissis, me iuxta obedientiam iniunctam retexere proprius ad hoc defectus et que nulli parcat oblocutorum calupnia prohibet[...].»<sup>110</sup>.

Si noti qui che dal punto di vista linguistico *Elucidatio* non è il termine che Ugo dà al suo Commento ma gli è attribuito dal manoscritto Roma, *Archivio Generale dei Frati Minori Conventuali*, Cl. I. 18 (258), f. 1r.

Insomma, il Commento di Ugo potrebbe segnare un nuovo modo di leggere la Regola da parte dell'Ordine ed una nuova situazione in cui i rapporti tra i frati riuniti in Capitolo, il papa e la Regola erano stati ridefiniti. Da una parte rimaneva valida l'interpretazione autentica del pontefice, ma essa era limitabile dai frati stessi riuniti in Capitolo nel caso in cui tale interpretazione acquisisse la forma di dispensazioni che alterassero il dettato della Regola di cui se ne ribadiva, con forza l'intangibilità. Si noti, tuttavia, che mai nel Commento di Ugo né nelle decisioni di Metz è in discussione il potere di *interpretatio* del pontefice. A Metz, infatti, i frati ritornarono ad osservare, in pratica, la precedente lettera papale, la

<sup>107</sup> Ugo potrebbe aver presente un testo della Regola non bollata intermedio tra la redazione del 1221 e la redazione della Regola definitiva del 1223. Su questo punto si veda D. Ruiz, *Hugues de Digne, et la Regula non bullata*, in *Franciscana* 15 (2013), pp. 101-147.

<sup>108</sup> «Sed exactus et iussus, quedam ex his potissime que ab ipsis beati Francisci familiaribus sociis et aliis sanctitate scientiaque precipuis, qui super eo suis nos verbis et scriptis pie ac provide instruxerunt» (Ugo di Digne, *Elucidatio*, pp. 353-354).

<sup>109</sup> «Hanc idcirco quam necessariam in subscripte collatiuncule primo vestibulo prelibavi compendiosius praefatiunculam ne quis me iudicet regule expositorem, sed potius, ex regula vel ex eo quod evidentius existit regula, regule deffensorem. Quis enim glosam regule, quis expositionem, quis denique iudicabit commentum, si adversus eos qui asperum inveniunt in plano, curvum in recto, ambiguum in certo, aliquid, ex regula vel ex eo quod evidentius existit regula, ad regule deffensionem adducitur in argumentum» (*Ivi*, p. 321).

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 353.

*Quo elongati*. In questo capitolo è rilevabile, dunque, quella stessa coscienza che avevano mostrato i Quattro Maestri: se l'interpretazione pontificia è contro l'*intellectum* della Regola o la sua *intentio* allora si deve ricorrere ad un'altra *interpretatio* pontificia. Ugo si conforma perfettamente a questo pensiero. Quello che colpisce in questa vicenda è, nel caso la nostra contestualizzazione storica sia esatta, il ricorso ad un'*Expositio* per dettare la linea dei frati in seguito all'abbandono della *Ordinem vestrum*. Se giuridicamente, infatti, un tale scritto poteva non avere validità, si può immaginare che risonanza avrebbe dovuto avere secondo Giovanni da Parma: Ugo e le sue opinioni avrebbero avuto lo scopo di dettare la linea di interpretazione della Regola per impostare, forse, le norme successive; una funzione di "apripista", insomma, per dei cambiamenti dall'esito normativo.

Da un punto di vista della costruzione del discorso l'*Elucidatio* di Ugo di Digne si distingue per far parte di quelle *Expositiones* che abbiamo definito come Commenti sotto forma di *sententia*. Il commento a ciascun capitolo della Regola si apre con l'esplicitazione della *sententia* del capitolo in generale, ovvero del suo contenuto dottrinale a cui segue una *divisio textus*. Questi due elementi possono anche coincidere con l'esplicitazione della *sententia* divisa in punti, che funge anche da *divisio textus*. Riporto qui un esempio del primo tipo tratto dall'*expositio* del capitolo IV della Regola:

<p><i>Precipio firmiter fratribus universis ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se etc.</i></p> <p>Beatus Franciscus, ad perfectionem evangelicam tota intentione aspirans, denarios et pecuniam recipi prohibet, volens ut fratres aurum et argentum vel in conis es nullo modo possideant, iuxta datam Apostolis regulam Salvatoris. In quo etiam eos a sollicitudinibus huius seculi et curis huius vite, secundum evangelium ipsum, attendere voluit cum pecunia sit occasio maxima sollicitudinum et curarum.</p> <p>Attende in hoc capitulo: primo, quid dicatur pecunia, cum pecunia dicat aliud quam denarius. Omnis enim denarius pecunia, sed non omnis pecunia denarius est. Secundo, videndum de receptione pecunie in generali. Tertio, quid est recipere per se vel per interpositam personam. Quarto, qualiter pecunia secundum quosdam nullo modo recipienda dicit. Quinto, de sollicitudine per amicos spirituales gerenda. Sexto, de provisione in posterum: si sit fratribus licita. Ultimo, si per mutuo contrahendo possunt recurrere ad amicos spirituales.</p>	<p>▪ <i>Lemma</i></p> <p>▪</p> <p><i>Sententia</i></p> <p>▪</p> <p><i>Divisio textus</i></p>
---	--

Per ciascuna parte identificata nella *divisio* inoltre viene talvolta esplicitata nuovamente la *sententia* introdotta spesso dall'esplicito riferimento all'*intentio* di Francesco, considerato autore della Regola, relativa a quel passo che viene arricchita qualche volta da *notanda* e da qualche *questio* non sempre compresenti.

## VI. L'*EXPOSITIO REGULAE* DI DAVIDE D'AUGUSTA: LA PIENA ACCETTAZIONE DI COMMENTARE LA REGOLA IN UN CONTESTO SCOLASTICO PERIFERICO

Il Commento alla Regola di Davide d'Augusta è da contestualizzare in un ambiente del tutto diverso rispetto a quello francese, legato alle università e ai quadri dirigenziali dell'Ordine<sup>111</sup>. L'*Expositio*

---

<sup>111</sup> D. FLOOD, *Die Regelerklärung des David von Augsburg*, in *Franziskanische Studien* 75 (1993), pp. 205–239 [Da ora in poi DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*], p. 239. Su Davide d'Augusta le notizie sono alquanto esigue e attengono soprattutto alla sua produzione di opere "mistiche". Si veda ora il recentissimo W. BLOCK,  *Davide di Augusta: Elementi Basilari della vita spirituale*, in *Storia della spiritualità francescana*, I (secoli XIII-XVI), ed. a cura di M. BARTOLI, W. BLOCK, A. MASTROMATTEO, Bologna, Edizione Dehoniane, 2017, pp. 219-230. Si può consultare inoltre, come utile introduzione alla lettura del commento la presentazione di David Flood alla traduzione inglese dell'*Expositio* in *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor* cit., pp. 161-165. Per una contestualizzazione dell'*Expositio* all'interno della letteratura minoritica sui novizi si vedano anche M.

deve essere collocata, infatti, in Germania, precisamente a Regensburg, in un contesto di insegnamento scolastico ma non universitario. Si tratta di un Commento straordinario per la sua qualità, in quanto è l'unico che ci sia pervenuto d'età medievale che sia esplicitamente rivolto a «fratribus laicis vel novitiis» o, come si afferma nella conclusione del Commento «fratribus nostris illiteratis e novitiis»<sup>112</sup>. Testimonia così un insegnamento della Regola rivolto anche ai frati che muovevano i primi passi nell'Ordine e nella formazione scolastica. Si trattava probabilmente di un insegnamento che non si limitava alla realtà di Regensburg ma coinvolgeva presumibilmente la maggior parte dei conventi dell'Ordine di una certa importanza. Davide fu maestro dei novizi nella città bavarese intorno alla metà del XIII secolo. Ma anche se, come sembra, ricoprì questo incarico fin dagli anni 40, la sua *Expositio* è probabilmente da datare posteriormente al 1263 in quanto nell'XI capitolo viene menzionato l'*Ordo sanctae Clarae* istituito in quell'anno da Urbano IV con la lettera *Beata Clara*<sup>113</sup>. Davide nel 1246 divenne ispettore papale insieme a Bertoldo di Regensburg, Enrico di Lerchenfeld e Ulrico di Dornberg del monastero di Niedermünster a Regensburg<sup>114</sup>. Le sue opere e questi incarichi potrebbero confermare l'ipotesi che avesse ricevuto una formazione teologica, forse a Magdeburgo, dove dal 1230 era stato fondato il primo *studium theologiae* in Germania. Probabilmente è da escludere una formazione in uno *studium* di più alto livello, per esempio Parigi. Forse negli anni 50 fu anche inquisitore contro i Valdesi. Morì nel 1272.

Davide è un autore centrale del panorama tedesco intorno alla metà del XIII secolo. Scrisse numerose opere di vario genere sia in latino che in tedesco. Quella che ebbe la ricezione più clamorosa fu il *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum* che è conservata in circa 370 manoscritti. Si tratta di un manuale per la formazione dei frati, un'opera che ci testimonia la missione pedagogica del nostro frate. Il testo è diviso in tre trattati di cui il primo – il *De compositione hominis exterioris* – è esplicitamente indirizzato ai novizi mentre gli altri due a tutti i frati. In particolare, il secondo, il *De compositione hominis interioris*, descrive i tre stati o gradini da percorrere verso la perfezione: quello degli incipienti, dei proficienti e dei perfetti mentre il terzo illustra i sette stadi di avanzamento della vita religiosa<sup>115</sup>.

L'*Expositio Regulae* di Davide come si è visto è stata datata dopo il 1263. Maranesi aggiunge, inoltre, che il Commento si porrebbe come coronamento della sua attività didattica. Davide, in effetti, lo afferma nelle parole conclusive del testo:

«Quia fratribus nostris illiteratis et novitiis Regulam legere et exponere saepius a superioribus meis iussus sum ut magis haberem in promptu quae dicerem ne oblivio tolleret simpliciter propter me notavi ista»<sup>116</sup>.

Il frate di Augusta, insomma, dice di aver racchiuso in questo scritto il contenuto delle sue lezioni di cui era stato «saepius» incaricato affinché non si dimenticasse di alcuni elementi da spiegare nella sua attività didattica. Il Commento deve essere datato in un momento avanzato della sua carriera didattica, forse con la parallela funzione di lasciar traccia del suo insegnamento agli studenti e futuri maestri.

Nel clima delle province tedesche, così lontano dagli ambienti colti e litigiosi delle università – e forse proprio per quello –, matura con Davide una piena e consapevole interpretazione del divieto di Francesco di «non mittere glossas in Regula» che giustifica definitivamente la pratica di commentarla. La

---

BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita Regularis 38)*, Berlin, LIT, 2009.

<sup>112</sup> Rispettivamente: DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 206 e p. 239.

<sup>113</sup> P. MARANESI, *Nescientes litteras*, p. 123. Su Chiara d'Assisi e l'evoluzione della terminologia riferita alle clarisse si veda M.P. ALBERZONI, *Sorores minores e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV*, in *Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII*, a cura di G. Andenna e B. Vetere, Galatina, Congedo Editore, 1988, pp. 165-194.

<sup>114</sup> Si veda A. FRANCONI, *Fama, forme e motivi della predicazione di Bertoldo di Regensburg (1210 ca.-1272)*, Tesi di dottorato, Dipartimento di Studi Storici, Università degli Studi di Torino, 2016, p.70 nota 268.

<sup>115</sup> Wieslaw Block, *Davide di Augusta: Elementi Basilari*, cit., p. 114.

<sup>116</sup> DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 239.



riflessione di Davide è molto semplice, lontana dalla complessità necessaria a dialogare all'interno di un ambiente universitario.

«Quod autem beatus Franciscus in Testamentum suo prohibet glossas in Regulam mitti sed simpliciter sicut ei Deus revelavit eam voluit intelligi non est de omni expositione accipiendum, quia si ipse beatus Franciscus hic viveret et rogaretur a non intelligentibus sibi exponi Regulam, necesse haberet eam per aliquas verborum interpositiones exponere et in lucem ponere quae obscura videntur ut fierent intelligibilia. Sed de illis glossis prohibuit quae sensum litterae per subtilitatem disputationum a sua puritate distrahunt et ab intentione beati Francisci, immo a sensu Dei qui beato Francisco et verba et intellectum Regulae inspiravit, sicut patet in ipsa littera cum vix aliquod verbum ibi sine pondere positum sit sed omnia sapientiae spiritualis exuberent doctrina»<sup>117</sup>.

Il ragionamento è in apparenza ingenuo: se Francesco fosse qui e dovesse spiegare la Regola ai non esperti (*non intelligentibus*) – i suoi frati novizi e illetterati per esempio – dovrebbe necessariamente ricorrere a delle aggiunte (*interpositiones*) di parole e porre in luce i punti oscuri per renderli comprensibili. Per cui – e qui sta l'interpretazione di Davide – Francesco proibì le glosse che avessero alterato il *sensus litterae* sottraendolo dalla purezza letterale e allontanandolo dalla sua *intentio* o, meglio, dal senso che Dio gli ispirò. Bisogna stare attenti, dunque, non alle parole in sé, in quanto ve ne possono essere di poca importanza, ma a non alterare gli insegnamenti (*doctrina*) che traboccano di sapienza spirituale.

Il punto fondamentale che emerge così limpidamente dalle parole di Davide è la consapevolezza di poter esporre esattamente nella maniera che abbiamo visto formarsi sempre più chiaramente a partire dalla *Quo elongati*, poi nei Quattro Maestri parigini e infine in Ugo di Digne. La chiave che i frati hanno trovato è esattamente l'esplicitazione del *sensus* della lettera del testo: tutto ciò che si allontana da questo ricade in ciò che Francesco proibì nel *Testamentum*. Quando scrisse Davide, insomma, il divieto del *Testamentum* di non inserire glosse nella Regola aveva trovato finalmente un'interpretazione pacifica che apriva alla possibilità di commentare la Regola secondo l'*intentio* di Francesco, cioè esplicitandone il significato letterale. Questa consapevolezza era maturata negli ambienti intellettuali parigini che furono quelli che più sentirono l'esigenza di commentare la Regola e che non ebbero difficoltà a sposare la lettura del divieto di Francesco proposta da Gregorio IX nella *Quo elongati* che loro stessi avevano sollecitato. In questo contesto tutto ciò che avrebbe rischiato di svuotare la Regola allontanandola dal suo significato letterale – in una parola tutto ciò che ne avrebbe pregiudicato la sua intangibilità – avrebbe dovuto essere abbandonato. A distanza di vent'anni questa consapevolezza era arrivata ormai in tutta Europa.

Per quanto riguarda l'individuazione delle *auctoritates* citate da Davide si è facilitati dal fatto che il frate di Augsburg dichiara le fonti che citerà. Oltre ad una citazione occasionale dell'*Ars poetica* di Orazio nel capitolo IX<sup>118</sup> e dalle citazioni bibliche Ugo infatti dichiara:

«Huius igitur regulae expositionem sicut a pluribus ministris meis tam generali quam provincialibus audivi compendiose mihimet notare curavi, tam secundum declarationes domini Gregorii et Innocentii papae quam secundum elucidationem generalium capitulorum per constitutiones generales quam etiam secundum traditionem seniorum nostrorum qui sub temporibus sancti patris Francisci in ordine sic viderunt eam servari et illam observantiam ad posterum transmiserunt»<sup>119</sup>.

Flood dà un'interpretazione di queste parole dicendo che qui il frate tedesco elenca le *auctoritates* che usa: l'*expositio* alla Regola dei suoi ministri, le Dichiarazioni dei sommi pontefici, le Costituzioni dei Capitoli generali e la tradizione dei più risalenti frati del tempo di Francesco<sup>120</sup>. In realtà qui mi pare che

---

<sup>117</sup> DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 206.

<sup>118</sup> Ivi, p. 204.

<sup>119</sup> Ivi, p. 206.

<sup>120</sup> Ivi, p. 204; Flood traduce anche in questa maniera: «I have taken care to note down briefly for myself explanations of the Rule which I have heard from my ministers both general and provincial. I have also heeded the declarations of the lord Gregory [IX] and Pope Innocent [IV] and the general constitutions of the Order's chapters. I have relied too on the accounts of our seniors, who saw how the Rule was kept in the Order at the time of our father Saint Francis and have passed that observance down to posterity» (Early commentaries, pp. 167-168).

il senso delle parole sia diverso. Davide dice che si premurò di annotare per se stesso l'*expositio* della Regola fatta dai suoi ministri provinciali e dal ministro generale che era stata fatta – non la sua ma quella dei ministri – tanto secondo le Dichiarazioni sulla Regola di Gregorio e Innocenzo quanto secondo le Costituzioni dei Capitoli generali e la tradizione dei frati più anziani che vissero ai tempi di Francesco e che videro personalmente come la Regola deve essere osservata e si preoccuparono di trasmettere questa osservanza ai posteri. Naturalmente questa interpretazione delle parole di Davide implica alcune considerazioni diverse rispetto a quelle di Flood. Innanzitutto, Davide non legge direttamente tutte queste *auctoritates* ma le conosce attraverso l'uso che ne hanno fatto i ministri. In secondo luogo, diventa molto più difficile individuare quelle effettivamente utilizzate da Davide. Da una lettura della sua *Expositio*, infatti, si evince che Davide cita solamente una volta tre *auctoritates*: la *Quo elongati*, il privilegio *Prohibente Regula vestra* dello stesso Gregorio IX e Orazio citato sempre nel IX capitolo ed unico esempio di autorità classica nominata<sup>121</sup>. L'*auctoritas* fondamentale e citata a più riprese è senza dubbio la Bibbia. In terzo luogo, viene qui testimoniata una pratica di *expositio* della Regola molto interessante da parte dei ministri che si situa in accordo con una norma che compare nelle Costituzioni di Narbonne del 1260 secondo cui i custodi – ma possiamo immaginare che la norma potesse venire estesa anche alle visite dei provinciali – esponessero la Regola e le costituzioni in volgare durante la visita della custodia<sup>122</sup>. Questo vuol dire che nel contesto bavarese la trasmissione di come la Regola dovesse essere intesa era affidata alla comunicazione orale attraverso una pratica di *Expositio* gestita dai prelati dell'Ordine.

È un caso che questa pratica orale sia attestata proprio nel contesto tedesco? La domanda porta con sé un'altra questione riguardante quale fosse l'influenza, nella pratica di *exponere Regulam*, degli *studia* e delle università di cui il contesto tedesco era privo. Potrebbe accadere, per esempio, che la presenza di un centro di studio di alto livello garantisse un'esposizione della Regola fatta da lettori e che quindi una sua assenza favorisse l'esigenza di comunicare la corretta interpretazione della Regola nelle periferie attraverso delle visite dei ministri più continue e finalizzate anche a questo scopo. Il fatto comunque che Davide precisi che le *expositiones* venivano realizzate secondo il patrimonio tradizionale dell'Ordine implica riflettere se questa testimonianza possa far luce su una pratica di *expositio* orale non libera, secondo il piacimento dei ministri, ma regolamentata dall'alto. Ci si potrebbe domandare allora chi decideva quale dovesse essere l'*Expositio* che i prelati avrebbero dovuto presentare ai frati delle loro circoscrizioni. Potremmo forse ipotizzare che fossero gli *studia* o il Capitolo provinciale o generale dei frati, ma non si hanno testimonianze che possano testimoniare l'una o l'altra scelta. In ogni caso l'*Expositio* di Davide non ci testimonia direttamente questa pratica: il suo testo è legata alla sua attività di lettura e commento della Regola agli illetterati/laici e ai novizi, quindi in un contesto scolastico. Come ha ben notato Mirko Breitenstein questo voleva dire che dal 1260 l'istruzione sulla Regola aveva già assunto forma sistematica<sup>123</sup>. Questa *Expositio* è dunque il primo esempio di un Commento alla Regola grazie al quale possiamo indagare un ambito sfuggente della cultura medievale concernente la formazione scolastica di primo livello.

Il Commento di Davide d'Augusta si presenta come un'*Expositio* esclusivamente incentrata su un'analisi letterale delle frasi, talvolta delle singole parole. Nella maggior parte dei casi è molto particolareggiata e prende le forme di un commento continuo in cui non troviamo la forma lemma + *expositio* ma un'*expositio* alternata ai passi del testo, una glossa continua della Regola che non si fatica ad immaginare esattamente letta a lezione. Il testo, in effetti, è nato, proprio come affermato da Davide, da una collezione coerente di tutte le glosse appuntate a lezione, risistemate in un commento continuo. La Regola, trascritta interamente, viene continuamente inframmezzata da glosse, seguite raramente da qualche elemento di *sententia*, qualche *notanda*, mai da *questiones*. La maggior parte delle glosse sono di due tipi: letterali, quando spiegano il significato di quella parola, o esplicative quando estendono, esplicitandolo, il significato del passo. Un esempio del primo tipo di glossa può essere la semplice esplicitazione di chi è «Frater Franciscus» citato nel primo capitolo della Regola: «*Frater Franciscus*: huius ordinis fundator et generalis

<sup>121</sup> DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 231.

<sup>122</sup> *Constitutiones narbonenses* VII, 21: «Et, ne simplicioribus fratribus ignorantia sit occasio delinquendi, custos, cum visitat, illis regulam et constitutiones in vulgari diligentes exponat» (p. 88)

<sup>123</sup> M. Breitenstein, *Das noviziat*, cit., p. 560.

minister»<sup>124</sup>. «Frater Franciscus» è in corsivo perché è la citazione della Regola, mentre in tondo è riportata la glossa del maestro. Un esempio del secondo tipo di glossa – trascritta sempre con lo stesso codice tra corsivo e tondo – si può trovare all’inizio del II capitolo della Regola: «*Ministri vero per se vel per alios idoneos diligenter examinent eos recipiendos de fide catholica et ecclesiasticis sacramentis ne cui haeretico pateat introitus in ordinem et ibi latendi vel alios corrumpendi cum pro doctrina veritatis specialiter sit iste ordo institutus*»<sup>125</sup>. Dal momento che il Commento di Davide è l’unico che presenta un livello di analisi letterale tanto approfondita ne riporto un intero stralcio tratto dal capitolo III della Regola in cui si parla del digiuno:

«Et ieiunent fratres tam laici quam clerici a festo Omnium sanctorum proximo die post incipientes usque ad nativitatem Domini secundum constitutiones in cibo quadragesimali communiter. Sanctam vero quadragesimam quae incipit ab epiphania usque ad continuos quadraginta dies, id est usquequo continue tot dies impleantur quam Dominus suos sancto ieiunio consecravat quando post baptismum in deserto quadraginta diebus continue ieiunavit, qui voluntarie eam ieiunant ob devotionem imitationis Christi benedicti sint a Domino singulari benedictione et qui nolunt non sint astricti. Sed aliam maiorem quadragesimam post quinquagesimam usque ad resurrectionem Domini ieiunent»<sup>126</sup>.

Davide commenta tutta la Regola e si discosta dalla modalità scelta di *expositio* esclusivamente nel IV capitolo in cui inserisce una sezione che Flood chiama *tractatus* in cui sospendendo la narrazione affronta alcuni problemi giuridici relativi alla povertà.

È lo stesso Davide che ammette di fare una parentesi nella sua *expositio* dal momento che molti sono turbati nelle loro coscienze nella comprensione di questo capitolo:

«Quia circa huius capituli intellectum conscientiae multorum maxime sunt perplexae, ideo eius discussioni latius immoremur quid secundum saniores eius intellectum liceat seu non liceat considerantes».

Il *tractatus* sembra originale: non sono riuscito a riscontrare nessuna immediata dipendenza con altri autori né vi è nessuna citazione esplicita nel testo. Questa caratteristica potrebbe dipendere dal fatto che Davide non discute i singoli elementi relativi alla povertà. Il suo scopo, cioè, non è quello di confrontare diverse opinioni relative ai dubbi che possono insorgere riguardo alle varie possibilità in cui i frati possono essere implicati col denaro. Il suo fine è più pratico: dire ai suoi frati ciò che devono fare e cosa non devono fare. Davide dimostra in questa parte di possedere una conoscenza giuridica notevole: conosce le dichiarazioni papali e le costituzioni generali. Naturalmente non sappiamo se per via diretta o mediata proprio da quei ministri da cui ha appreso a commentare la Regola. In ogni caso il frate di Augusta ha le conoscenze giuridiche per comprenderle, semplificarle e insegnarle ai frati. Questa parte del Commento è dunque uno straordinario esempio di come potessero essere tradotti nella pratica quotidiana di insegnamento i grandi dibattiti teorici della povertà.

## VII. IL *TRACTATUS PAUPERIS* DI GIOVANNI PECHAM E L’*EXPOSITIO REGULAE* DELLO PSEUDO-PECHAM: I MAESTRI PARIGINI DIFENDONO LA LEGITTIMITÀ DELLA REGOLA NELLA *SOCIETAS CHRISTIANA*

Come notato precedentemente Ugo di Digne potrebbe essere stato spinto dalla pubblicazione dell’*Introductorius ad evangelium aeternum* di Gerardo di Borgo san Donnino a non far emergere il suo gioachimismo nell’*Elucidatio super Regulam*. La pubblicazione di quel testo nel 1252 è l’evento simbolo che sancì lo scoppio della cosiddetta disputa parigina che vide opporsi due distinti schieramenti, da una parte i mendicanti e dall’altra i maestri secolari. Oggetto del dibattito era il ruolo escatologico che Gerardo attribuiva alla compagine minoritica all’interno di una concezione della storia della salvezza di stampo

---

<sup>124</sup> DAVIDE D’AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 207.

<sup>125</sup> *Ibidem*

<sup>126</sup> DAVIDE D’AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 210.

marcatamente gioachimita. A scendere in campo per il partito dei maestri secolari fu il maestro di teologia Guglielmo di sant'Amore il quale attaccò i frati mendicanti in un'opera dal titolo eloquente, *De periculis novissimorum temporum*, identificandoli con gli ipocriti che avrebbero deviato i giusti con una falsa dottrina della povertà e mendicizia nell'approssimarsi degli ultimi tempi e del regno di Cristo. Come abbiamo accennato parlando di Ugo la disputa parigina si collocava in un contesto di precedenti contrasti tra maestri secolari e mendicanti. In un mondo universitario fondato su meccanismi corporativi, i mendicanti furono un elemento destabilizzante che minava la stessa esistenza di quel mondo. Innanzitutto, non sentì mai quel vincolo corporativo che univa insieme le diverse facoltà, né mai sostennero la rivendicazione di diritti contro la Santa Sede partecipando agli scioperi, come nel 1229-1231 e poi nel 1253. Ma soprattutto i mendicanti costituivano un pericolo per il meccanismo stesso di sostentamento dei maestri dal momento che le loro lezioni erano, al contrario della normalità, gratuite<sup>127</sup>. Se a questo leghiamo la convinzione di superiorità con cui i Mendicanti dovevano approcciarsi all'insegnamento teologico<sup>128</sup>, appare che i secolari aspettassero solo un'occasione per sferrare un attacco. E tale occasione non poteva che essere di carattere dottrinale. Non ci si stupirà, dunque, che i Mendicanti furono attaccati nella loro stessa identità e quindi nei fondamenti della loro *forma vitae*. Le fasi di questa disputa furono due e ben riassunte da Roberto Lambertini<sup>129</sup>. Il primo momento verrebbe a coincidere proprio con le polemiche di Guglielmo di sant'Amore e riguarderebbe la «legittimità, la dignità e la sensatezza della scelta francescana», mentre la seconda parte dominata dal successore di Guglielmo, Gerardo d'Abbeville, metteva in discussione la «compatibilità della scelta francescana con una visione complessiva della Chiesa»<sup>130</sup>.

Allo scoppio della disputa era ministro generale dell'Ordine Giovanni da Parma che, come abbiamo visto, potrebbe essere stato il committente del Commento alla Regola di Ugo di Digne. Nel 1257 Giovanni fu costretto alle dimissioni e indicò come suo successore Bonaventura da Bagnoregio che, in quel momento era *magister regens* all'università di Parigi, vedendo in lui la persona più adatta a far fronte alle critiche di carattere teologico che provenivano dai maestri secolari parigini. Bonaventura non deluse le aspettative dell'Ordine<sup>131</sup>. Nella prima parte della disputa il ministro generale intervenne subito in due direzioni: rispondendo alle critiche e compattando un Ordine che si mostrava non coeso di fronte agli stessi attacchi dei secolari. Si collocano nel secondo ambito d'azione gli atti che assomigliarono a quella che è stata definita non a torto una “seconda fondazione” dell'Ordine. Sto parlando prima di tutto della promulgazione delle Costituzioni narbonesi che rimisero ordine e riformarono in alcune parti un amalgama indistinto di costituzioni il cui primo nucleo risaliva al 1239; del tentativo di imporre definitivamente una sola vita di Francesco d'Assisi con la redazione della *Legenda Maior* e la sua *reductio* liturgica ufficiale chiamata *Legenda minor*, operazione ampiamente sostenuta dalla decisione del capitolo generale di Parigi del 1266 di distruggere tutte le anteriori leggende francescane e, infine, dello sforzo per affrontare la questione del gioachimismo codificando un'escatologia francescana “ortodossa”.

Nelle *Constitutiones* narbonesi si può leggere un articolo su cui è opportuno soffermarsi: «et ne simplicibus fratribus ignorantia sit occasio delinquendi, custos, cum visitat, illis regulam et constitutiones

<sup>127</sup> Si veda J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo*, 2014 [ed. originale: J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, 1959], pp. 92-97.

<sup>128</sup> Basti pensare alle parole di Bonaventura nell'*Epistola de tribus quaestionibus*: «Chi infatti è più adatto all'insegnamento del Vangelo di colui che il Vangelo professa e osserva? [...] Pertanto, sono d'accordo con te nel condannare gli onori legati all'insegnamento, ma lodo l'incarico; condanno il frate minore altero e lo giudico di tutto indegno del suo magistero, ma lodo il frate studioso perché credo che a nessuno più che a lui competa l'autorità di insegnare il Vangelo di Cristo [*sed commendo studiosum, credens, quod nulli magis quam tali competit auctoritas docendi Evangelium Christi*]» (*Epistola de tribus quaestionibus*, 11, pp. 104-105).

<sup>129</sup> R. LAMBERTINI, *Momenti della formazione dell'identità francescana nel contesto della disputa con i Secolari (1255-1279)* in *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno internazionale di studi, (Assisi-18-20 ottobre 1990), Spoleto, 1992, pp. 125-172.

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>131</sup> Per un'Introduzione generale a Bonaventura: J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it. di A. CALUFETTI, L.I.E.F., Vicenza 1988; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari, 1980; L. PELLEGRINI, *Introduzione*, in *BONAVENTURA, Opuscoli francescani/1*, cit., pp. 7-77. Indispensabili per qualsiasi approfondimento i 4 volumi di *S. Bonaventura 1274-1974*, Collegio s. Bonaventura, Grottaferrata, 1973 e i tre volumi di A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma, 1976.

in vulgari diligenter exponat»<sup>132</sup>. Il Capitolo promuove qui una pratica orale di *expositio* della Regola e delle Costituzioni che deve essere approntata dai custodi, ossia da prelati di alto livello a capo di ampie circoscrizioni. Se si combina insieme questa norma con quella immediatamente precedente che esorta gli stessi custodi a visitare i conventi della loro circoscrizione una volta all'anno<sup>133</sup>, si ha la prova che il capitolo generale voleva ottenere due obiettivi: diffondere il più possibile e uniformare dappertutto l'osservanza della Regola. Probabilmente è la stessa pratica di *expositio* fatta dai prelati a cui assistette Davide di Augsberg<sup>134</sup>.

Nella direzione, invece, del dibattito con Guglielmo di Sant'Amore, Bonaventura scrisse, anteriormente al generalato, l'*Epistola de tribus questionibus ad magistrum innominatum*, e successivamente le *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* che sono lo scritto apologetico scritto dai Minori più importante di questa prima fase insieme al *Manus que contra omnipotentem tenditur* di Tommaso di York<sup>135</sup>. Dal punto di vista privilegiato in questa ricerca si devono rilevare due elementi. Nella difesa della legittimità della mendicizia e della povertà Bonaventura e il suo confratello apologeta Tommaso di York con lui introdussero l'esplosiva identità tra scelta di vita minoritica, fondata appunto sulla povertà e basata sull'esempio di Cristo, e perfezione evangelica. L'affermazione della perfezione evangelica incarnata dai Minori sarà il fulcro di un'impostazione teologica, definita in questi anni e in questi dibattiti, che vedrà protagonisti o influenzerà tutte le riflessioni successive sulla Regola comprese le *Expositiones*.

L'*Epistula de tribus quaestionibus* fu scritta probabilmente tra il 1254 e il 1255<sup>136</sup> e tratta di tre temi importanti della Regola: la povertà e l'uso del denaro anche per interposta persona, il lavoro manuale e la questione degli studi<sup>137</sup>. La tipologia dello scritto, una lettera privata, e la datazione alta in un momento in cui Bonaventura non era ancora ministro generale, fanno sì che questa lettera sia di straordinario interesse e riveli con buona verosimiglianza le critiche che venivano poste all'indirizzo dei frati Minori e gli elementi più problematici che potevano affliggere una persona che probabilmente si trovava in uno stato di dubbio se entrare o no nell'Ordine minoritico. Il filo conduttore delle questioni è, infatti, la non corrispondenza, notata da un interlocutore esterno all'Ordine, tra quanto scritto nella Regola e quanto messo in pratica. Chi pone le domande a Bonaventura è qualcuno, dunque, che conosceva la Regola minoritica – di cui magari si faceva una certa “pubblicità” – e i dibattiti intorno ad essa e che, allo stesso tempo, aveva un rapporto amichevole con il maestro bagnoregese. Un punto importante da rilevare è che l'interpretazione bonaventuriana fornita nella lettera sulla questione degli studi – visti come necessari al fine di preparare i frati chierici alla predicazione – fotografa una realtà ormai già avvenuta: il passaggio dalla

---

<sup>132</sup> *Constitutiones generales narbonenses (1260)*, in *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum I (Saeculum XIII)*, cit., pp. 65-103, VII, 21 (p. 88).

<sup>133</sup> «Et sufficiat ei semel in anno fratres suos ordinarie visitare, nisi aliqua necessitas plus requirat» (*Ibidem*).

<sup>134</sup> Sebbene Roest sembri suggerire una pratica di *exponere regulam* anche a tavola, fatta dai *corrector ad mensam* che cita Salimbene, e durante i capitoli, cioè le riunioni conviviali e penitenziali dei frati credo che sia necessario fare delle precisazioni. Salimbene dice di aver conosciuto tre correctores ad mensam: Guglielmo Bretone (*Cronica* I, 335), Guidolino da Parma (*Cronica* II, 804)<sup>134</sup> e Benvenuto da Modena (*Cronica* II, 919)<sup>134</sup>. Tuttavia l'unica specificazione che si fa, a proposito di frate Benvenuto, è che egli correggeva ad mensam et ubicumque male legitur textus (a mensa e dovunque si legga male il testo). Il testo però è con tutta probabilità la Bibbia come sembra suggerire la frase precedente: In textu Bible sutilissimus et valde peritus fuit (Fu molto versato e acutissimo nella conoscenza del testo biblico). In questo caso la lettura inoltre è una lettura a voce alta, compito dei frate a turno ricopriva tal compito. Per quanto riguarda le riunioni, i capitoli, della sera in cui i frati si riunivano c'è da precisare che Salimbene ne parla in occasione di un evento straordinario, cioè la sua entrata nell'Ordine, capitolo a cui partecipano oltre ai frati anche il padre di Salimbene e i secolari. Ben diverse le riunioni dei capitoli dei frati citati da Tommaso da Eccleston nel suo *Tractatus*. Esse rientrano in quelle occasioni di convivialità in cui i frati si narravano storie. Una di queste occasioni sembra essere anche il momento dopo la pratica dei salassi (A. KEHNEL, *The narrative tradition of the medieval Franciscan Friars on the british isles: Introduction to the sources*, in *Franciscan Studies* 63 (2005), pp. 461-530, pp. 469-470) in cui però frate Alberto da Pisa, ministro della provincia inglese, raccontava delle parabole ai frati. Nessun accenno, insomma, riguarda la pratica di esporre la Regola o discutere su di essa sebbene possa essere presumibile che lo facessero.

<sup>135</sup> L'edizione delle *Quaestiones de perfectione evangelica* è consultabile in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *De perfectione evangelica. Quaestiones disputatae*, Opuscoli Teologici/3, Città Nuova, 2005, pp. 69-179; Il *Manus* è edito in M. BIERBANUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit*, in *Franziskanische Studien* 2, pp. 37-168 che però lo attribuisce a Bertrando di Bayonne.

<sup>136</sup> Per la bibliografia si rimanda a nota 87.

<sup>137</sup> È lo stesso Bonaventura che riassume i temi nell'*incipit* della lettera: «Proponis, carissime, ut tibi tres articuli de Regula Fratrum Minorum absolvantur, de quibus te ostendis pluribus rationibus dubitare, scilicet de paupertate, labore manuum et studio scholarium et magistrorum» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera Omnia*, VIII, cit., p. 331).

prima fraternità di frati semplici ad un Ordine di frati sacerdoti e dotti. Questa “sacerdotalizzazione” e “intellettualizzazione” dei frati Minori viene inserita dal bagnoregense all’interno dello stesso percorso provvidenziale che portò la comunità di apostoli pescatori radunatasi intorno a Cristo ad evolversi nella Chiesa istituzionale con i suoi dottori «clarissimi et peritissimi», legittimandola definitivamente, dunque, all’interno della storia della salvezza<sup>138</sup>.

Appartiene ancora a questo clima, databile al generalato di Bonaventura da Bagnoregio, un’altra opera pseudo-bonaventuriana: le *Determinationes super regulam Minorum*<sup>139</sup>. Si tratta di un testo in cui vengono raccolte delle questioni sulla Regola a cui si risponde mano a mano che vengono poste. Le domande sembrano preludere a un dialogo fra un io e un tu: l’effetto è quello di assistere a una disputa riguardante gli aspetti essenziali dell’interpretazione della regola in quel periodo e delle questioni più spinose riguardanti l’inserimento dei frati nella società cittadina. Il clima, dunque, è quello della disputa, dell’attacco all’Ordine, del chiarimento di alcuni punti dubbi per gli stessi frati<sup>140</sup>. Questo testo, tuttavia, non è un commento alla Regola secondo il criterio con cui ho scelto i testi. Le *questiones*, infatti, non sono organizzate per commentare un passo della Regola ma sono organizzate per temi e, infatti, risultano scollegate in un certo senso con la loro fonte.

Nella seconda parte della disputa Gerardo d’Abbeville portò avanti i termini del contrasto a partire dalla critica al *Manus* di Tommaso di York. A lui risponderanno sia Bonaventura con l’*Apologia pauperum* sia un altro maestro parigino, suo discepolo, Giovanni Pecham con il suo *Tractatus pauperis*<sup>141</sup>.

#### a) *Il Tractatus Pauperis di Giovanni Pecham*

Pecham è una delle figure di primo piano del panorama intellettuale del terzo quarto del XIII secolo. Egli si distingue per il suo importantissimo ruolo politico non solo legato alle cariche universitarie di più alto livello che ricoprì nei più importanti centri accademici europei come Oxford e Parigi ma anche al prestigioso incarico di arcivescovo di Canterbury che rivestì per tutta la seconda parte della vita. Giovanni Pecham nacque a Patcham, nel Sussex da una famiglia benestante. I primi studi furono compiuti nel vicino monastero di Lewes. Studiò arti a Parigi e successivamente tornò a Oxford dove entrò nell’Ordine francescano intorno agli anni Cinquanta. Probabilmente qui conobbe Ruggero Bacone. Alla fine degli anni Cinquanta si trasferì nuovamente a Parigi per studiare teologia, ottenne il dottorato nel 1269 e divenne maestro reggente di teologia per un anno dalla primavera del 1270. Intorno al 1271-2 lasciò Parigi e si trasferì nuovamente a Oxford dove dovette ricoprire il ruolo di lettore nello *studium* dei frati e mantenere rapporti di rispetto con l’università<sup>142</sup>. Dal 1275 fu per tre anni ministro provinciale di Inghilterra e dal 1277 al 1279 Giovanni XXI lo nominò come lettore di teologia nello *studium* di Viterbo: Pecham fu il primo frate minore a ricoprire la prestigiosa carica di *magister sacri palatii*. Nel gennaio del 1279, infine,

---

<sup>138</sup> Il passo della lettera è uno dei più citati dalla storiografia francescana: «Nec te moveat quod fratres in principio simplici et illiterati, immo magis debet hoc in te fidem ordinis confirmare. Fateor coram Deo quod hoc est quod me fecit vitam beati Francisci maxime diligere, quia similis est initio et perfectioni ecclesiae, quae primo incepit a piscatoribus simplicibus et postmodum profecit ad doctores clarissimos et peritissimos; sic videbis in religione beati Francisci, ut ostendat Deus quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum; et quia opera Christi non deficiunt, sed proficiunt ostenditur hoc opus fuisse divinum, dum ad consortium virorum simplicium etiam sapientes non sunt dedignati descendere» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, cit., pp. 106-108).

<sup>139</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, pp. 337-374).

<sup>140</sup> Si veda: LU. 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.

<sup>141</sup> Prologo e i capp. X e XVI sono pubblicati in A.G. LITTLE (ed.), *Tractatus pauperis*, in C.L. KINGSFORD, A.G. LITTLE, F. TOCCO (ed.), *Fratris Johannis Pecham: Tractatus tres de paupertate*, Aberdonianae, 1910, pp. 13-90 [Da ora in poi GIOVANNI PECHAM, *Tractatus pauperis*]. Il resto dei capitoli è pubblicato in vari luoghi. I capp. I-VI in A. VAN DEN WYNGAERT, *Tractatus pauperis a fratre Johanne de Peckham conscriptus*, Paris, Éd. de la "France Franciscaine", 1925, pp. 5-86; F. DELORME, *Trois chapitres de Jean Peckam pour la défense des ordres mendicants*, in *Studi francescani* 29 (1932), pp. 54-62, 164-193. I capp. XI-XIV in ID., *Quatre chapitres inédits de Jean Pecham sur la perfection religieuse et autres états de perfection*, in *Collectanea Franciscana* 14 (1944), pp. 84-120. Il cap. XV in ID., *Fr. Richardi de Mediarvilla quaestio disputata de privilegio Martini papae IV, nunc primum edita*, Ad Claras Aquas (Quiracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1925, pp. 79-88. Un’utile introduzione al Commento è stata scritta da A. MONTEFUSCO, *Introduzione*, in *FNF*, pp. 349-355.

<sup>142</sup> DOUIE, *Archbishop Pecham*, p. 35.

papa Niccolò III lo nominò arcivescovo di Canterbury<sup>143</sup>. Pecham scrisse numerose opere, legate soprattutto alla sua carriera universitaria e a due grandi dibattiti che lo videro protagonista: quello intorno all'insegnamento delle dottrine di Aristotele e quello intorno alla legittimità della scelta francescana nella Chiesa. L'opera che qui interessa è il *Tractatus pauperis* scritto intorno al 1270 a Parigi nel periodo di reggenza della cattedra di teologia<sup>144</sup>. Il Trattato è evidentemente polemico. Si rivolge, infatti, contro

«tres libellos ignoti opificis unius voluminis [...] Quorum materia mendax diffamatio bonorum, forma fallax allegatio sanctorum et nimis ridiculosa complexio non tam rationum quam delirationum, causa efficiens presumptuosa adinventio fatue novitatis, causa finalis exterminium et vilipensio a Christo consecrate et altissime paupertatis»<sup>145</sup>.

L'identificazione di questi *tres libellos* è incerta. Kingsford, Little e Tocco che curano l'edizione del Prologo del *Tractatus* da cui è tratto il passo appena citato li identificano con tre opere distinte: il *De periculis* di Guglielmo di Sant'Amore, il *Contra adversarium perfectionis christianae* di Gerardo d'Abbeville e il *De perfectione et excellentia clericorum* di Nicholas di Lisieux (scritto in risposta al *De perfectione vitae spiritualis* di Tommaso d'Aquino), mentre per Godet-Calogeras il *Tractatus* saprebbe indirizzato esclusivamente al *Contra adversarium* di Gerardo diviso appunto in tre libri<sup>146</sup>. In ogni caso il Trattato si configura come una delle opere più importanti della seconda fase della disputa all'università di Parigi che coinvolse in maniera più specifica i frati Minori rispetto ad una prima fase in cui erano coinvolti entrambi gli Ordini mendicanti.

Nel X capitolo Giovanni sviluppa un Commento alla Regola<sup>147</sup>. Nel prologo questo capitolo è presentato nella seguente maniera: «10 (capitulum) repelluntur impie calumpnie tam in vitam quam in regulam iactate fratrum minorum»<sup>148</sup>. In un momento in cui è la vita stessa dell'Ordine ad essere attaccata bisognava ritornare per così dire alla fonte di quella vita, di quella *via perfectionis* che passa attraverso l'*altissimas paupertas* dandone un'interpretazione chiara in chiave apologetica nei confronti di coloro che l'attaccavano nei suoi fondamenti e magari fornendone gli strumenti concettuali per «armare alla battaglia» della disputa. È chiaro dunque come anche questo capitolo si rivolga ad un pubblico esterno all'Ordine e in particolare a coloro che criticavano la Regola stessa. Questo dato è fondamentale perché ci rivela come lo strumento dell'*Expositio Regulae* possa essere usato in chiave apologetica. Si può immaginare che nel contesto del *Tractatus* un'*Expositio* alla Regola ben si prestava allo scopo di Pecham: attraverso la sua specifica funzione esplicativa l'autore poteva fornire a chi criticava la Regola la corretta interpretazione del testo. Dato questo quadro non ci stupiremmo se gli argomenti trattati o le questioni affrontate siano esattamente quelle su cui l'Ordine veniva attaccato, in particolare la povertà, l'uso delle cose e la perfezione evangelica rivendicata dai Minori in misura maggiore rispetto agli altri Ordini religiosi. In questo contesto, per esempio Pecham sente l'esigenza di rispondere alla seguente *questio* che possiamo immaginare assolutamente non necessaria in un Commento indirizzato ad un pubblico interno: «an fratres minores generaliter monachi vel monastici dici possint»<sup>149</sup>. Pecham si impegna in una lunga argomentazione etimologica facendo derivare il nome di monaco da monade e sottolineando il carattere solitario del monaco. Dimostra quindi che Francesco «nolebat fratres in heremo manere, sed inter homines, eorum salutem procurando»<sup>150</sup>, per poi concludere che «proprie tamen nomine mendicitatis ac minoritatis distinguitur hic ordo ab aliis ordinibus sive religionibus, ut de pomis celi ac rore et abisso subiacente sit benedictio

---

<sup>143</sup> Lo studio più approfondito su Pecham rimane ancora DOUIE, *Archbishop Pecham*, cit., che dedica il primo capitolo (*Early years*) alla formazione di Pecham prima dell'episcopato. Nella ricostruzione del quadro biografico ho seguito: J.-F. GODET-CALOGERAS, *John Pecham's Commentary on the Rule of the Friars Minor*, in *The English Province of the Franciscans (1224-c.1350)*, cit., pp. 130-143.

<sup>144</sup> GIOVANNI PECHAM, *Tractatus pauperis*, p. 18.

<sup>145</sup> *Ivi*, pp. 16-17. È d'accordo con questo giudizio anche R. LAMBERTINI, *Momenti dell'identità francescana*, cit., p. 155.

<sup>146</sup> GODET-CALOGERAS, *John Pecham's Commentary*, p. 134.

<sup>147</sup> GIOVANNI PECHAM, *Tractatus pauperis*, pp. 27-55.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 30

<sup>150</sup> *Ibidem*.

eius»<sup>151</sup>. Come si può intuire tale precisione terminologica, questa conclusione così *tranchant* con l'affermazione della particolarità dei Minori nei confronti degli altri religiosi non si fatica a immaginare indirizzata proprio a coloro che criticavano l'Ordine. Anzi è proprio la specificità dei Minori rispetto agli altri Ordini, ribadita più volte nel corso della trattazione, a dover essere sottolineata: i Minori non solo appartengono a pieno diritto all'interno della compagine degli Ordini religiosi ma hanno una loro specificità, sostenuta dal papa, che li rende "speciali" rispetto agli altri ordini. Nel Commento al primo capitolo, per esempio, a cui si riduce in pratica l'intera *Expositio*, Pecham dimostra che i Minori rispettano differenzialmente rispetto agli altri religiosi i tre consigli evangelici della povertà, castità e obbedienza: «Hec autem tria, obedientia, paupertas et castitas, in omni religione sunt, sed non equaliter, cuius tamen contrarium quidam asserere presumpserunt». Un'altra prova dell'indirizzo esterno del *Tractatus* si potrebbe riscontrare se si analizzano le *auctoritates* usate da Pecham per costruire l'*Expositio Regulae* del X capitolo. Esse, infatti, sono tutte esterne all'Ordine e non si trovano mai citate le precedenti *Expositiones* come quella dei Quattro Maestri o di Ugo di Digne. L'argomentazione è basata innanzitutto sul Vangelo. Il fine di Pecham è dimostrare l'evangelicità della Regola minoritica e per questo fa corrispondere ogni lemma dei capitoli della Regola con una frase del Vangelo, spesso supportata dai Padri della Chiesa (Agostino, Ambrogio, Bernardo, Rabano Mauro, Beda) e molto più raramente da autori classici come Seneca e Giovenale. Per le questioni giuridiche più spinose, in particolare riguardo alla povertà, l'argomento è supportato da autorità giuridiche esterne, in particolare di diritto canonico come il *Decretum* di Graziano o il *Liber extra*, ma anche, almeno in un'occasione, di diritto civile con una citazione dal Digesto<sup>152</sup>. La *Quo elongati* è largamente usata. Della lettera pontificia si dice: «Hec est sententia domini pape non regulam ampliantis sed declarantis et apostolica auctoritate firmantis»<sup>153</sup>. Questa frase fornisce un chiarimento riguardo al significato del verbo *declarare* confermando il fatto – attraverso l'opposizione col verbo *ampliare* – che il suo campo semantico non riguarda un'aggiunta al testo della Regola ma un'attività di spiegazione del suo significato. Inoltre, aiuta a comprendere il rapporto che Pecham intrattiene con stessa lettera gregoriana. Pecham ricorre al papa sia in difesa dell'Ordine dalle accuse di tradire la Regola – dal momento che la lettera, a suo dire, non amplia la Regola ma la dichiara – sia in chiave apologetica poiché l'autorità del papa conferma, validifica e rafforza la Regola stessa.

Per quanto riguarda la prassi espositiva del Commento si può affermare che Pecham si utilizzi i moduli proprio di un Commento sotto forma di *sententia*. Dopo l'esplicitazione del *lemma* prende posto, infatti, la *sententia* seguita a volte da qualche *questio*. Dall'estratto del sesto capitolo che riporto di seguito si può vedere bene questo procedimento espositivo. Si notino in particolare la *questio*, poi sviluppata in un argomento contrario, e una *responsio*, la citazione del Digesto e l'esempio evangelico finale che corrobora interamente – non diversamente dagli altri capitoli, come si è accennato – la particolare declinazione minoritica della povertà:

---

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> La citazione del Digesto è in *Ivi*, p. 51.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 42.



*Fratres nihil sibi appropriant, etc.*

In hoc capitulo ponitur explicatio artissime pauperatis, scilicet mendicitatis, de qua supra tactum est.

Sed nunquid sibi vestes appropriant? Dico quod non; immo sicut alienis vescuntur cibis, sic utuntur vestimentis; nec hoc videatur extraneum, cum vestis qua utitur servus sit de peculio domini, ut habetur Digestis [xv. i. 25] *de peculio*, i.e. vestimenti. Contra hoc obicitur quod secundum iura humana in illis que transeunt per usum, usus non dividitur a possessione, sicut pecunie usus non dividitur a dominio nec olei nec vini aut frumenti, unde talia cum dantur mutuo transeunt in dominium recipientis. Sed fratres utuntur pecunia quia emunt et vendunt, quod licet ex declaratione domini Gregorii dicentis: Si fratres velint sibi rem necessariam emere, etc. Responsio, non: quod dicitur usus non dividi a possessione intelligitur de eo qui utitur propria auctoritate; alioquin habet instantiam in servo qui utitur pecunia domini sui emendo autnegociando pro domino suo. Ita doco fratres aliquo modo uti possunt pecunia aliena quod dominium, et si videatur inutuli domino pecunie quantum ad lucrum temporale, non est tamen inutile quantum ad lucrum spirituale mercedis eterne; et revera fratres non tam utuntur pecunia quam re que pecunia comparatur. Sed quia sic de paupertate nulla superest consolatio temporalis, indicitur mutua consolatio socialis et humilitas mutue servitatis, de qua plena sunt evangelia, sicut dixit Dominus Io. 13 [v. 35]: « In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem ». Hinc dixit Dominus Petro, Lic. 22 [v. 32]: Tu aliquando conversus confirma fratres tuos » (*Tractatus*, pp. 51-52)

*Lemma*

*Sententia*

*Questio + responsio +  
argumentum contra +  
responsio*

Pecham, come più volte sottolineato, cita la *Quo elongati*, non la *Ordinem vestrum*. Può essere questo un elemento non causale ma essere un effetto del Capitolo di Metz del 1254. Se è vero che formalmente il Capitolo aveva deciso di rispettare la *Ordinem vestrum* solo nelle parti in cui non differiva dalla *Quo elongati*, di fatto Pecham potrebbe testimoniare che quella decisione significò nella pratica un ritorno alla lettera gregoriana e un abbandono totale della lettera innocenziana.

Sempre riguardo alla struttura bisogna aggiungere in conclusione che alle volte la *sententia* viene organizzata in punti, fungendo anche da *divisio textus*. È il caso, per esempio, del XII capitolo:

«Quicumque fratrum divina inspiratione, etc. Hoc est cap. XII in quo tria ponuntur. Primo altissima supererogatio euntium inter Saracenos, ad quod fratres cogendi non videntur sed licentiandi secundum verba regule. 2 preceptum adiungitur obligatorium omnium ministrorum de petendo Cardinali eis presidente. 3 finis adiungitur et quasi epilogus regule ibi ut semper subditi et subiencti, etc.»<sup>154</sup>.

## b) l'Expositio Regulae dello Pseudo-Pecham

È da collocare all'interno di questo contesto di disputa parigina anche un'altra *Expositio Regule*, ben più lunga e complessa rispetto a quella del decimo capitolo del *Tractatus pauperis*: la cosiddetta *Expositio Regulae* dello Pseudo-Bonaventura<sup>155</sup>. L'indirizzo polemico è ben evidente nelle prime frasi del testo. L'*Expositio* ha il fine di ha il fine – ci dice l'autore nell'*expositio* che segue alla *confermatio regulae* di Onorio III che apre l'opera<sup>156</sup> – di essere: «solatium ei adhaerentibus et adversantibus directio, qui obliquis et infectis eam intuentes oculis lumini attribuunt suarum vitium tenebrarum»<sup>157</sup>. Anche qui, come nel caso del *Tractatus pauperis* di Pecham, l'*Expositio* ha un indirizzo esterno a cui, però, se ne associa anche uno interno.

È stato ormai appurato che il Commento non è opera di Bonaventura da Bagnoregio sebbene per lungo tempo gli sia stata attribuita<sup>158</sup>. La proposta di attribuzione che attualmente sembra convincere

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>155</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam FF. Minorum*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, VIII, cit., pp. 391-437. (Da ora in poi PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*).

<sup>156</sup> Si tratta della *Solet annuere* di Onorio III.

<sup>157</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 391 a-b.

<sup>158</sup> Per esempio, S. CLASEN, *Bonaventuras Expositio super Regulam fratrum Minorum*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1974, pp. 531-570

più gli storici è quella che conferisce autorialità a Pecham. Ci sono, tuttavia, due principali alternative: la prima che conferisce autorialità certa a Pecham sulla scorta di Harkins<sup>159</sup>, la seconda che ammette una parentela con Pecham e in generale con il suo ambiente ma non conferisce l'autorialità al frate inglese preferendo attribuire l'*Expositio* ad un generico Pseudo-Pecham. Questa è la linea dettata da Lambertini il quale esprime cautela anche sulla datazione collocando l'*Expositio* all'interno «di quel decennio che si pone tra gli attacchi di Gerardo e la codificazione della vita francescana ad opera di Niccolò III nella *Exiit qui seminabit*», quindi fra la fine degli anni Sessanta e il 1279<sup>160</sup>. Il fatto è che per le questioni dell'autorialità e della datazione, come ammette lo stesso Lambertini condividendo un'ammissione di Clasen, è difficile stabilire, considerando le tante opere prodotte in quegli anni all'università di Parigi nel contesto della polemica con i maestri secolari, chi sia la fonte di chi<sup>161</sup>. Questa è la domanda principale che ci si pone quando si segue l'argomentazione di Harkins tesa ad individuare un insieme di relazioni anche letterali e stilistiche tra le opere di quegli anni di Bonaventura, in particolare l'*Apologia pauperum*, e alcune opere di Pecham come il *Canticum pauperis pro dilecto* e il *Tractatus Pauperis*.

Oltre a quelle segnalate dal frate americano è possibile individuare anche un altro legame tra l'*Expositio* anonima e il *Canticum pauperis*<sup>162</sup>. Non si tratta di un legame banale soprattutto se con Harkins si dovesse propendere – ma purtroppo non è dimostrabile allo stato attuale degli studi – per un'antiorità del *Canticum* rispetto all'*Expositio*. Si tratta di una parentela, infatti, che ha a che fare con l'architettura dell'intera *Expositio Regule*. Harkins sottolineava già una parentela in una metafora che si trova nell'*Expositio regulae* di Davide d'Augusta, nell'*Apologia pauperum* di Bonaventura e anche nella *Meditatio pauperis in solitudine* attribuita da Delorme a Giovanni del Galles secondo cui i capitoli della Regola sono le dodici porte della Gerusalemme celeste. Ciò che qui si può aggiungere è che nel *Canticum* questa metafora si sviluppa in una descrizione dei quattro lati di questa città, ognuno dei quali ha tre porte corrispondenti a tre capitoli della Regola, tre ad oriente, tre a sud, tre a nord e tre a ovest. Questa metafora è ripresa e struttura l'intera *Expositio* dello Pseudo-Pecham. In particolare, viene enunciata nel primo capitolo che è anche il primo della prima triade di capitoli/porte e viene riprese in corrispondenza degli altri capitoli iniziali delle altre tre triadi cioè nel IV, nel VII e nel X. Propongo qui una tavola sinottica tra il *Canticum pauperis* e l'*Expositio super Regulam*.

<i>Canticum pauperis</i> (pp. 204-205)	<i>Expositio super Regulam</i>
Et duodecim in ea portas reperi, quia duodecim in fratrum regula capitula continentur; quarum tres sunt ad orientem; prima est religionis inchoatio per evangelii professionem; secunda est inchoatae propagatio per venientium receptionem; tertia est receptorum informatio ad disciplinatam conversationem.	Trium autem primo positarum et orientalium rubricarum prima summarie Religionem instituit; secunda ad eam venientes recipit; tertia receptos interiorius et exteriorius instruit disciplina (I capitolo, p. 393 a)
	<i>Praecipio firmiter</i> . Descriptis tribus portis dominicae civitatis, pre quas illucescit claritas orientalis;

<sup>159</sup> C. HARKINS, *The authorship of a commentary on the Franciscan Rule published among the works of st. Bonaventure*, in *Franciscan Studies* 29 (1969), pp. 155-248. Condividono questa impostazione sia DALARUN, *Il potere in questione e la questione del potere*, cit. sia GODET-CALOGERAS, *John Pecham's Commentary*, cit.

<sup>160</sup> LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, cit., pp. 133-138, nello specifico p. 134. In precedenza, Clasen (CLASEN, *Bonaventuras Expositio super Regulam fratrum Minorum*, cit.) aveva proposto di datare l'*Expositio* al 1269, Delorme intorno al 1273 (F. DELORME, *Notices et extraits d'un manuscrit franciscain*, in *Collectanea Franciscana* 15 (1945) pp. 7-12) e Harkins (C. HARKINS, *The authorship of a commentary*, cit.) tra il 1276 e il 1279, Dalarun (DALARUN, *Il potere in questione e la questione del potere*, cit., p. 117) e Godet Calogeras (GODET-CALOGERAS, *John Pecham's Commentary*, cit., pp. 137-138) tra il 1277 e il 1279 quando Pecham era maestro del sacro Palazzo a Roma, cioè dirigente dello *Studium romanae curiae*.

<sup>161</sup> CLASEN, *Bonaventuras Expositio super Regulam fratrum Minorum*, cit., 567-570; LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, cit., pp. 133-134.

<sup>162</sup> Il *Canticum pauperis pro dilecto* è edito in *Stimulus Amoris fr. Iacobi mediolanensis; Canticum pauperis fr. Ioannis Peckam*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Tipographia Collegii S. Bonaventurae, 1949<sup>2</sup> (1° edizione 1905), pp. 133-205.

<p>Item, tres sunt ad aquilonem; quarum prima excludit periculum Iudae pecunia abutentis; secunda tollit periculum religionis fictae in otio viventis; tertia amovet periculum multitudinis infirmae pro appropriatis communibus contententis.</p> <p>Item, tres sunt ad occidentem; prima dat remedium fratribus lapsis; secunda per generale regimen providet universis; tertia praedicando praebet cibum vitalem omnibus externis.</p> <p>Item, tres sunt ad austrum, regionem lucis et caloris; quarum prima docet servare omnem virtutum perfectionem, praecipue caritatis; secunda docet servare famae sinceritatem, a macula praecipue foeditatis; tertia sitientibus martyrii agonem do (p. 205) cet infidelibus se iungere, domesticis abdicatis.</p>	<p>sequitur pars secunda, in qua describitur tres portae munitae contra insidias aquilonis. Quarum prima excludit periculum <i>Iudae</i> pro pecunia Dominum tradentis; secunda tollit periculum <i>fictae religionis</i> in otio viventis; tertia aufert periculum <i>multitudinis</i> cleri in fine pro appropriatis communibus contententis (IV capitolo, p. 412 a)</p> <p><i>Si qui fratrum, instigante inimico, mortaliter peccaverint.</i> Stabilitis duobus civitatis lateribus et sex portis in sex capitulis figuratis, hic agitur de tertio latere <i>occidentali</i>. Et haec pars habet tres partes, quia in prima agitur de <i>lapsorum relevatione</i> a casu fugientium. In secunda agitur de <i>principali Ordinis gubernatione</i> et pertinentibus ad totius Ordinis immobilem statum. In tertia agitur de <i>erectione aliorum a casu</i>, praedicando verbum divinum (VII capitolo, pp. 425b-426 a)</p> <p><i>Fratres qui sunt Ministri et servi aliorum Fratrum.</i> Descriptis tribus huius civitatis lateribus, hic describitur latus quartum totum vergens ad <i>austrum</i> et etiam ad <i>interiora austri</i>. Et haec pars habet tres, quia prima pars docet servare omnem <i>virtutum perfectionem</i>, praecipue caritatis. Secunda docet servare <i>famae sinceritatem</i> a maculis, praecipue foeditatis. Tertia <i>sitientibus martyrium aperit aditum</i>, docens infidelibus se iungere, domesticis abdicatis. (X capitolo, p. 431 a-b)</p>
--	---

Se il legame è palese la conclusione di Harkins secondo cui i legami tra l'*Expositio* e i testi di Pecham sono evidenti non può dimostrare il fatto che l'autore sia Pecham perché ipoteticamente il nostro testo potrebbe essere anche la fonte del frate inglese. Un'altra riflessione di Harkins merita di essere ripresa. Per dimostrare l'impossibile paternità di Bonaventura lo storico minorita sostiene che sarebbe stato impossibile che un'opera così importante come la Dichiarazione della Regola che Niccolò III inviò ai minori, la *Exiit qui seminat*, non considerasse nella sua trattazione l'opera di un personaggio di tale importanza come il maestro bagnoregese. Secondo lo storico americano l'attribuzione a Pecham sarebbe stata, invece, più probabile. Di fatto, come sottolineato sempre da Lambertini, questo ragionamento è applicabile facilmente anche a Pecham. Se Pecham dovesse aver scritto l'*Expositio* tra il 1277 e il 1279 è alquanto improbabile che Niccolò III trascurasse un'opera sulla Regola scritta proprio dal *magister theologiae* dell'università papale di Viterbo. Anche se si ipotizzasse una redazione dell'*Expositio* in Inghilterra sempre negli anni precedenti alla *Exiit qui seminat* rimane comunque difficile pensare che non si fosse conservata: il nome di Pecham, soprattutto dopo la sua nomina ad arcivescovo di Canterbury, sarebbe stato sicuramente sufficiente a tramandarla e, forse, l'ambiente periferico avrebbe potuto aiutarne la conservazione, come nel caso dell'*Expositio* di Davide d'Augusta che si è conservata proprio, ed esclusivamente, nell'ambiente tedesco dov'era stata scritta. L'*Expositio Regulae*, invece, – secondo le testimonianze a noi pervenute – venne praticamente ignorata per un secolo e mezzo per riaffiorare solo un secolo e mezzo dopo la sua redazione, nelle costituzioni martiniane del 1430, che le attribuiscono a Bonaventura. Lambertini ipotizza che qualcuno avesse sentito l'esigenza di riorganizzare il materiale apologetico in un'*Expositio regulae* che Pecham aveva solo accennato nel suo *Tractatus pauperis* e che poi quell'*Expositio* sia stata dimenticata a

causa della vicinanza con la *Exiit qui seminat*<sup>163</sup>. Tuttavia, si potrebbe affermare che se la *Exiit* fu senza dubbio fondamentale per la vita dei frati comunque non venne posta sullo stesso piano di un'*Expositio* della Regola: forse non si capirebbe altrimenti perché potessero essere realizzate *Expositiones* in un periodo immediatamente successivo alla Dichiarazione papale come quella di Olivi o, forse, di Giovanni del Galles e perché *Expositiones* precedenti potessero essere conservate – fra tutte quella dei Quattro Maestri. Il fatto che la cerchia che intorno a Niccolò III contribuì alla redazione della *Exiit* non sembri considerare l'*Expositio* per l'elaborazione della lettera può significare o che non la conobbe o che il nome legato a quel testo non fosse così importante da giustificare un suo uso. Un'ipotesi che si potrebbe avanzare è che colui che scrisse il Commento potesse essere un frate – probabilmente con un grado accademico elevato – che appartenne alla facoltà di teologia di Parigi in cui conobbe e condivise le dottrine di Pecham e respirò il clima della disputa, ma che non fu in una posizione di rilievo tale da permettere che il suo nome fosse legato alla sua opera.

Il Commento è organizzato come una classica *Expositio* universitaria strutturata rigidamente secondo i moduli di Commento sotto forma di *sententia cum questionibus*. Alla *divisio textus* posta all'inizio del capitolo segue per ogni lemma considerato l'*expositio litterae*. Di seguito viene esplicitata brevemente la *sententia* a cui seguono una serie di *notanda* e *questiones* nella forma delle *questiones disputatae*. Tali sezioni sono rigidamente divise le une dalle altre. Un esempio, tratto dal VI capitolo, potrà rendere il discorso più chiaro:

*Fratres nihil sibi approprient.*

Hic tertio excludit tertium periculum, quod scilicet de *appropriatis comminibus* noscitur processisse.

Et haec pars habet quatuor. Primo *inhibet appropriationem*. Secundo *imponit mendicationem*, ibi: *Vadunt pro elemosyna*. Tertio *excitat ad paupertatis inviolabilem amorem*, ibi: *Haec est illa celsitudo*. Quarto *informat Fratres ad mutuam consolationem*, ibi: *Et ubicumque sunt*.

Dicit ergo primo: *Fratres nihil sibi approprient*. Quia supra inhibuit receptionem pecuniae; ne credatur, quod alia liceat admittere, utpote immobilia, generali sermone excludit omnia, dicens: *Nihil nibi approprient*, supple: nec proprietate personali nec generali ipsius communitatis, sicut dicit Papa Regulam declarando. Unde addit: *Nec domum nec locum nec aliquam rem*. Hoc quidem recte, quia, cum dicat Seneca: "Tutissime viveretur, si haec duo verba tollerentur *meum* et *tuum*"; planum est, his temporibus summum facere in Ecclesia tumultum *nostrum* et *vestrum* - *Et tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes*. Intentio plane est sancti Francisci, ut Fratres sicut servi utantur rebus in aliena positus potestate (PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam FF. Minorum*, p. 421a).

»

» Lemma

*Divisio textus*

»

*Sententia* prima parte

A questo punto seguono cinque obiezioni che significano che l'argomentazione tende a svilupparsi secondo i moduli di una *questio disputata* secondo il metodo dialettico. È proprio la presenza di questo schema di *questiones*, oltre alla rigida divisione delle parti, a distinguere l'*Expositio* dello Pseudo-Bonaventura dalle altre fin qui analizzate. Le obiezioni riguardano il possesso dei beni e il concetto francescano di uso. La prima obiezione che sostiene come «carere bonis communibus appropriatis nihil addit perfectioni»<sup>164</sup> si appoggia su due *auctoritates* mentre le altre quattro ne sono prive. Alle obiezioni seguono le puntuali risposte dell'autore che in occasione della risposta alla prima obiezione formula una controargomentazione contro le *auctoritates* citate. Subito dopo le risposte segue una *questio*: «Sed quaeritur, ex quo Fratres habent tantum usum rerum, possuntne habere usum quarumcumque et quantacumque rerum?»<sup>165</sup>. Seguono tre ragioni che sostengono il sì e poi la risposta dell'autore, articolata naturalmente in tre parti che rispondono puntualmente alle tre *rationes*. Si conclude così la prima delle quattro parti del capitolo.

<sup>163</sup> LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, cit., p. 157. Questa ipotesi viene ripresa anche da GODET-CALOGERAS, *John Pecham's Commentary*, cit., p. 143.

<sup>164</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 421a.

<sup>165</sup> Ivi, p. 422b.

Segue quindi la seconda parte del capitolo che commenta la pericope: «*Vadant pro ellemosyna confidenter*»<sup>166</sup> a cui seguono a sua volta quattro obiezioni a cui l'autore risponde in ordine allegando una *conclusio*.

La parte in cui viene esplicitata la *sententia* si presta ad essere organizzata secondo varie modalità a seconda della tematica considerata. Non si esclude neanche un tipo di *expositio* strettamente letterale impostata secondo i moduli di una glossa continua del tipo presente nell'*Expositio Regule* di Davide di Augsburgo. È il caso per esempio della seconda parte del capitolo XII:

«Sequitur pro secunda parte: Ad haec per obedientiam iniungo Ministris, ut petant a domino Papa unum de sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus, qui sit gubernator, in bonis agendis, protector, ab oppressionibus alienis, et corrector, in delictis, istius fraternitatis, ut semper subdit et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae, stabiles in fide catholica, sine qua illud martyrium nihil valeret, paupertatem, contra avaritiam, et humilitatem, contra superbiam, et sanctum Evangelium Domini nostri Iesu Christi, quantum ad virtutum perfectionem omnimodam, quod firmiter promisimus, id est, quatenus ipsum promisimus, observemus; ad Hebraeos secundo: Propterea abundantius oportet observare nos ea quae audivimus, ne forte pereffluamus»<sup>167</sup>.

Si può sicuramente concludere che l'*Expositio regulae* dello Pseudo-Pecham si presenta senza dubbio come la più rigidamente strutturata secondo i moduli di un'*Expositio* universitaria fra quelle incontrate finora. La presenza di *questiones* complesse, in particolare, è un elemento assolutamente originale di questo Commento ed è lo specchio di un'esigenza di trattare in maniera approfondita le materie della Regola che erano oggetto di aspre polemiche esterne.

Si deve rilevare, infine, una mancata coincidenza tra molte riflessioni che si possono leggere nell'*Expositio* con quelle, riferite agli stessi passi della Regola del *Tractatus pauperis* di Pecham. Sicuramente si tratta di una constatazione che non sostiene l'attribuzione dell'*Expositio* al maestro inglese. Fra i tanti esempi che si potevano scegliere il capitolo XII è esemplificativo di questa radicale diversità:

<i>Tractatus pauperis</i>	<i>Expositio</i> dello Pseudo-Pecham
« <i>Quicumque fratrum divina inspiratione, etc. Hoc est cap. XII in quo tria ponuntur. Primo altissima supererogatio euntium inter Saracenos, ad quod fratres cogendi non videntur sed licentiandi secundum verba regule. 2 preceptum adiungitur obligatorium omnium ministrorum de petendo Cardinali eis presidente. 3 finis adiungitur et quasi epilogus regule ibi ut semper subditi et subiecti, etc.</i> » <sup>168</sup>	« <i>Quicumque Fratrum. Hic tertio docet in martyrio consummare; et quia martyrium nullum est, nisi fiat in ecclesiastica unitate, primo agit de primo; secundo, de secundo, ibi: Ad haec per obedientiam.</i> In prima parte tangit Fratrum hoc desiderio flagrantium <i>devotionem</i> et Ministrorum examinatum <i>discretionem</i> , decens: <i>Quicumque Fratrum divina inspiratione, non levitate, non impetuositate, non astutia subterfugiendae disciplinae, voluerint ire inter Saracenos et alios infideles, ut paganos vel haereticos, vel schismaticos; petant inde licentiam a suis Ministris provincialibus, signanter dicit petant licentiam, quia huius rei obedientia non est involuntariis imponenda. Unde subdit: Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad mittendum. Idonei autem sunt robusti corpore et constantes in fide, probati virtute et semper irreprehensibiliter conversati.</i> Sequitur pro secunda parte: <i>Ad haec per obedientiam iniungo Ministris, ut petant a domino Papa unum de sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus, qui sit gubernator, in bonis agendis, protector, ab oppressionibus alienis,</i>

<sup>166</sup> Ivi, p. 423a.

<sup>167</sup> Ivi, p. 436 b.

<sup>168</sup> GIOVANNI PECHAM, *Tractatus pauperis*, p. 54.

*et corrector, in delictis, istius fraternitatis, ut semper subdit et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae, stabiles in fide catholica, sine qua illud artryrium nihil valeret, paupertatem, contra avaritiam, et humilitatem, contra superbiam, et sanctum Evangelium Domini nostri Iesu Christi, quantum ad virtutum perfectionem omnimodam, quod firmiter promisimus, id est, quatenus ipsum promisimus, observemus; ad Hebraeos secundo: Propterea abundantius oportet observare nos ea quae audivimus, ne forte perefluamus»<sup>169</sup>.*

Naturalmente la tematica delle missioni *inter saracenos et alios infideles* non è argomento centrale della disputa universitaria: ma forse è proprio per questo che, invece, può rivelare una non consonanza di vedute giustificabile, forse, solo ipotizzando una diversa autorialità dei due testi.

Si è visto che l'indirizzo polemico dell'*Expositio* è chiaramente esplicitato nel Prologo. Ne è un'ulteriore prova anche l'uso delle *autoritates* usate a supporto dell'argomentazione, in particolare di quelle giuridiche. Anche qui a prevalere è il diritto canonico con numerose citazioni dal *Decretum* di Graziano e dalle Decretali, ma si fa un largo uso anche del Digesto, in particolare quando si tratta della povertà. Quasi ogni riferimento evangelico inoltre è supportato da una citazione della Glossa e da una nutrita schiera di Padri della Chiesa, soprattutto di Girolamo, Gregorio Magno, Agostino, Rabano Mauro e Dionisio). Come già notato per il *Tractatus pauperis* di Pecham, inoltre, tra le *autoritates* vengono citate anche gli interventi dei pontefici a favore dei Minori: i privilegi e la *Quo elongati* di Gregorio IX. Per l'autore dell'*Expositio* la chiave per la difesa della Regola è proprio l'autenticazione offerta dalla Santa Sede. All'inizio della Regola si rileva subito che «[...] tota Regula Fratrum Minorum est mandatum apostolicum, et per consequens totum est authenticum, quidquid in eius serie continetur»<sup>170</sup>.

La Regola è dunque autentica per autenticazione – per usare una felice espressione di Andrea Tabarroni – e questo è l'argomento più importante per renderla inattaccabile agli occhi dei detrattori. D'altronde l'autore era stato chiaro esplicitando la metafora secondo cui la Regola era costituita da 12 pietre resistentissime con cui gli ebrei passarono il Giordano affrettandosi verso la Terra Promessa di cui parla il libro di Goisùè. Come visto in precedenza i capitoli della Regola riuniti in quattro triadi sono i quattro lati di una città quadrangolare che non teme alcun *insultum* dei potentes. Se la Regola è autentica per autenticazione è anche vero che è autentica perché Cristo ne è l'autore in quanto ha agito mediante Francesco per dare ai frati una norma di vita. È quanto emerge dalle considerazioni elaborate a proposito del IV capitolo della Regola in cui è Cristo che desidera strappare l'avarizia dall'Ordine attraverso Francesco: «Volens igitur Dominus per servum Franciscum avaritiae radicem penitus excludere ab *horto concluso* et *fonte signato*, praecepit, ne recipiant Fratres denarios vel pecuniam»<sup>171</sup>. Come in Ugo di Digne Francesco è considerato l'autore della Regola: spesso è lui a concedere, a imporre ecc., ma sullo sfondo c'è sempre Cristo che agisce attraverso Francesco. Il punto è che l'autorialità di Francesco è sempre mediata da Cristo che ha voluto riproporre ai frati Minori la stessa norma di vita che egli stesso diede agli apostoli. Il paragone è ben esplicitato nel primo capitolo: «Non est ergo haec Regula aut vita *nova* res, sed procul dubio *renovata*, magnaue est huiusmodi Regulae professoribus materia solatii, qui soli in hoc mundo vitam illam ad litteram profitentur, quam Apostolis ad praedicandum missis Dominus commendavit»<sup>172</sup>. I frati Minori, insomma, non seguono una Regola nuova ma una Regola rinnovata: quella che Cristo diede agli apostoli. Come quella anche la vita minoritica è per l'autore dell'*Expositio* votata alla predicazione: questa è la missione dei frati come lo fu quella degli apostoli. La vita votata alla predicazione è, dunque, il centro della loro vita. Nel quarto capitolo per esempio si dice che i frati non possiedono nulla: come

<sup>169</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 436 a-b.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 392b.

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 412b.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 393b.

gli apostoli questo è fatto anche per non aver preoccupazioni e dedicarsi alla predicazione<sup>173</sup>. Anche il tema del lavoro è risolto in questa chiave. Per il nostro autore l'obbligo del lavoro manuale non pone problemi di interpretazione. Si dice che «labor sapientiae simpliciter melior est corporeo labore»<sup>174</sup>. Queste argomentazioni sono per noi importanti perché siamo di fronte a nient'altro che al corrispettivo teorico della realtà di un Ordine minoritico perfettamente integrato nella Chiesa e coinvolto nella sua missione di predicare il Vangelo. Quello della predicazione è sicuramente un motivo apologetico importante per il nostro autore che non manca di sottolinearlo anche nel capitolo della Regola dedicato a coloro che ricevono questo incarico, ossia il nono. Nella chiusa del capitolo, infatti, sostiene:

«Ex isto autem capitulo patet, quod Fratribus ex intentione beati Francisci incumbit *studere*, quia sine studio non possunt verba modo debito examinare. Patet etiam, quod Fratres ex sua professione habent *praedicare*, in quorum Regula inter omnes specialis tractatus de praedicationis officio continetur; unde certissime constat, quod nullis Religionis aliis plus competit praedicare ex ratione status sui, quam his qui hanc Regulam profitentur»<sup>175</sup>.

Si deve sottolineare che il discorso sulla corrispondenza tra Regola minoritica e regola apostolica non è fine a se stesso, ma ha uno specifico intento polemico. Se si segue l'*expositio* del secondo capitolo notiamo che – parlando dei beni materiali posseduti da coloro che postulano di entrare nell'Ordine – l'autore afferma che la povertà è diversa rispetto a quella degli altri Ordini. Questo è lo spunto per sostenere che i Minori seguono la stessa vita che Gesù diede agli apostoli mentre gli altri Ordini quella che gli apostoli diedero alle comunità di uomini. In ogni caso, quest'affermazione non è motivo per negare agli altri Ordini di partecipare alla perfezione alla vita perfetta. Viene affermato, infatti, che anche la norma di Benedetto sulla povertà, che prevedeva il possesso in comune dei beni, è in sé perfetta. Si specifica, tuttavia, che Francesco preferì un'altra norma, nonostante i pericoli che essa poteva causare. Questo discorso – già presente in Pecham – che si sviluppa, come intuito da Lambertini, secondo una scala di gradi di perfezione, ha come apice il discorso della possibilità per i frati di uscire dall'Ordine. L'autore afferma con forza, infatti, che ai Minori questa possibilità è negata perché sarebbe possibile concedere solo il passaggio da una religione meno perfetta ad una più perfetta e non esiste religione più perfetta di quella minoritica: nessuna affermazione poteva essere più forte e chiara<sup>176</sup>.

All'interno del rapporto tra papato e Ordine può essere interessante qualche cenno, infine, riguardo ai privilegi. Nel secondo capitolo l'autore dedica qualche parola al privilegio *Gloriantibus vobis* che già aveva suscitato le attenzioni dei Quattro Maestri. Il privilegio concedeva ai ministri provinciali la possibilità di delegare ad altri frati la facoltà di ricevere i frati nell'Ordine da parte dei ministri provinciali. L'autore precisa le ragioni – storiche – del privilegio e subito specifica che esso non «rilassò» il punto di vista della Regola ma piuttosto badò al suo spirito: «ideo dominus Papa, non relaxans hanc Regulae partem, sed ad mentem eius dispensando aspiciens, ordinavit, ut...»<sup>177</sup>. Questo potere della dispensa sembra mettere in difficoltà l'autore che sente l'esigenza di giustificarlo attraverso dei riferimenti al Digesto ed ai canoni *Statuimus* e *Quod pro necessitate* del *Decretum*. Probabilmente qui l'*Expositio* potrebbe rispondere ad una critica, forse interna questa volta, della possibilità che i privilegi papali potessero rilassare la Regola. Anche questa volta la scelta di un riferimento giuridico, esterno, ha il compito di rendere l'interpretazione inattaccabile da parte dei detrattori. Si noti che tutto il discorso di accettazione del privilegio ruota intorno alla consapevolezza della storicità della Regola e alla conseguente possibilità di andare oltre alla lettera del

---

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 412b.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 420b.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 430b-431a.

<sup>176</sup> Tutto questo discorso che fa della predicazione apostolica il centro della vita dei Minori può essere colto anche attraverso la *questio* del terzo capitolo. Ci si chiede perché Francesco ha voluto un ufficio così lungo dal momento che vuole i frati attivi nella predicazione e conseguentemente impegnati nello studio. Già dalla formulazione di questa domanda si capisce come per il nostro autore sia assolutamente appurato che l'Ordine abbia quella missione. La risposta inoltre ci rivela come quella missione sia assolutamente da intendere all'interno dei ranghi della Chiesa: il rapporto dell'Ordine e della Chiesa è quello di una perfetta integrazione. Si vedano a questo proposito anche le considerazioni di GODET-CALOGERAS, *John Pecham's Commentary*, cit., p. 142.

<sup>177</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 398a.

testo. Questa consapevolezza è manifesta anche nel nono capitolo quando viene citata la *Quo elongati* per sottolineare che essa dà la possibilità di non fare l'esame a chi è già idoneo alla predicazione. L'autore sottolinea subito che questo privilegio rientra nello spirito della Regola – «privilegium non discordat ab intentione regulae» – dal momento che vuole evitare il pericolo di una predicazione nociva<sup>178</sup>. E continua con un paragone eloquente sottolineando che anche Cristo in un primo momento scelse e formò personalmente i suoi discepoli ma in un momento successivo allargò la Chiesa con l'aiuto di altri<sup>179</sup>.

Questa mentalità storica – la stessa di Bonaventura nell'*Epistola de tribus questionibus* – è la chiave per aprire alla possibilità di attuare cambiamenti alla Regola attraverso i privilegi la cui adozione viene giustificata attraverso la necessità di far fronte alle nuove esigenze dell'Ordine.

Nella conclusione del Commento l'autore dedica qualche parola alla *Solet annuere*, ossia la lettera papale che “contiene” la Regola. Viene affermato che la lettera viene datata al 29 novembre «ut pateat, hanc Regulam esse renovativam gaudii, quod *annus benignitatis Domini* introductus»<sup>180</sup> e che in quel giorno ricorre anche la vigilia di S. Andrea Apostolo «ut sciant omnes, huius Regulae observantiam esse vigiliam praeambulam ad thronum iudicium cum gloria possidendum»<sup>181</sup>. Con quest'affermazione si chiude il Commento nella consapevolezza che la posta in gioco è sempre la salvezza a cui i frati Minori – che osservano una Regola più perfetta delle altre – possono accedere in maniera privilegiata.

#### VIII. LA *EXIIT QUI SEMINAT* DI NICCOLÒ III: UNA VITTORIA CONTROVERSA DELLA DISPUTA ALL'UNIVERSITÀ DI PARIGI

Com'è noto, l'esito dei contrasti parigini fu la promulgazione della *Exiit qui seminat* da parte di Niccolò III nel 1279: la terza Dichiarazione papale sopra la Regola. Giovanni Gaetano Orsini non era nuovo a occuparsi dell'Ordine minoritico: dal 1261 – cioè sedici anni prima di ascendere al soglio pontificio –, infatti, era cardinale protettore dell'Ordine. Il cardinale Giovanni ha quindi vissuto tutti gli anni della disputa parigina incaricato del compito di rappresentare gli interessi dell'Ordine in Curia: una tribuna privilegiata per seguire le dinamiche che agitavano l'Ordine. L'intento con cui la *Exiit* fu redatta fu soprattutto apologetico: si trattava di porre fine ai contrasti e dichiarare legittimo l'Ordine dei frati Minori e le sue concezioni in materia soprattutto di povertà. Ciò comportava sottolineare l'evangelicità della Regola – e quindi la sua intangibilità, oltre che la sua osservabilità –, legittimare la concezione minoritica sulla povertà, nucleo dei contrasti parigini, ed esaltare la via di perfezione minoritica. Nelle intenzioni di Niccolò III la *Exiit* avrebbe dovuto decretare la definitiva affermazione dei frati Minori nella *societas christiana* all'interno della quale avrebbero potuto ergersi in una posizione tutt'altro che subalterna rispetto agli Ordini religiosi<sup>182</sup>.

La *Exiit* si presenta come una Dichiarazione della Regola e segue la struttura delineata dalla *Quo elongati* di Gregorio IX e ripresa dalla *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV. Se i contenuti delle tre lettere sono diversi, la *Exiit* si distingue dalle altre per il destinatario. La *Quo elongati* e la *Ordinem vestrum* si rivolgevano in maniera specifica ai frati e più precisamente a «dilectis filiis Generali, et Provincialibus [Ministris], ac Custodibus, ceterisque Fratribus Ordinis Fratrum Minorum». La *Exiit qui seminat* è invece un esempio di *litterae solemnes* che per loro natura non sono indirizzate ad un destinatario specifico ma all'intera cristianità. Dopo l'intestazione della lettera, infatti, – costituita dal nome del pontefice e dalla *formula humilitatis* «servus servorum Dei» – segue semplicemente la *formula perpetuitatis* «ad perpetuam rei memoriam»<sup>183</sup>. L'indirizzo non limitato all'Ordine dei frati Minori ma esteso all'*universitas christianorum* rappresenta una

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 429b-430a.

<sup>179</sup> «Sic Dominus ipse christiane religionis institutor primo solus vocavit et informavit discipulos, secundo per alios Ecclesiam dilatavit» (*Ivi*, p. 430a).

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 437b.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> Si veda per un inquadramento generale MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 234-240; TABARRONI, *La Regola tra autenticità ed autenticazione*, cit., pp. 119-122; F. Sedda, *Exiit qui seminat. Storia di un'autocoscienza minoritica* [parte I in *Frate Francesco LXXXII* (Aprile 2016), pp. 139-172; parte II in *Frate Francesco LXXXII* (Novembre 2016), pp. 401-426].

<sup>183</sup> Sulla struttura di questo lettere si veda FRENZ, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'Età moderna*, cit.



notevole differenza rispetto alle altre lettere che diventa ancora più rimarchevole quando si metta in evidenza il processo di redazione della lettera. Secondo la testimonianza tardo-trecentesca della *Chronica XXIV generalium* la lettera fu redatta in seguito alla richiesta del Capitolo generale dei Minori della Pentecoste del 1279<sup>184</sup>. Tale richiesta fu accolta e il nuovo cardinale protettore, nipote del papa, istituì una commissione composta dai due cardinali francescani a quel tempo membri del concistoro, Girolamo d'Ascoli e Bentivegna de' Bentivegni, dal ministro generale Bonagrazia di San Giovanni in Persiceto e altri frati eminenti come Gualtiero di Bruges, provinciale di Francia, Giovanni, provinciale d'Irlanda, Bartolomeo, frate del convento di Bologna e altri «viri peritissimi» tra cui il vicecancelliere Pietro, l'*auditor* Comita, l'*advocatus* Angelo e il protonotario Benedetto Caetani che divenne papa col nome di Bonifacio VIII<sup>185</sup>. L'aspetto più importante da sottolineare è che alla redazione di una lettera solenne che si presentava come una «*declaratio, ordinatio, concessio, dispositio, suppletio, approbatio, confirmatio et constitutio*»<sup>186</sup> lavorava una commissione composta non solo da membri dell'Ordine minoritico ma una serie di esperti di diritto, tra i più importanti in Curia. In questione, insomma, c'era il destino dottrinale dell'intera Chiesa che a causa dei Minori si doveva misurare con argomenti spinosissimi che non potevano più riguardare esclusivamente un singolo Ordine: era in gioco la definizione di una povertà "possibile" all'interno della Chiesa e il ruolo dei frati Minori nella compagine degli altri Ordini e nella società. In questo contesto l'Ordine dei frati Minori era giudicato legittimo, veniva lodato fra gli altri ordini e difeso dagli attacchi dei detrattori. Nell'arenga, in cui il papa esprime la motivazione ideale che lo ha spinto ad emanare la lettera, si possono leggere le parole più eloquenti. Trovano spazio qui una serie di elogi dell'Ordine dei frati Minori:

«Hi sunt illius sanctae *Regulae* professores, quae *Evangelico* fundatur eloquio, vitae Christi roboratur exemplo, fundatorum militantis Ecclesiae *Apostolorum* eius sermonibus, actibusque firmatur»<sup>187</sup>

«Haec est apud Deum et Patrum munda et immaculata Religio, quae descendens a Patre luminum per eius Filium exemplariter, et verbaliter Apostolis tradita, et demum pre Spiritum Sanctum *Beato Francisco*, et eum sequentibus inspirata totius in se quasi continet testimonium Trinitatis»<sup>188</sup>.

Si potrebbe affermare, a questo punto, che la lettera rappresentò un trionfo dell'Ordine. Se si guarda al fatto che i frati Minori grazie ad essa risultarono gli effettivi vincitori della disputa parigina, certamente lo fu. Tuttavia, il ricorso al papa in questo contesto può apparire anche ambiguo. Potrebbe incarnare, infatti, la sconfitta dei tentativi di vincere la disputa esclusivamente con i propri mezzi. Da parte sua il papa fu quasi obbligato a intervenire definitivamente nella disputa dal momento che il dibattito ormai interessava argomenti che riguardavano l'intera Chiesa, anche se questo significò esporsi moltissimo a favore di un ordine religioso.

Con la *Exiit qui seminat* sembrava concludersi un'importante fase nella storia dei Minori. L'azione bonaventuriana aveva messo ordine all'interno dei riferimenti simbolici e giuridici dei frati Minori. Simbolici perché aveva creato i presupposti teologici ed ecclesiologici attraverso i quali l'Ordine minoritico si sarebbe potuto integrare nella *societas christiana* e aveva delineato con la *Legenda maior* un'immagine di Francesco che da quel momento avrebbe dovuto essere il punto di riferimento per i frati; giuridici perché grazie alla messa a punto delle *Constitutiones* l'Ordine poteva finalmente avvalersi dello

<sup>184</sup> *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Firenze, Ad Claras Aquas, 1897 (*Analecta franciscana*, III), [da ora in poi *Chronica XXIV Generalium*]

<sup>185</sup> La commissione era composta «per viros peritissimos dominum Petrum vicecancellarium, dominum Comitem auditorem, Mediolansenses, qui fuerunt postea Cardinales, et dominum Angelum, famosissimum Curiae advocatum, ac dominum Benedictum, protonotarium, qui fuit postea Cardinalis et finaliter Papa dominus Bonifacius VIII» (*Chronica XXIV Generalium*, p. 369). Si veda Sedda, *Exiit qui seminat*, cit., p. 143.

<sup>186</sup> Sono tutti termini che si trovano nella Sanctio della lettera: «Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostrae Declarationis, Ordinationis, Concessionis, Dispositionis, Concessionis, Dispositionis, Suppletionis, Approbationis, Confirmationis, et Constitutionis infringere, vel ei ausi temerario contraire» (BF, III, p. 416b).

<sup>187</sup> BF III, p. 405 a

<sup>188</sup> Ibidem.

strumento principe di quel dinamismo giuridico che avrebbe garantito ai frati la possibilità di adattarsi a nuove situazioni e nuovi contesti. Alla Regola e alle *Constitutiones* si aggiunse con la *Exiit* un intervento pontificio che riuscisse a riordinare una situazione di incertezza causata dal rifiuto della *Ordinem vestrum* e dai sussulti che l'Ordine aveva subito durante la disputa parigina. In questo contesto i Commenti alla Regola sembrano muoversi spinti da situazioni pratiche: da una parte la difesa dell'Ordine nel caso delle *Expositiones* di Pecham e dello Pseudo-Pecham e dall'altra l'insegnamento della Regola, come nel caso di Davide d'Augusta e qualche anno dopo di Giovanni del Galles.

#### IX. L'*EXPOSITIO REGULAE* DI GIOVANNI DEL GALLES: UN COMMENTO PARIGINO FUORI DALLE DISPUTE

Giovanni del Galles è un altro teologo di primaria importanza che viaggiò, come Pecham, tra Oxford e Parigi. Entrò nell'Ordine prima del 1258 come baccelliere in teologia. Dal 1259 al 1262 divenne il sesto lettore di teologia dello *Studium* di Oxford. Intorno agli anni Settanta si trasferì a Parigi dove divenne *magister regens* di teologia dal 1281 al 1283. Nel 1282 svolse il ruolo di ambasciatore di Pecham, in quegli anni arcivescovo di Canterbury, in Galles. Nello stesso anno fu scelto come membro della commissione incaricata di esaminare le opere di Pietro di Giovanni Olivi. Non arrivò però a completare l'incarico perché morì prima che la commissione si pronunciasse nel 1285<sup>189</sup>. Giovanni dedicò parte della sua vita all'elaborazione di opere legate da una parte ai suoi incarichi universitari e dall'altra alla sua "vocazione" come scrittore di opere pedagogiche ad uso dei formatori: predicatori, appunto, insegnanti e confessori. Fanno parte del primo tipo di opere i Commenti biblici, i sermoni, le *collationes*, del secondo opere che ebbero enorme risonanza nel Medioevo, in particolare, il *Compendiloquium de vita et moribus philosophorum* e il *Breviloquium de quatuor virtutibus cardinalium, principium et philosophorum* che appartengono al genere dei *praedicabilia*, cioè collazioni di *exempla*, tratti soprattutto dalle vite dei filosofi, utili a insegnanti, predicatori, confessori e in generale a tutti coloro che dovevano rivolgersi ad un pubblico specifico<sup>190</sup>. Di questo gruppo di opere di intento pedagogico fa parte anche un'*Expositio* alla Regola<sup>191</sup>. L'opera non ebbe certamente l'enorme successo che ebbero il *Breviloquium* o il *Communiloquium* i cui manoscritti si contano nel numero delle centinaia. Ci sono pervenuti, infatti, solo due manoscritti: il codice Ravenna, *Biblioteca Classense*, 133 (foliazioni mancante), e il codice Roma, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Ott. Lat. 56 (cc 159r-165v)<sup>192</sup>.

L'*Expositio* di Giovanni è datata da Swanson posteriormente al 1274 in quanto Giovanni cita il suo *Ordinarium vitae religiosae* che è databile proprio in quell'anno. Per Conrad Harkins invece «John of Wales also wrote an *Expositio Regulae* before the bull of Nicholas III in 1279»<sup>193</sup>. Il suo ragionamento si appoggia sul fatto che Giovanni non cita la *Exiit qui seminat* del 1279 ma solo la *Quo elongati*, una volta, in

---

<sup>189</sup> Lo studio di riferimento è J. SWANSON, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Si veda anche W. A. PANTI, *John of Wales and medieval humanism*, in *Medieval Studies, presented to Aubrey Gwynn SJ*, ed. a cura di J.A. WATT, J.B. MORRALL, F.X. MARTIN, Dublin, Colm O Lochlainn at the Three Candles, 1961, pp. 297-315.

<sup>190</sup> «While St Thomas Aquinas and St Bonaventure mainly produced scholastic theology, biblical commentaries and, in the case of Aquinas, commentaries on philosophical texts, John of Wales [...] devoted most of his time and energy to the production of a stream of encyclopaedic preaching aids» (J. SWANSON, *John of Wales*, cit., pp. 1-2).

<sup>191</sup> D. FLOOD, *John of Wales' Commentary on the Franciscan Rule*, in *Franciscan Studies* 60 (2002), pp. 93-138 [da ora in poi GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*]. Sul Commento si veda ora il recente W. BLASTIC, *The Rule Commentary of John of Wales*, in *The English Province of the Franciscans (1224-ci.1350)*, cit., pp. 109-129.

<sup>192</sup> Il manoscritto ravennate è stato quello utilizzato da Flood per la sua edizione dell'*Expositio*. Il testimone vaticano invece è emerso in occasione di queste ricerche. Swanson indicava un ulteriore manoscritto dell'*Expositio* il Wolfenbüttel, *Herzog August Bibliothek*, 743. Per quanto abbia cercato anche in precedenti numerazioni dei codici non è stato possibile trovare corrispondenza tra il manoscritto 743 e un'*Expositio Regulae*. In *Franciscan authors*, database online contenente notizie di tutti gli autori minoritici e delle loro opere curato da Bert Roest e da Maarten van der Heijden viene indicato il manoscritto Wolfenbüttel, *Herzog August Bibliothek*, 680, ff. 137r-147v che indica nella rubrica: *Iohannis Galensis expositio super regulam b. Francisci*. In realtà, il manoscritto non trade l'*Expositio* di Giovanni del Galles ma solo degli *excerpta* tratti dal *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa (AF, IV, p. 373 l. 20; p. 389 l. 26).

<sup>193</sup> C. HARKINS, *The authorship of a commentary*, cit., p. 191.

apertura dell'*expositio* del IV capitolo. Giovanni, dunque, secondo Harkins, scrisse l'*Expositio* tra il 1274 e il 1279. David Flood, invece, afferma che Giovanni scrisse l'opera tra il 1283 e il 1284, dopo la *Meditatio pauperis in solitudine* che risalirebbe, stando alla datazione fornita da Delorme, al 1282 o al 1283<sup>194</sup>. Per Flood, infatti, non ci sono dubbi che Giovanni copi interi passi dell'*Expositio* dalla *Meditatio* che ritiene opera dello stesso Giovanni del Galles. Flood, dunque, sembra ignorare l'argomentazione di Harkins<sup>195</sup>.

Se si prova a riprendere questo *dossier* si può constatare che le opere sicuramente posteriori alla *Exiit* la citano sempre, a indubbia dimostrazione che la lettera papale costituì senza dubbio un punto di svolta nella storia dei Minori. La stessa *Meditatio pauperis in solitudine*, per esempio, non cita mai la *Quo elongati* ma sempre la *Exiit*, e Olivi, che scrive la sua *Expositio Regulae* una decina di anni dopo la Dichiarazione di Niccolò III, la cita sempre insieme alla *Quo elongati*. Il punto è che difficilmente Giovanni, che fra l'altro frequentò proprio gli ambienti della disputa parigina, avrebbe potuto ignorare il provvedimento papale, soprattutto in materia di povertà. Si potrebbe mettere in dubbio, a questo punto, l'idea che Giovanni copi dalla *Meditatio pauperis in solitudine*. Due delle riprese più evidenti e più lunghe dell'*Expositio* sono senz'altro quelle dell'XI capitolo e del commento alla *sanctio* della *Solet annuere*. Da un'analisi sinottica si può notare che la *Meditatio* apporta delle aggiunte al dettato dell'*Expositio* e specifica, per ogni riflessione compiuta, il numero del capitolo di riferimento della Regola. Inoltre, se nella *Meditatio pauperis* il discorso sviluppato sulla *sanctio* della *Solet annuere* segue immediatamente quello sul capitolo XI nell'*Expositio* risulta naturalmente dopo l'*expositio* dell'ultimo capitolo della Regola, ossia il XII. Tutte queste caratteristiche possono essere spiegate molto più facilmente ipotizzando una dipenza della *Meditatio* dall'*Expositio* e non il contrario: la *Meditatio* potrebbe aver già presente una riflessione sulla Regola già strutturata in un Commento<sup>196</sup>. Ipotizzo, dunque, che il Commento sia stato scritto tra il 1274 e il 1279 in un periodo in cui non sappiamo molto di Giovanni tranne il fatto che probabilmente si trovava a Parigi.

Nel Prologo del Commento Giovanni afferma che scriverà «expositiones quorundam vocabulorum contentorum in regula, sacris sententiis eiusdem immutatis et invariatis» col fine di essere «ad maiorem autem exhortationem iuniorum regulam profitentium de adimplendo ipsam perfecte»<sup>197</sup>.

Giovanni precisa che le *sententie* della Regola sono degli *oracula* dello Spirito Santo e che quindi «temerarium et periculosum est eas diminuire vel variare vel aliud extraneum superaddere»<sup>198</sup>. Il Galles, dunque, si limiterà ad una spiegazione delle parole della Regola lasciando il significato del testo immutato. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una dichiarazione di intenti in cui viene privilegiata un'*expositio* della *littera* della Regola che si dichiara di lasciare immutata. L'operazione di commento che Giovanni propone è una spiegazione letterale del testo.

La struttura è quella di un commento sottoforma di *sententia*. A seconda dell'argomento trattato Giovanni aggiunge qualche *notandum*, mai *quaestiones*, in linea con il carattere aproblematico dello scritto. Riporto un esempio in cui Giovanni procede con l'*expositio* del passo iniziale del VI capitolo della Regola:

«Fratres nibili sibi approprient nec domum nec locum nel aliquam rem. Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro elemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo»<sup>199</sup>.

---

<sup>194</sup> GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, pp. 93-94. La *Meditatio* è edita in *Meditatio pauperis in solitudine auctore anonymo saec. XIII*, ed. a cura di F. DELORME, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1929, la datazione proposta è a p. XV.

<sup>195</sup> Uno *status questionis* sui problemi di datazione si può leggere in W. BLASTIC, *The Rule Commentary of John of Wales*, cit., p. 112 nota 12.

<sup>196</sup> Non mi sembra particolarmente cogente, inoltre, una sorta di paragone istituito da Flood per dar forza all'idea di una dipenza dell'*Expositio* dalla *Meditatio*. Per Flood «John put the commentary together rapidly: it is not long, it has few developments» invece «the author of the *Meditatio* organized his meditation around three ideas and proceeded leisurely, at times letting his mind wander meditatively» (GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 94).

<sup>197</sup> GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 102.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, p. 328.

Si noti che Giovanni dopo l'esplicitazione del *lemma* non procede con una *divisio textus* precisa: la sua attenzione si focalizza su alcuni termini più importanti del passo di cui spesso fornisce un'*expositio litteralis* altre volte la *sententia*, ossia il contenuto dottrinale. In questo esempio le parti di *expositio* della lettera sono ben distinte da quella dell'esplicitazione della *sententia*, ma bisogna considerare che molto spesso nei commenti degli altri capitoli le due parti sono talmente interconnesse da essere molto difficilmente distinguibili:

Capitulum sextum. <i>Fratres vero nihil sibi approprient, etc.</i>	▸	<i>Lemma</i>
Superius enim prohibuit aliquid possidere. Hic subiungit fratres nihil sibi debere appropriare. Cuius appropriationis signa sunt pro voluntate accipere, pro voluntate retinere, consimiliter et pro voluntate uti ac dare. A quibus debent cavere absque licentia superioris talia concedentis ad usum non ad proprietatem.	▸	<i>Sententia</i> del cap. 1 generale
Sed <i>tamquam peregrini</i> , scilicet ad alium locum, scilicet regnum caelorum pergentes; <i>et advenae</i> , de alio loco venientes. Peregrinus enim aliunde hospes dictus quod ignoramus parentes eius. Advenae vero de uno loco in alium venientes, ait Papias.	▸	<i>Expositio litteralis</i>
In <i>paupertate</i> etc., quasi dicat sicut tales in viis per quas incedunt non intendunt diu immorari, nec lasciviis voluptari nec ponderibus aggravantibus morari, nec negotiis saecularibus implicari, nec in erigendis habitaculis occupare, nec ludis vel spectaculis illaqueari, nec ritibus terrarum per quas incedunt conformari. Sed intendunt sustentari et indeviabiliter progredi et termino ad quem tendunt appropinquari.	▸	<i>Sententia</i>
Unde Tullius primo <i>De officiis</i> capitulo tricesimo nono [...]. Cui concordat Bernardus sermone tertio [...]. Sic debent fratres spiritualiter exemplo sanctorum sic facientium, de quibus Hebraeos 11:13 [...]. Et I Petri 2:11 [...]. Unde et de sanctis Gregorius <i>Moralium</i> octavo [...]. Et ideo convenientur ait in <i>paupertate</i> , id est, rerum omnium abrenuntiatione; <i>et humilitate</i> , id est sui ipsorum abnegatione. Et notandum quod semper iungit paupertati humilitatem quia odiosus est Deo pauper superbus. Ecclesiastici 25: 3-4 [...]. Reprehensibilis enim valde est in paupere superbia, prout ait Hieronymus Epistola 46 [...] Et 120 [...].	▸	<i>Expositio litteralis</i>
	▸	<i>Notandum</i>
<i>Domino famulantes</i> sui ipsorum supra se elevatione <i>vadant pro elemosyna</i> , onis mundanae gloriae abiectio. In his enim consistit humana perfectio, scilicet in rerum exteriorum contemptu et abrenuntiatione, in proprio despectu et abnegatione, in divino famulatu et sic hominis supra se elevatione et soli Deo subiectione, et in omnis gloriae mundanae abiectio et detestatione. Unde et beatus Franciscus fundamentum religionis statuit paupertatem quae est nihil habere vel possidere et eo ipso eam fundavit supra Deum ipsum. Vere enim de religione sua potest dici illud Iob 26:7: <i>Qui apprehendit terram super nihil</i> , terram scilicet stabilitatem religionis, super nihil scilicet terrenum vel transitorium sed supra Iesum Christum. De ipso enim verificatur illud Matthaei 7:24 [...].	▸	<i>Expositio litteralis</i>
	▸	<i>Sententia</i>
Ed ideo merito sequitur hic: <i>Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis</i> etc.	▸	<i>Lemma</i> successivo

Come ben si evince da questo esempio l'*Expositio* è ricchissima di citazioni tratte dalla Bibbia, dai Padri della Chiesa e anche – elemento assolutamente originale di Giovanni in queste proporzioni – dalla tradizione classica pagana<sup>200</sup>. In tutto il Commento sono assenti i Commenti a lui precedenti e i privilegi papali mentre la citazione della *Quo elongati* è l'unico caso di utilizzo delle Dichiarazioni papali. Le *Constitutiones*, infine, sono citate solo in un caso sempre nel capitolo IV. La spiegazione è molto spesso piana e molto semplice, spesso risolta nell'esplicitazione dell'etimologia delle parole. Non è un caso che fra le *auctoritates* citate molto spesso Giovanni ricorra alle *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia e al *Vocabulista* di Papia. Quella proposta dal maestro parigino è una spiegazione “morale” della Regola, un testo votato a far intendere il giusto comportamento che si deve avere nell'osservarla: per questo ogni discussione giuridica potrebbe essere abbandonata.

La sua interpretazione è quella che abbiamo già visto delineare le altre *expositiones* degli intellettuali parigini caratterizzata da una piena accettazione storica dei cambiamenti accorsi nella compagine minoritica che si è ormai trasformata in un Ordine con missioni di predicazione nella Chiesa e di cura d'anime. Il cambiamento è colto ed accolto da Giovanni e porta con sé inevitabilmente un affievolimento nell'interpretazione di alcuni passi della Regola rispetto ai tempi passati. Il ragionamento è esplicitato appieno soprattutto nel capitolo X in cui viene commentato il passo in cui la Regola afferma di ricorrere ai ministri nel caso in cui non si possa osservare spiritualmente la Regola:

<sup>200</sup> «That the Gentiles had these virtues to a high degree was a personal obsession of John's» (J. SWANSON, *John of Wales*, cit., p. 11).

«Et quia fratrum est pericula cavere et ministrorum remedia apponere, sequitur hic quod fratres qui non possunt *regulam spiritualiter observare* ad ministros recurrant. Quod potest intelligi sine praeiudicio secundum dicta seniorum de fratribus. Quando in principio ordinis laborabant manibus et habitabant inter saeculares, quod si tunc viderent imminere sibi periculosas temptationes nec posse observare regulam spiritualiter, id est, perfecte adimplendo omnia quae regula praecipit et monet, debeant tunc ad ministros recurrere. Nunc autem ex quo fratres sunt collegiati in conventibus et habent praelatos guardianos et custodes nec imminet tantum periculum temptationis, non est tanta necessitas recurrendi ad ministros»<sup>201</sup>.

L'acquisizione di incarichi di predicazione e di cura d'anime giustifica inoltre anche la possibilità di studiare la Sacra Scrittura, di predicare o di compiere qualsiasi altro lavoro utile all'Ordine e alla carità fraterna accanto al lavoro manuale<sup>202</sup>. Gli stessi incarichi di predicazione apostolica giustificano la possibilità di non girare per il mondo scalzi<sup>203</sup>. Anche ogni polemica viene lasciata da parte, se non un breve accenno nel Prologo contro alcune *Expositiones* che si allontanano dall'*intentio* di Francesco e che vengono seguite da frati che «vivunt contra regulam» e commentano in modo inesatto i suoi contenuti<sup>204</sup>. La Regola stessa è dunque trattata come una sorta di trattato di morale di cui si esplicitano gli insegnamenti. Ce lo testimonia l'affermazione secondo cui in opposizione a coloro che vivono contro la Regola citati Giovanni propone di averla «ante eos sicut liber vitae ut eam jugiter inspiciant et in ea studeant et post eam incedant»<sup>205</sup>.

Per Giovanni la Regola è stata ispirata dallo Spirito Santo a Francesco che è considerato l'autore della Regola: è lui che ammonisce, è lui che esorta. Si veda, per esempio, com'è costruito l'*incipit* del capitolo VII:

«Capitulum septimum. *Si qui vero fratrum instigante inimico* etc. Cogitans beatus Franciscus humanam fragilitatem et diabolicam temptationem multiplicem et paenitentiae necessitatem et utilitatem et diabolicam temptationem multiplicem et paenitentiae necessitatem et utilitatem, monet hic superiores et ministros iniungere paenitentiam misericorditer; necnon fratres monet ad eosdem recurrere pro paenitentia»<sup>206</sup>.

Spesso Giovanni nell'esplicitare la *sententia* del capitolo ricorrere a Francesco esplicitandone la sua volontà. Si noti che tutta l'operazione del Gallesese ha un presupposto fondamentale: ritenere la Regola dei frati Minori quasi un testo sacro che, infatti, viene commentato attraverso tutte le *auctoritates* che verrebbero usate se l'oggetto d'analisi fosse un libro della Bibbia. La Regola, insomma, è un testo attraverso cui raggiungere la perfezione evangelica e per questo i frati sono invitati a camminare dopo di lei traendone i giusti insegnamenti.

Si noti, infine, che nonostante l'esplicito indirizzo ai giovani professi dell'Ordine nessun indizio all'interno dell'*Expositio* giustifica il fatto che Giovanni svolgesse il ruolo di «insegnante e formatore» dei *juvenes* come sostiene Blastic<sup>207</sup>. Se, dunque, l'intento pedagogico è evidente, non ci sono elementi per collocare l'*Expositio* all'interno di un contesto scolastico. Anzi, si potrebbe anche ipotizzare che l'*Expositio* possa essere pensata come strumento di meditazione, come una lettura personale per riflettere sulla Regola.

---

<sup>201</sup> Giovanni del Galles, *Expositio Regulae*, p. 125.

<sup>202</sup> «Debet etiam homo qui potest laborare in homine exteriori secundum ordinationem sui superioris, et hoc sive in salutari sacrae scripturae studio, sive in sanctae evangelicae praedicationis ministerio, sive in fraterno caritatis obsequio, sive in utili ordinis negotio ut caveant apostoli comminationem, II Ad Thessalonicenses ultimo (3:10): Denuntiamus vobis, quoniam si quis non vult operari non manducet» (*Ivi*, p. 115).

<sup>203</sup> «Nec concedit uti calceamentis nisi illis qui coguntur et necessitate coguntur. Illi enim necessitate coguntur qui coguntur debilitate sive infirmitate vel magna et evidenti utilitate pro animabus salvandis vel negotiis ordinis expediendis» (*Ivi*, p. 107). Condivido qui la trattazione di BLASTIC, *The Rule Commentary of John of Wales*, cit., pp. 124-127.

<sup>204</sup> GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 101.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>207</sup> BLASTIC, *The Rule Commentary of John of Wales*, p. 111.

## X. L'EXPOSITIO REGULAE DI PIETRO DI GIOVANNI OLIVI: VERSO UN'INTERPRETAZIONE RIGORISTA DELLA REGOLA

Come si è avuto modo di notare Giovanni fu scelto come membro della commissione che avrebbe dovuto giudicare l'ortodossia di alcune proposizioni di Olivi contenute in alcune sue opere. Olivi a quel tempo era già un intellettuale di alto livello<sup>208</sup>. Nato a Sérignan, in Linguadoca, intorno al 1258 entrò a soli 12 anni nell'Ordine dei frati Minori. Inotorno al 1268 fu mandato a Parigi a studiare per diventare lettore. A Parigi Olivi stette 5 anni dove dal 1271 al 1273/4 circa svolse una funzione di insegnamento della filosofia naturale nello *Studium* minoritico<sup>209</sup>. Entrò in questo modo all'interno del dibattito che vedeva impegnati i maestri parigini intorno all'insegnamento delle dottrine di Aristotele. In questi anni Olivi conobbe le posizioni dei principali esponenti dei dibattiti filosofici e teologici dell'Università alcune volte seguendone personalmente le lezioni. Sicuramente è il caso di Bonaventura mentre di altri sicuramente dominò le idee: di Tommaso d'Aquino, Sigieri di Brabante, Egidio Romano ed Enrico di Gand, Guglielmo de la Mare, Giovanni Pecham, Matteo di Acquasparta, Riccardo di Mediavilla e Ruggero Bacone. Alla fine di questi anni si congedò dallo *Studium* parigino con il titolo di baccelliere biblico, senza aver completato il *cursus* per diventare *magister*. Ritornò dunque nel Sud della Francia dove divenne lettore nei conventi di Narbonne e poi di Montpellier dal 1279 al 1282. In questo periodo Olivi fu scrittore prolifico di commenti biblici e di *questiones disputatae* sempre al confine con l'ortodossia. Alla fine degli anni 70, sicuramente durante il generalato di Girolamo d'Ascoli (1274-1279) fu condannato a bruciare alcuni suoi scritti sulla Madonna. Intorno al 1279 è da situare un viaggio in Italia in cui accompagnò il ministro provinciale di Provenza, Boemondo, che era stato chiamato per far parte della commissione di elaborazione della *Exiit qui seminat*. In quell'occasione visitò anche Assisi. In seguito ad una denuncia probabilmente di Arnaud Gaillard, Olivi fu sospeso come insegnante e le sue opere confiscate per essere esaminate da una commissione di sette teologi di cui fece parte anche Giovanni del Galles. Nel 1285 il giudizio della commissione fu affidato ad una lettera – la *littera septem sigillorum* – che invitava il ministro generale a costringere pubblicamente Olivi a sottoscrivere ventidue proposizioni che si opponevano ad altrettante sue affermazioni che furono giudicate erranee. Inoltre, derogando dai limiti del loro incarico, i sette teologi inviarono ai conventi francescani di Provenza un *rotulus* con trentaquattro proposizioni, estratte dalle *quaestiones* oliviane, qualificandone alcune false, altre addirittura eretiche. Col fine sia di proteggerlo, sia di allontanarlo dall'infuocato clima provenzale, il nuovo ministro generale, Matteo d'Acquasparta, lo inviò in Italia, a Firenze, dove il frate ricoprì l'incarico di lettore nello *studium generale* di Santa Croce. Dopo due anni, Olivi fu trasferito a Montpellier dal nuovo generale Raimondo Gaufridi. O nella città provenzale tra il 1289 e il capitolo generale del 1292 o alla fine del 1288 a Firenze Olivi scrisse il suo Commento alla Regola. Damien Ruiz offre un indizio convincente per ritenere l'*expositio* scritta a Montpellier: il più antico manoscritto che la tramanda – Roma, *Biblioteca Vaticana*, Urb. Lat. 480 risalente alla fine del XIII secolo – proviene senza dubbio dallo *studium* di Montpellier<sup>210</sup>. L'incertezza in ogni caso persiste. Il contesto storico-biografico e geografico fa di Olivi un *unicum* nel panorama prosopografico dei commentatori finora analizzati. E questa sua originalità si evince anche dall'*Expositio Regulae*. Olivi

---

<sup>208</sup> Per una panoramica della figura di Olivi si veda D. BURR, *The persecution of Peter Olivi*, Philadelphia, 1976. Si vedano anche R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi Spirituale*, in *Chi erano gli spirituali*, Atti del III convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, Porziuncoia, 1976, pp. 183-204; M. BARTOLI, *Introduzione*, in *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, ed. ID., Roma, 1991 e *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi 16-18 ottobre 2015), Spoleto, 2016. Per una panoramica della filosofia di Olivi si veda *Pierre de Jean Olivi, 1248-1298: pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Actes de Colloque de Narbonne (Narbonne, marzo 1998), ed. a cura di A. BOUREAU e S. PIRON, Paris, 1999. Ho trovato molto utile anche PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Scritti scelti*, cur. P. VIAN, Roma, 1989, pp. 7-63 che riporta una selezione di estratti di opere in traduzione italiana. A Olivi è dedicata anche la rivista *Oliviana* uscita ogni tre anni a partire dal 2003. Ogni fascicolo è reperibile online all'indirizzo: <http://oliviana.revues.org/>.

<sup>209</sup> T. SUAREZ-NANI, *Il profilo intellettuale di Olivi*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi 16-18 ottobre 2015), Spoleto, CISAM, 2016, pp. 103-130, in part. p. 106.

<sup>210</sup> D. RUIZ, *La règle et l'Ordre chez Pierre de Jean-Olivi*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, cit., p. 216. Cfr. S. PIRON, *Petrus Johannis Olivi. Quaestio de locutionibus angelorum*, in *Oliviana* 1 (2003).

pensò il suo Commento come una versione semplificata delle sue *Questiones de perfectione evangelica* redatte a Parigi. È lui stesso ad affermarlo nel Prologo della sua *Expositio*:

«Quamvis ex his quae in questionibus seu tractatibus de perfectione evangelica pro modulo intelligentiae mihi datae sunt tradita satis abunde clarescere queat sublimis perfectio sapientialisque profunditas regulae minorum fratrum per seraphicum et christiferum patrem nostrum Franciscum divinutus editae; nihilominus ad huius brevem et facilem manuductionem simplicioribus simpliciter dandam, litteralem praefatae regulae continentiam et processum et eius rectum et purum et simplicem sensum in verae ac discretiae simplicitatis spiritu breviter pertractemus»<sup>211</sup>.

Da questa introduzione di Olivi si colgono sia il pubblico a cui l'opera è indirizzata sia l'argomento principale di *expositio*. Il pubblico è identificato in non meglio precisati frati semplici a cui è dedicata una guida breve e facile alla comprensione di quella sublime perfezione e profondità sapienziale della Regola, l'argomento invece è la lettera, il contenuto e il puro e il semplice senso della Regola analizzato brevemente con semplicità di spirito.

Si può ipotizzare che tale bisogno di semplificazione delle sue *Questiones* venisse dal diverso ambiente di Firenze o Montpellier rispetto a quello della capitale del regno di Francia. La difficoltà di comprensione delle sue *Questiones* potrebbe essere maturata proprio in un contesto di insegnamento in cui i frati che ascoltavano le sue lezioni non avevano lo stesso grado di preparazione dei loro colleghi parigini<sup>212</sup>. Questa scelta ci testimonia anche dell'altro: *expositio* alla Regola era pensata da Olivi come uno strumento semplice per affrontare tematiche che potevano trovare il loro pieno sviluppo esclusivamente in una trattazione per *questiones*. Olivi non si discosta da quella che si potrebbe identificare come la via trovata dai frati a partire dai Quattro Maestri per *exponere* la Regola: ossia l'esplicitazione del *sensus* della *littera* del testo. Il frate provenzale per questo costruisce un'*Expositio* incentrata sul disvelamento della *sententia* seguita spesso da *notanda* e *questiones* semplici e complesse sul modello di quelle *disputatae*.

Riporto un esempio in cui la struttura del commento è particolarmente complessa tratto dal capitolo VI:

*Fratres vero nihil sibi approprient, etc.*

In hoc capitulo sexto circa duo principaliter insisit sibi invicem vehementer connexa. Primo scilicet circa radicalem simul et integram foundationem altissimae paupertatis seu circa totalem eradicationem divitiarum et cupiditatis earum. Secundo circa viscerosissimam exhibitionem fratrenae seu mutuae caritatis, ibi: *Et ubicumque*. Quod autem haec duo sint sibi summe connexa patet ex Augustino, libro 83 *Quaestionum*, dicente quod venenum caritatis est cupiditas, profectus vero caritatis est minutio cupiditatis et *perfectio nulla cupiditas*.

In primo autem primo ponit praeceptorium statutum. Secundo confortativum exemplum, ibi: *Nec oportet*. Tertio commendativum praeconium, ibi: *Haec est illa celsitudo*. Quarto quasi testamentum hereditarium, ibi: *Haec sit portio vestra*. Item in prima (parte) quatuor in suo statuto per ordinem explicite comprehendit. Primo enim a toto fratrum [...]. Secundo, summam ad omnia huius saeculi extraneitatem in eis firmat, ibi: *Sed tanquam peregrini*. Tertio, in Deum famulatoriam et subiectissimam paupertatem sibi appropriat, ibi: *In paupertate*. Quarto fiduciam elemosinae mendicitatem sibi associat, ibi: *Vadant pro elemosyna confidenter*.

Et nota ordinem, quia omnimoda expropriatio inducit omnimodam extraneitatem ad expropriata. Et ex his sequitur [...].

Dicit ergo *Fratres* etc. Secundum solemnem ab initio acceptationem totius ordinis et secundum expositionem domini Gregorii et domini Nicolai dicentium quod nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere, patet quod *fratres* non solum sumitur dic distributive sed etiam collective. [...]

Lemma

Divisio textus con  
elementi di  
esplicitazione della  
*Sententia*

Notandum

*Sententia*

<sup>211</sup> D. FLOOD, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, 1972 [Da ora in poi: P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*], pp. 114-115.

<sup>212</sup> È noto inoltre come Olivi influenzò moltissimo la formazione e la consapevolezza intellettuale di Ubertino da Casale e Angelo Clareno. Dice Manselli in proposito: «I due anni di permanenza dell'Olivi a Santa Croce hanno avuto un'importanza eccezionale nella storia del francescanesimo italiano, e in particolare del francescanesimo spirituale. L'Olivi vi portò una consapevolezza teorica delle proprie esigenze di vita e delle proprie idee che prima mancava quasi del tutto» (R. MANSELLI, *Olivi, Pietro di Giovanni*, in *Enciclopedia Dantesca* IV, Roma, Istituto della *Enciclopedia Dantesca*, 1973, pp. 135-137).

Primo scilicet ex eo quod dicit: <i>Fratres nihil sibi appropriant</i> . Constat enim quod si fratres toti ordini suo aut alicui provinciae suae vel conventui aliquid appropriant, iam quoad hoc in parte falsificant quod dictum est, scilicet, quod nihil sibi appropriant.	»	<i>Lemma + sententia</i>
Secundo quia mox subdit: <i>nec domum nec locum</i> , id est, nec aliquem terrae fundum. Constat enim quod huiusmodi in religionibus non solent, nec bono modo possent, appropriari nisi soli collegio in communi.	»	<i>Lemma + sententia</i>
Tertio [...]. Quarto [...]. Quinto [...]. Sexto [...]. Septimo [...].	»	
Ubi et nota quomodo in hoc loco prae ceteris vocat fratres <i>carissimos</i> [...].	»	<i>Notandum</i>
Quantum autem ad expropriationis praescriptae articulum, quaerunt praedicti magistri <i>an fratres possint emere, vendere, mutuare, commodare</i> , suas operas <i>locare</i> et res quas ad usum abent <i>commutare</i> vel <i>impignorare</i> vel dare. Et respondent quod [...]	»	<i>Quaestiones</i>
Quaerunt etiam quid est appropriare. Et dicunt quod [...]	»	
Et nota quod huiusmodi pauperem usum in pluribus locis regula tangit. Et ad praesens loca septem assumo. [...]	»	<i>Notandum</i>
Nota etiam quod dicendo quod sint <i>tamquam peregrini</i> , absit quod intendat fratribus indicere quod continue per mundum discurrant sicut communiter faciunt peregrini, et etiam quidam fatui qui vocant se apostolos. [...]	»	<i>Notandum</i>
Sed adhuc quaeritur quomodo de quaestu elemosynae dicit quod <i>non oportet eos verecundari</i> , cum Ambrosius libro <i>De officiis</i> dicat quod verecundia petendi ingenuos prodit natales.[...]	»	<i>Quaestio</i>
Sed quidam adversarii evangelicae paupertatis adhuc garrunt et sussurant quod Christus nunquam mendicavit, nec de ipso vel eius apostolis potest ex scripturis sacris hoc trahi; quia ut dicunt, secundum Augustinum [...]	»	<i>Questio</i>
Rursus dicunt quod illud quod nemo facit nec facere debet nisi propter necessitatem et necessitate coactus non facit ex virtute nec propter virtutem [...]	»	Tre <i>argumenta</i> degli avversari
Item dicunt quod vilitas mendicitatis nullo modo spectat ad virtutem humilitatis [...]	»	
Igitur licet contra huiusmodi sit alibi copiosus satisfactum, nihilominus hic ex solis scripturis sactis vrebiter probando quod negant ipsorum vesaniam convincamus, quamvis divinissimi Francisci tam solemne testimonium summorumque pontificum eius regulam confirmantium et exponentium sit fide dignissimum et ab omni catholice indubitabiliter acceptandum.	»	<i>Solutiones agli argumenta</i>
Primo igitur probo hoc ex omnibus quae Christus recepit per tres annos quibus praedicavit. [...]. Secundo [...]. Tertio [...]. Quarto [...]	»	
La spiegazione del capitolo è chi sia il misero e il povero	»	
Ad primum (argumentum) igitur dicendum quod Augustinus non dicit quod nulla sumptio Christi et apostolorum duerit mendicitas seu potestas, sed solum dicit hoc de aliquibus. [...]	»	<i>Responsio</i>
Ad secundum [...]. Ad tertium [...].	»	Risposta contro gli <i>argumenta</i> degli avversari
<i>Et ubicumque sunt fratres</i> etc.	»	<i>Lemma successivo</i>

Come si può notare il VI capitolo inizia con una *divisio textus* che ha anche la funzione di costituire una sorta di *sententia* generale delle parti: la *divisio*, in questo caso infatti, non si limita a enunciare le parti ma dà un sunto del loro contenuto dottrinale. La complessità nell'individuazione delle parti dei capitoli è spia di un più generale procedimento di *expositio* che procede per punti, a loro volta divisi in più punti ancora inframmezzati da qualche *notandum* e da continue *questiones*. I capitoli così esposti sono a loro volta integrati all'interno di una sorta di *divisio* più grande. La Regola, infatti, è divisa in 12 capitoli perché, sostiene Olivi, la Regola è esemplata sui dodici apostoli di Cristo e in due sestine in ossequio della perfezione dei senari delle opere divine. Nella prima di esse «si tratta principalmente della fondazione o delle sue cose fondamentali dello *status* di vita [che norma], mentre nella seconda sestina del debito governo dei suoi professi o dei modi di governarli»<sup>213</sup>. Nella *conclusio* questa metafora è ripresa più volte e viene spiegata attraverso la citazione di Apocalisse 12,1: i dodici capitoli sono dodici stelle nella corona della donna vestita di sole «id est, religionis evangelicae circumamictae Christi solari fulgore et ardore»<sup>214</sup>; sono anche i dodici pani posti innanzi a noi nella mensa di Dio «quia in his est solida refectio vitae nostrae»<sup>215</sup>. Soprattutto sono i fondamenti della nuova Gerusalemme celeste «quia in his est fundamentalis subsistentia ordinis nostri, licet eius seraphica fundatio et seraphica gubernatio quasi in duo seraphim senas alas

<sup>213</sup> FNF, 746; P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 116, ll. 3-6.

<sup>214</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 194

<sup>215</sup> *Ibidem*.



habentes (Is. 6,2) admirabiliter et concorditer sint distinctae»<sup>216</sup>. Proseguendo nella comparazione Olivi sostiene che ai primi sei capitoli in particolare, corrispondono i primi giorni della creazione, le sei età del mondo e della Chiesa. Ben più importante l'ultima sestina di capitoli: «In sex vero ultimis capitulis, mystice intueri regimen ecclesiae Dei»<sup>217</sup>. In questa visione l'apice è toccato nel dodicesimo capitolo:

«[...] et tandem in fine sub pleniori apertione sexti signaculi exspectamus conversionem nationum infidelium et etiam Iudaeorum cum renovatione solemnum martyriorum; tuncque per angelum sexti signaculi duodecim tribus Israelis signo thau signatae et turba innumerabilis nationum adducentur et statuentur iuxta thronum Agni (Apoc. 7,3ss.), qui est idem quod eius ecclesiastica et apostolica sedes: sic per ordinem currunt sex ultima capitula regulae, sicut de facili colligere potes»<sup>218</sup>.

In questa idea della Regola come fondamento della nuova Gerusalemme viene sviluppata appieno una metafora di Pecham nel *Canticum pauperis pro Dilecto* e dell'*Expositio* dello Pseudo-Pecham mentre nella concezione dell'angelo del sesto sigillo che abbiamo già incontrato sono evidenti i prestiti dell'escatologia bonaventuriana<sup>219</sup>.

Il prologo, l'*expositio* del primo capitolo e la *conclusio* dell'*Expositio* sono dunque le parti predilette da Olivi per sviluppare il suo pensiero. Subito dopo aver presentato in cosa sarebbe consistita la sua operazione di commento, per esempio, Olivi nel Prologo parla di tre aspetti della Regola riguardanti una triplice autorialità: «Primum est quod regula ista traditur et scribitur tamquam a Francisco immediatius edita»<sup>220</sup>. Francesco è nominato infatti nel primo capitolo come «generale caput ordinis et tamquam eius primarius institutor»<sup>221</sup>. Francesco è dunque l'autore della Regola e per questo si deve prestare attenzione nell'*intelligentia* della Regola alla sua *intentio* come hanno fatto Gregorio IX e Niccolò III «huius sanctae regulae praecipui expositores sive declaratores». Questa attenzione alla «purissima et piissima intentio confessoris Christi Francisci» dà l'occasione ad Olivi di inserire uno spunto polemico contro coloro che negano che si debba far attenzione all'intenzione dell'Assisiense: «Et ideo quidam nescio qui dicti sectatores ipsius sunt plurimum quoad hoc detestandi qui praefati patris intentionem in intelligentia huius regulae dixerunt vel dicunt non esse curandam»<sup>222</sup>. Gli altri autori della Regola sono papa Onorio III che nominato nella prefazione della Regola la confermò sotto richiesta di Francesco e Innocenzo III che prima l'approvò. In particolare, Olivi sottolinea che Onorio la pubblicò con il patrocinio di uno scritto «authenticus ac papalis», cioè la *Solet annuere*. In queste parole oltre all'autorialità di Francesco – che ormai è un dato acquisito – è importante il sigillo di Olivi riguardo all'autenticità della Regola che, come ormai si è avuto modo di notare in tutti gli altri Commenti è autentica per autenticazione da parte della Chiesa. È stato affermato che l'attenzione all'*intentio* di Francesco nella pratica di *exponere* la Regola potrebbe nascondere una polemica nei confronti delle altre *Expositiones* che alla fine coinvolgerebbe anche le Dichiarazioni papali<sup>223</sup>. Le lettere papali, in realtà, sono *auctoritates* fondamentali nell'*Expositio* di Olivi che vengono citate a più riprese anche alla lettera. Il potere del papa di dichiarare la Regola non è mai messo in questione perché quelle epistole, secondo il frate provenzale, si appellano proprio all'*intentio* di Francesco. La novità di Olivi, dunque, semmai sta nel determinare che qualsiasi tentativo di *intelligere* la Regola deve essere in consonanza con l'*intentio* di Francesco. Nella lettera a Corrado da Offida, per esempio, le

---

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, pp. 195.

<sup>218</sup> *Ivi*, pp. 195.

<sup>219</sup> Cfr. D. RUIZ, *La Règle et l'Ordre chez Pierre de Jean-Olivi*, pp. 218-226 in cui l'autore non nota questa somiglianza ma si limita a dire che Olivi supera la metafora sviluppata nel capitolo X del *Tractatus pauperis* secondo cui i 12 capitoli della Regola sono le 12 pietre dure che hanno permesso al popolo di Dio di entrare nella Terra Promessa.

<sup>220</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 115.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> Per esempio: J. PAUL, *Les spirituales, l'Église et la papauté* in *Chi erano gli spirituali* Atti del III convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, 1976, pp. 223-262 in particolare pp. 241; P. MARANESI, *Nescientes litteras*, cit., p. 156; M. T. DOLSO, *Et sint minores*, cit., pp. 72-73.

interpretazioni papali sono strenuamente difese<sup>224</sup>. In particolare, nell'ultima parte della lettera viene affermato:

«Sed et adicitur error secundus, quod scilicet declaratio regule facta a Domino Nicolao et etiam alia facta a Gregorio nono sunt erronee et contra nostram regulam et contra mentem beati Francisci et etiam contra evangelium Christi»<sup>225</sup>.

E continua:

«Sed contra dubium, quod apud simplices et ignaros inde, quamquam falso, consurgere posset, dicit, si quis intelligat sanctum Patrem in predicta litera intellexisse, quod omnia verba evangelii et regule ad literam teneamur implere; dicit, inquam, quod hoc est falsum. Et certe hoc verissime dicit. Numquid enim ad litteram teneor eruere michi oculum aut absci[n]dere manum vel pedem, qui me scandalizat, aut prebere *maxillam* dexteram percucienti sinistram, aut peccabo mortaliter, quandocunque leviter irascor *fratri?* et dic de aliis multis. Absit hoc sanctum Patrem sensisse»<sup>226</sup>.

La fortuna di poter leggere molteplici opere di Olivi testimonia che questa gerarchia di *auctoritates*, che fa delle lettere papali un referente sì imprescindibile ma comunque subordinato all'*intentio* di Francesco, riguardi in definitiva concettualizzazione più generali riguardo il rapporto tra il papato e la vita evangelica.

Se ci si concentra sull'uso che fa Olivi della *Exiit qui seminat* ci si può rendere conto di come la lettera papale non soppesca il carattere polemico del discorso oliviano. Anzi, è l'*auctoritas* su cui fondare gli aspetti più vivi e scottanti del suo pensiero. Il rigorismo del frate provenzale anche polemico può, proprio grazie all'azione di Nicolò III, avere legittimità sia all'interno dell'Ordine, contro l'infedeltà alla Regola, sia all'esterno, contro chi criticava la *forma vitae* minoritica. Lo si vede bene nella teorizzazione dell'*usus pauper* nell'*expositio* al capitolo VI o nella lunga confutazione contro i denigratori dell'Ordine che occupa gran parte del commento al capitolo V della Regola sul modo di lavorare. Qui Olivi inserisce una *questio* chiedendo quali opere sono lecite ai frati Minori. A questo punto riporta la *questio* posta dai Quattro Maestri che si interrogavano sulla possibilità che quel passo in cui Francesco dice ai frati di dedicarsi ai lavori manuale è un precetto oppure no. La dichiarazione di Niccolò viene citata subito dopo e innesca la polemica. Nella *Exiit* infatti il discorso prendeva le mosse dal fatto che alcuni detrattori accusavano i frati di oziosità e di trasgressione della Regola perché invece di lavorare manualmente studiavano, predicavano o si concentravano sui divini uffici. Il papa risolveva la questione dichiarando che è lecito praticare queste attività al posto del lavoro manuale che comunque rimane obbligatorio per coloro che non le

---

<sup>224</sup> PETRI IHANNIS OLIVI, *De Renuntiatione papae Coelestini V. Quaestio et epistola*, a cura di L. OLIGER, in *AFH* 11 (1918), pp. 366- 373 [Da ora in poi: P.G. OLIVI, *De renuntiatione papae Coelestini V*]. Cfr. J. PAUL, *Les spirituales, l'Église et la papauté*, cit., pp. 223- 262, in particolare pp. 241-243, dove rileva come Olivi non legittimi esplicitamente la possibilità che i papi possano fare delle dichiarazioni che fissino il senso della Regola concludendo che «l'autorité du pape sur la Règle n'est pas établie, ce qui autorise, en d'autres circonstances, des développements bien différents, pour lesquels on ne peut pas retenir la responsabilité du frère de Béziers».

<sup>225</sup> P.G. OLIVI, *De renuntiatione papae Coelestini V*, p. 370. «Ma si aggiunge un secondo errore che cioè la dichiarazione della Regola fatta da papa Nicolò III e anche quell'altra promulgata da Gregorio IX sono erronee, contro la nostra Regola, contro l'intenzione di Francesco e addirittura contro il Vangelo di Cristo» [P.G. OLIVI, *Scritti scelti*, cit., pp. 221-222].

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 371. «Ma [la dichiarazione papale] sostiene – contro il dubbio che, per quanto falsamente, possa insirgere di lì tra i semplici e gli sprovveduti – che è falso pensare che Francesco intendesse che siamo tenuti a compiere alla lettera tutte le parole del Vangelo e della Regola. E ha perfettamente ragione. Altrimenti sarei tenuto a cavarmi l'occhio, a tagliarmi la mano o il piede che mi scandalizza o a offrire la guancia destra a chi mi percuote la sinistra, o peccerò mortalmente quando mi inquieterò lievemente con il fratello? E così via. Francesco non ha mai voluto cose simili!» [P.G. OLIVI, *Scritti scelti*, op. cit. p. 223]. Sul dubbio della storiografia se la lettera a Corrado sia o non sia d'accordo con il pensiero di Olivi palesato nelle altre sue opere, mi limito a segnalare l'identità di vedute riguardo all'osservanza del Vangelo che si ha in questa lettera e nella *Quaestio XVII de voto Regulam aliquam profitentis* in cui fra l'altro la *Exiit qui seminat* è trattata come autorità: «Et ideo Nicholaus papa in Declaratione regule optime dicit quod ipsum evangelium profitentur ut sic modificatum, non dicit quod hanc solam modificationem promittant aut evangelium qualitercumque intellectum, set potius ipsum evangelium sub hac modificatione, alias non posset dici omnino proprie et plene quod evangelium Chrsti profitentur et maxime anthonomastice» (F. DELORME, *Fr. P. J. Olivi questio de voto regulam aliquam profitentis*, in *Antonianum* 16 (1941), pp. 131-164, nello specifico p. 161).

svolgono<sup>227</sup>. Olivi riporta a questo punto che «quidam malivoli» argomentano contro ciò utilizzando le parole di Agostino nel libro *De opere monachorum*. Riporta a questo punto le quattro argomentazioni dei “malvagi” per poi riportare il discorso sviluppato in maniera più piena nella *questio* “*An viris evangelis sit perfectius acquirere victum per mendicitatem vel per opus manuum aut e contrario*”. Olivi a questo punto prima di rispondere a tutte le argomentazioni dei *malivoli* elenca quattro opzioni che questi possono scegliere affinché i loro argomenti siano confutati: o con un ragionamento basato sulla *recta ratio* o con l’esempio di Cristo e dei suoi discepoli o con le parole dell’Apostoli sui cui si è basato Agostino per scrivere il libro o ancora con le stesse parole di Agostino. Dall’argomentazione che si sviluppa è evidente come Olivi abbia in mente un Ordine che non può certo fossilizzarsi sul lavoro manuale: la sua interpretazione è completamente in linea con quelle degli altri maestri parigini che avevano ben presente il carattere apostolico, votato alla predicazione, dell’Ordine minoritico che avrebbe relativizzato l’ingiunzione di praticare il lavoro manuale della Regola. Si noti tuttavia che nell’argomentazione del Commento questa idea non compare mai. Tutta quanta la *questio* si basa esclusivamente, infatti, su ragionamenti esegetici usati sia per individuare gli “argomenti di ragione” sia per delineare la corretta interpretazione delle parole del Vangelo che racconta la vita di Cristo sia, infine, per esplicitare il vero significato delle parole di Agostino. Olivi, dunque, come da lui stesso affermato nel Prologo dell’*Expositio* si comporta come un teologo impegnato a confutare gli argomenti degli avversari. In questo senso grazie alla scelta di riportare, semplificata, anche l’*Expositio Regulae* respira pienamente della struttura dialettica delle *questiones* universitarie e in generale il modo di procedere tipico della disputa.

Riguardo ai contenuti Olivi non si discosta mai dalla tradizione di Commento approntata dai maestri parigini a lui precedenti e segue la *Exiit* in tutte le sue argomentazioni. Gli stessi privilegi sulla cui legittimità i Quattro Maestri riportavano i dubbi dei frati – cioè quelli relativi alla possibilità di delega ai vicari da parte dei ministri provinciali del potere di ricevere i frati all’Ordine e quelli riguardanti la stessa facoltà di delega di esaminare i predicatori da parte del ministro generale ad altri – sono accettati da Olivi in nome della loro congruità con l’*intentio Regulae*. Si deve notare che nel ragionamento di Olivi tutte le contraddizioni sono appianate. Il frate provenzale, per esempio, rileva che il privilegio che conferisce ai ministri provinciali la facoltà di delegare ai vicari la ricezione dei postulanti confliggeva con l’interpretazione della *Quo elongati* secondo cui i ministri non possono concedere questa licenza. A questo punto sostiene con tre ragioni che l’interpretazione di Gregorio è corretta: perché apparisse più chiaro che il ministro generale è il pastore di tutti; perché risultasse più chiaramente quanto debba essere discreta, esaminata e pura la ricezione dei postulanti – dal momento che, aggiunge, la propagazione dell’Ordine dipende dalla selezione di coloro che entrano – e infine perché nei tempi passati l’Ordine era istituito nella somma miseria e in tempi di tentazioni: il reclutamento doveva essere fatto dal capo supremo della comunità fratesca<sup>228</sup>. Nonostante ciò, subito dopo Olivi “salva” i privilegi perché dimostra che non è contrario né alla lettera né alla «mentalem et finalem intentio regulae». Riporto tutto il passo in traduzione italiana:

«Certo non [è] contro la lettera, perché dire che in forza della Regola non si concede ciò ai ministri, o che per regolare statuto non si conceda ciò a nessun altro, non contraddice il ricevere questo potere da un’altra fonte, che non sia la Regola, in particolare [se lo si riceve] dal medesimo superiore, dal quale predetta autorità regolare è concessa al generale. Non è neppure contro l’intenzione finale della Regola, perché ogni [persona] di mente sana dice che né in questo né in un altro statuto intende impedire fino

<sup>227</sup> «Continetur quoque in regula quod fratres, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote ita quod excluso otio anime inimico sancte orationis et devotionis spiritum non extinguant. Quia vero ex verbo isto fratres ipsos de otiositate vite et de regule transgressione improbe notare interdum hactenus aliqui sunt conati, nos morsus huiusmodi nepharios reprimentes declaramus quod consideratis verbis predictis et forma seu modo loquendi, sub quibus fratres ad huiusmodi exercitium inducuntur, non videtur ea fuisse instituentis intentio quod vacantes studio vel divinis officiis et ministeriis exequendis manuali labori seu operationi subiceret vel ad hoc illos artaret, cum exemplo Christi et multorum Sanctorum Patrum labor iste spiritualis tanto illi preponderet quanto que sunt anime corporalibus perferuntur. Ad alios vero, qui se in predictis spiritualibus operibus non exercent (nisi tales aliorum fratrum licitis servitiis occupentur) ne otiose vivant, verba predicta declaramus extendi, nisi et tales tam excellentis et notabilis contemplationis et orationis existerent quod merito propter hoc non essent a tanto bono et pio exercitio subtrahendi» (BF, III, p. 413b).

<sup>228</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 124.

ad un certo punto o restringere qualcosa che sia a vantaggio dell'utilità spirituale dell'Ordine. E perciò né qui né in un altro precetto della legge divina devono comprendersi le parole se non secondo il criterio e la proporzione della finale utilità o del fine ultimo. E perciò deve semplicemente sottintendere che questo a nessun altro si concede a meno che – s'intenda – un motivo di evidente utilità o di danno spirituale suggerisca in merito qualcos'altro. Per cui nota che nell'ampliamento delle potestà spirituali, fatto secondo l'esigenza dei tempi e delle utilità spirituali, non può generarsi alcun pregiudizio alla perfezione o all'intenzione finale della Regola, visto che piuttosto il suo opposto genererebbe pregiudizio in tal caso tanto alla Regola quanto alla potestà del papa»<sup>229</sup>.

Olivi istituisce un doppio criterio di legittimazione del privilegio. Il primo è l'accordo con la lettera della Regola, il secondo è l'accordo con la finale intenzione della Regola che, per il frate provenzale, coincide con l'utilità spirituale dell'Ordine. Il punto è che dopo Olivi compie un salto logico ed afferma che bisogna *intelligere* sia le parole della Regola, sia i precetti divini «secundum moderamen et proportionem finalis utilitatis seu finis ultimi». La *littera* della Regola, cioè, subisce un processo di interpretazione in base a criteri esterni: «secundum exigentiam temporum et spiritualium utilitatum». La mentalità di Olivi si dimostra, dunque, assolutamente in linea con la tradizione precedente che giustifica i cambiamenti spirituali apportati alla Regola anche in deroga alla *littera* ma sempre in accordo con la sua *intentio*. Tutto ciò è possibile attraverso un meccanismo tradizionale di deroga giuridica: il ricorso all'*utilitas*.

Un elemento, invece, che viene sviluppato in maniera originale – se questo aggettivo può essere veramente usato nel caso di ambienti intellettuali che si rimandano costantemente a vicenda – è la tematica escatologica bonaventuriana di Francesco angelo del sesto sigillo e della Regola come metafora della Gerusalemme celeste già presente nella tradizione precedente di ambiente pechamiano. Tale teoria troverà nell'*expositio* del XII capitolo – che sarà oggetto di un'analisi specifica nella terza parte della tesi – una sua puntuale trattazione che racchiude in sunto le idee principali della sua *Lectura super Apocalipsim*. Limitiamoci qui a rimandare alle parole di Paolo Vian:

«ciò che appare originale in Olivi è concentrare questo nuovo avvento di Cristo nella storia nel sesto e settimo staaio della Chiesa, cioè nel periodo che Olivi sta vivendo che dunque rappresenta una nuova epifania del divino nelle vicende umane, e nel collegarlo alla figura storia di Francesco d'Assisi e al movimento storico che da lui ebbe origine»<sup>230</sup>.

Questa sua concezione ecclesiologica collegata alla storia della salvezza sarà l'elemento del suo insegnamento che verrà letto più eversivamente da coloro che lo seguirono ed è all'origine di vicende tragiche e grandi riflessioni intellettuali che caratterizzeranno la storia della Chiesa medievale tra il tramonto del XIII secolo e l'alba del nuovo secolo.

## XI. UBERTINO DA CASALE, GLI SPIRITUALI E LA MAGNA DISCEPTATIO AVIGNONESE: LE QUESTIONI DELLA REGOLA AL CONCILIO DI VIENNE

In corrispondenza con le teorizzazioni dei frati parigini l'Ordine si configurava sempre di più attraverso il sostegno papale come un Ordine di predicatori impegnati anche nella cura d'anime e nell'ascolto delle confessioni. In seguito alla *Exiit* infatti si aprì per l'Ordine quasi un ventennio di ampio sostegno papale che toccò l'apice con l'elezione dell'ex ministro generale dell'Ordine, Girolamo d'Ascoli, a papa con il nome di Niccolò IV<sup>231</sup>. I Minori erano una presenza ormai consistente nelle città dove erano un vero e proprio polo di attrazione nei confronti di cittadini di ogni classe sociale. Le entrate economiche erano garantite dalle sepolture, dai lasciti testamentari e dalle donazioni che i cittadini lasciavano alle loro Chiese in piena concorrenza con il clero curato nella celebrazione delle messe, nelle sepolture appunto,

---

<sup>229</sup> FNF 770. P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, pp. 124-125.

<sup>230</sup> P. VIAN, *La Lectura super Apocalipsim di Olivi*, in *Olivi frate Minore*, cit., p. 311.

<sup>231</sup> Si veda Merlo, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 239-243.

nell'ascolto delle confessioni e soprattutto nella predicazione. Tutti questi incarichi facevano dei frati Minori una presenza attiva e partecipe della vita politica e culturale delle città.

Questi anni furono, tuttavia, anche gli anni della formazione di una coscienza rigorista all'interno dell'Ordine che si sviluppò in forme diverse soprattutto in Italia centrale e in Occitania ma che si caratterizzava sempre dall'idea che si sarebbe dovuto tornare ad un'osservanza letterale della Regola e del *Testamentum* di Francesco. Come rilevato da Grado Merlo quello che poi fu definito spiritualismo francescano ebbe due principali declinazioni storiche: uno a livello di gerarchie e uno a livello della base dei frati. Se le manifestazioni della base a cui si legarono subito istanze religiose laiche che furono perlopiù stroncate e coloro che le sostennero furono perseguitati, a livello delle gerarchie queste istanze si concretizzarono in un dibattito di idee che coinvolse il vertice della Chiesa romana<sup>232</sup>. Per il nostro discorso è utile seguire le vicende di due leader del movimento spirituale marchigiano: Ubertino da Casale e Angelo Clareno.

Dal 1283 per 4 anni Ubertino ascoltò le lezioni di teologia tenute da Olivi a Firenze. Conseguito il dottorato diventò un predicatore famoso spostandosi tra Toscana e Umbria, qualificandosi come uno degli esponenti più rappresentativi degli Spirituali italiani<sup>233</sup>. Dal 1280 l'altro grande rappresentante del movimento spirituale, Angelo Clareno rimarrà in carcere per nove anni<sup>234</sup>. L'accusa ufficiale era quella di professare le dottrine gioachimite, ma il vero pericolo da eliminare fu la carica sovversiva che ebbero i *Pauperes* della Marca d'Ancona e le loro idee sull'osservanza della Regola. Nel 1289, grazie all'aiuto del nuovo ministro generale Raimondo Gaufridi, Angelo riuscì a scappare insieme a frate Liberato in Armenia. Nel 1290 iniziò l'occupazione dei conventi da parte degli Spirituali in Provenza destando le preoccupazioni dello stesso Niccolò IV. Le cose sembrarono farsi positive per gli Spirituali quando nel 1294 salì al soglio pontificio Celestino V. Clareno e i suoi frati tornarono in Italia, probabilmente costretti a causa dell'opposizione che avevano incontrato in Siria. A L'Aquila il papa permise a Clareno e seguaci di osservare la Regola minoritica *ad litteram* secondo il *Testamentum* di Francesco e gli altri suoi scritti<sup>235</sup>. I frati, denominati *Pauperes eremite domini Celestini*, avrebbero avuto come *leader* frate Liberato a cui fu dato il potere di assolvere i frati e di ricevere i novizi. L'Ordine fu dotato anche di un cardinal protettore nella figura di Napoleone Orsini mentre i frati si sarebbero potuti rivolgere all'abate dei Celestini per essere accolti in quegli eremi.

La famosa rinuncia di Celestino V e l'elezione di Bonifacio VIII segnarono l'inizio di un periodo avverso agli Spirituali che reputarono non legittima l'elezione del nuovo papa. Olivi si dissociò da loro con la lettera a Corrado da Offida. Di fronte alle persecuzioni avviate dal nuovo papa Clareno e frate Liberato furono costretti a rifugiarsi in Grecia. Nel 1298 Olivi morì e le sue dottrine furono condannate. Da quell'anno fino al 1302 Ubertino fu lettore di teologia probabilmente a Firenze ma a causa delle sue idee sulla legittimità dell'elezione di Bonifacio VIII e al suo rapporto con gli Spirituali fu condannato dal nuovo papa Benedetto XI e ridotto al silenzio nella Verna, presso Assisi, dove scrisse nel 1305 l'*Arbor Vitae Crucifixae Jesu* in cui il frate condensò le sue idee escatologico-spirituali in 5 libri<sup>236</sup>. Dall'anno dopo Ubertino entrò a far parte della cerchia del cardinale Giacomo Colonna di cui fece parte probabilmente anche Angelo Clareno rientrato in Italia alla fine del 1304 o al massimo nei primi mesi del 1305<sup>237</sup>.

Il 1305 fu un anno di svolta. Venne eletto un nuovo papa, Clemente V il quale aprì il grande confronto alla corte avignonese tra gli Spirituali, fra cui si devono annoverare Ubertino e Raimondo Gaufridi, e i

---

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 243.

<sup>233</sup> Su Ubertino si veda G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980, p. 22 e *Ubertino da Casale*, Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2014.

<sup>234</sup> Molto ben fatta e conciso il quadro biografico dell'introduzione di ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, ed. a cura di G. BOCCALI, Introd. di F. ACCROCCA, traduzione italiana di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1994 [Da ora in poi ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*]. Si veda anche G.L. POTESTÀ, *Angelo Clareno dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, Roma, 1990, pp. 5-13.

<sup>235</sup> A. SANCRICCA, I «Fratres» di Angelo Clareno. Da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati Minori della provincia di s. Girolamo «de Urbe» attraverso la genesi del Terzo ordine Regolare di s. Francesco in Italia, Macerata, Edizioni Simple, 2015, pp. 8-11.

<sup>236</sup> L'*Arbor Vitae* non si può leggere ancora in un'edizione critica moderna ma solo in incunabolo: UBERTINO DA CASALE, *Arbor Vitae crucifixe Jesu*, Impressus Venetiis, per Andream de Bonettis de Papia, 1485.

<sup>237</sup> A. SANCRICCA, I «Fratres» di Angelo Clareno, cit., p. 22.

frati della “comunità”, i cui più importanti esponenti furono Gonsalvo di Balboa, Raimondo di Fronsac e Bonagrazia da Bergamo<sup>238</sup>. Si trattava di frati di grande livello intellettuale e ai vertici del governo dell’Ordine. Ubertino, come abbiamo visto, era lettore in teologia, Raimondo Gaufridi era baccelliere in teologia quando fu eletto ministro generale nel 1289 per poi divenire maestro in teologia a Parigi dietro richiesta del re di Francia Filippo il Bello; Gonsalvo di Balboa era in quel momento ministro generale e divenne maestro in teologia a Parigi nel 1297 e reggente dello *Studium* parigino dal 1302 al 1303; Raimondo di Fronsac era procuratore dell’Ordine alla Curia papale mentre Bonagrazia da Bergamo era *doctor utriusque iuris* prima di entrare nell’Ordine prima del 1310. Ubertino fu presente alla corte avignonese, dove proprio Clemente si era trasferito nel 1309, fino al 1310. Gli spirituali e conventuali avrebbero dovuto difendere le proprie posizioni di fronte ad una commissione cardinalizia istituita dal papa che si sarebbe dovuta pronunciare con un documento che risolvesse il conflitto. Tale commissione era stata pensata da Clemente V per essere composta da due membri: Pierre de la Chapelle-Taillefer, cardinale vescovo di Palestrina e Thomas Jorz, cardinale di Santa Sabina proveniente dall’Ordine dei Predicatori. Quest’ultimo fu sostituito per malattia da due altri cardinali: Berengar Frédo, titolare della diocesi di Frascati e Giovanni Ruffat, nipote del papa e cardinale diacono di Santa Prudenza<sup>239</sup>. Anche in questo caso come per la *Exiit* la commissione giudicatrice era costituita da persone esterne all’Ordine, tutti teologi di prestigio e membri di spicco della Curia papale: la disputa tra Spirituali e Comunità non era una questione limitata all’Ordine minoritico ma aveva assunto al volgere del primo decennio del ‘300 i caratteri di una problematica riguardante l’intera Chiesa. Gli argomenti in gioco erano relevantissimi: l’osservanza della Regola, le dottrine di Olivi, le persecuzioni nei confronti degli Spirituali in Provenza e l’appoggio dei Minori alla setta del “Liberio spirito”<sup>240</sup>. Gli Spirituali opponevano alla “comunità” l’osservanza letterale della Regola e la riaffermazione della vera *intentio sancti Francisci*, “riscoperta” grazie al ritrovamento dei rotoli leonini, ossia frammenti della vita di Francesco d’Assisi scritti, secondo gli Spirituali, da frate Leone, compagno della prima di Francesco d’Assisi. Sicuramente Olivi li conobbe e infatti li troviamo citati nell’*Expositio Regulae* a proposito di un episodio in cui un frate laico chiese a Francesco se potesse possedere il salterio. Una parte di questa raccolta di episodi della vita di Francesco è conservata sotto il nome di *Intentio Regulae* nel manoscritto 1/73 del collegio di Sant’Isidoro a Roma che Jacques Dalarun definisce come una sorta di “glossa narrativa” della Regola<sup>241</sup>. Il titolo completo recita: «Sanctissimi patris nostri Francisci intentio Regule, ipsius vera declaratio, quam scripsit frater Leo eius socius»<sup>242</sup>. L’uso della parola *declaratio* è ribadito anche nel Prologo dove si afferma:

«Ista verba scripsit socius beati Francisci, videlicet frater Leo, qui fuit vir vere simplicitatis et sanctitatis, que ipsius Regule intentionem et sensum perfecte declarant et sincere ac fideliter manifestant»<sup>243</sup>.

Quello che è importante sottolineare qui è l’idea di un ritorno all’*intentio sancti Francisci* come principio cardine per *intelligere* la Regola. Se questa, però, è ancora la posizione di Olivi, con Ubertino da Casale questo principio sarà il volano per una critica che coinvolgerà tutte le altre *declarationes* sulla Regola che in qualche modo hanno attenuato il dettato del testo. Ubertino, infatti, si spingerà nel suo *Arbor Vitae crucifixae Ihesu* fino al punto di coinvolgere nella sua critica anche le dichiarazioni – persino la *Exiit qui seminat* – che Olivi aveva invece difeso con fermezza. Il ritorno all’*intentio* dell’Assisiave aveva presso gli Spirituali anche vari corollari. Primo fra tutti un’accusa di una generale rilassatezza dei costumi e una critica allo stile di vita dei frati della “comunità” soprattutto in materia di povertà.

<sup>238</sup> Sull’uso del termine comunità si veda: M.J. Cusato, *Whence ‘the Community’?*, in *Franciscan Studies*, 60 (2002), pp. 39-92

<sup>239</sup> R. SACCENTI, *The decree Exivi de Paradiso and its implications for mendicant poverty*, in *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures 1200-1450*, ed. by C. J. MEWS and A. WELCH, London-New York, 2016, p. 34.

<sup>240</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 253-254.

<sup>241</sup> J. DALARUN, *La Règle sans glose*, cit., p. 35.

<sup>242</sup> E. PÁSZTOR, *Il manoscritto isidoriano 1/73 e gli scritti leonini su S. Francesco*, in *Cultura e società nell’Italia medievale. Studio per Paolo Brezzi*, Roma, 1988, pp. 635-663 ora in EAD., *Francesco d’Assisi e la «questione francescana»*, Assisi, 200 (Medioevo francescano, 5), pp. 207-242 (edizione del testo: pp. 229-242), nello specifico p. 229.

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 239.

Quella di fronte alla commissione cardinalizia fu una guerra a colpi di libelli<sup>244</sup>. Ubertino scrisse in occasione della disputa tre opuscoli: la *Sanctitas vestras*, il *Rotulus iste*, e il *Super tribus sceleribus*<sup>245</sup>. Ai fini del discorso impostato in questo lavoro di ricerca lo scritto ubertiniano di maggior rilievo è il *Rotulus iste* che è stato definito da Maria Teresa Dolso come un «commento in nuce della Regola»<sup>246</sup>. Il *Rotulus* non sviluppa un'esegesi della Regola secondo la forma *lemma + expositio* ma si limita ad elencare venticinque punti della Regola che la Comunità avrebbe tradito, accompagnati da altri 10 contro l'osservanza della *Exiit qui seminat*. Nel compiere questa operazione Ubertino tratta materie della Regola con spirito rigorista attento all'interpretazione letterale della Regola. Un esempio tra gli altri è nell'accusa che viene lanciata contro il palesemente ignorato divieto della Regola di non portare *calceamenta*. Il Casalese afferma che i frati che più contravvenivano al precetto regolare erano quelli impegnati attivamente nel governo della Chiesa o nella società accanto a principi e prelati o nelle università come e accusa la dirigenza di costringere i frati a contravvenire in generale alle norme presenti nella Regola. È il caso dell'impossibilità di osservare il precetto di indossare delle vesti povere. In questo caso «aliqui regentes» dell'Ordine

«prohibent fratres aliquando de vili panno ad exemplar priorum habitus facere et portare et cogunt eos aliquando superfluitatem in longitudine, latitudine et pretiositate habitum facere velint nolint»<sup>247</sup>.

*Calceamenta e vestes* avevano a che fare naturalmente col voto di povertà e l'uso delle cose. In merito a quest'ultimo punto gli Spirituali ribadivano la dottrina oliviana dell'*usus pauper* e affermavano che era parte integrante del voto di povertà. Proprio la tematica del voto fu altro fronte della disputa. Per Ubertino e gli Spirituali il voto di osservare il Vangelo significava osservare tutti i consigli e non solo, come affermato nelle Dichiarazioni papali precedenti, quelli esplicitamente nominati da Francesco d'Assisi nella Regola. Il rigorismo degli Spirituali si spingeva verso un rifiuto dei privilegi papali che potevano rilassare e svuotare il contenuto della Regola soprattutto in materia di povertà. Questo rifiuto era basato su un'interpretazione estensiva del divieto di Francesco espresso nel *Testamentum* di non «petere aliquam litteram in curia Romana». Per Ubertino il divieto veniva esteso, infatti, per qualsiasi «ratione et causa», parole che nel *Testamentum* non compaiono<sup>248</sup>. Inoltre, si appoggiava sul noto racconto, confluito nella *Compilatio Assisiensis* e attribuito da Ubertino e da Angelo a frate Leone, secondo cui Francesco non avrebbe chiesto nessun privilegio al Signore se non quello di non avere nessun privilegio dagli uomini<sup>249</sup>. È importante sottolineare che al contrario di quanto affermato nell'*Arbor vitae* il discorso di Ubertino nella *Sanctitas vestras* non si spinge fino ad una critica al papa: tutti i danni che i privilegi concessi dai pontefici hanno causato sono colpa dei frati Minori. Infatti, i papi li concessero con una buona intenzione: «Et sancti pontifices nostris verbis inducti, bona intencione dederunt nobis privilegia, ignorantes, quod nostro statui repugnent et quod nos abutamur eisdem»<sup>250</sup>. Ubertino dopo aver testimoniato dunque che i privilegi per colpa dei frati sono fonte di litigi conclude il discorso affermando che

---

<sup>244</sup> Per la cronostoria della disputa e l'ordine di pubblicazione delle opere si veda G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia*, cit., pp. 180-181.

<sup>245</sup> Il *Rotulus* è edito in: UBERTINO DA CASALE, *Rotulus Iste*, edito in F. EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, Schluss*, in *ALKG*, III (1887), pp. 93-137 [da ora in poi UBERTINO DA CASALE, *Rotulus Iste*]; la *Sanctitas vestra* in UBERTINO DA CASALE, *Sanctitas vestra*, in *Ivi*, pp. 51- 89 [Da ora in poi UBERTINO DA CASALE, *Sanctitas vestra*]; il *Super tribus sceleribus* in UBERTINO DA CASALE, *Super tribus sceleribus*, edito in A. HEYSSE, *Ubertini de Casali opusculum "Super tribus sceleribus"*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 10 (1917), pp. 103-175 [Da ora in poi UBERTINO DA CASALE, *Super tribus sceleribus*]. Per un inquadramento di queste opere nella disputa si veda oltre G.L. POTESTÀ, *Storia ed escatologia*, cit. anche R. LAMBERTINI, *Ubertino contro la Comunità: argomenti e posta in gioco*, in *Ubertino da Casale*, Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 301-323.

<sup>246</sup> M.T. DOLSO, *Et sint minores*, cit., p. 70.

<sup>247</sup> UBERTINO DA CASALE, *Rotulus Iste*, pp. 101-102.

<sup>248</sup> «Et propter lumen spiritus sancti, quod in eo erat, dum esset in exitu mundi et introitu paradysi iuxta finem suum, fecit mandatum per obedienciam, quod ipsius dicitur testamentum, quod numquam fratres aliquas litteras ab apostolica sede peterent, nec pro predicatione sub specie salutis animarum, nec pro persecucione suorum corporum, nec a liqua ratione vel causa; et de omnibus illis, que dicit in suo Testamentum» (UBERTINO DA CASALE, *Sanctitas vestra*, pp. 52-53).

<sup>249</sup> L'episodio è in *Ivi*, p. 53 e in *Compilatio Assiensis* 20.

<sup>250</sup> UBERTINO DA CASALE, *Sanctitas vestra*, p. 54.

«omnia talia privilegia et abusus predicti, quos ex eis facimus contra intencionem piorum pontificum nobis ea dancium, repugnet nostre regule et paupertati» e sottolineando che «qui nichil habet ne habere potest, nec iniuria sibi fieri potest nec habet, super quo habeat litigare, sicut est pauper evangelicus»<sup>251</sup>.

La disputa avignonese si concluse con l'*Exivi de paradiso* che fu emanata tra i decreti del concilio di Vienne anche se priva della formula “*sacro approbante concilio*”<sup>252</sup>. Dal punto di vista diplomatico la *Exivi* è, come la *Exiit qui seminat*, un esempio di *litterae solemnes* di cui si deve sottolineare il carattere universale della *formula perpetuitatis* in luogo dell'*inscriptio* ossia del destinatario del documento. Della *Exivi* non è pervenuto nessun originale: come ipotizzato da Filippo Sedda questo protrebbe essere dovuto ad una precisa scelta da parte del papa che, inserendo il testo in una collezione canonica, cioè nei decreti conciliari, ne avrebbe assicurato una pubblicità che la *Exiit* non aveva avuto perché fu semplicemente inviata a diverse sedi minoritiche<sup>253</sup>. Il papa scelse di approvare la lettera il giorno di chisusura del Concilio di Vienne, cioè il 6 maggio 1305. È evidente che il papa ritenesse che questa lettera dovesse chiudere definitivamente i problemi interpretativi legati alla Regola minoritica: non ci sarebbe stata occasione migliore di una delle sedute, se non *la* seduta più importante, del concilio.

Nella lettera Clemente ricorda che i frati si erano rivolti al papa per avere un chiarimento su alcuni punti dubbi della Regola ma ammette anche che

«le coscienze dei frati non si sono appieno tranquillizzate in base alle spiegazioni di tutte le parole, che anzi si generano e nascono in essi alcune ondate di incertezze intorno ad alcune situazioni pertinenti alla Regola e al loro stato, come parecchie volte è stato riportato alle nostre orecchie e da parecchi concistori pubblici e privati»<sup>254</sup>.

Una volta ricordato l'impegno dell'Ordine nella «comune cura pastorale» così come «gli abbondanti frutti, che vediamo arrivare in continuazione a tutta la Chiesa universale dalla loro vita esemplare e dottrina di salvezza» Clemente afferma che per l'esame dei dubbi si sia rivolto a «plures archiepiscopos et episcopos et in theologia magistros et alios litteratos providos et discretos»<sup>255</sup>.

Dal punto di vista dei contenuti la *Exivi* affrontava tutti gli argomenti che avevano infiammato la disputa avignonese nel tentativo di trovare un compromesso tra le due anime dell'Ordine. In merito al primo dubbio, cioè se i frati fossero obbligati all'osservanza di tutto il Vangelo o solo dei consigli evangelici esplicitamente posti nella Regola Clemente in accordo con le dichiarazioni papali precedenti ribadiva che i frati erano obbligati solo a quelli espressamente citati nella Regola. Il ragionamento del papa passa dalla definizione dell'obbligatorietà dei consigli evangelici a quella delle indicazioni della Regola che danno sostanza ai voti di povertà, castità e obbedienza. La grande novità della *Exivi* fu quella di esplicitare la dottrina della *Exiit* secondo cui si sarebbero dovuti osservare obbligatoriamente tutte quante le indicazioni della Regola che erano espresse o sottoforma di precetto o con una formula equivalente. Clemente lo fa scegliendo di elencare, uno a uno le indicazioni della Regola equivalenti ai precetti: sarà una lista che si porrà come punto di riferimento per ogni riflessione sui precetti e consigli della Regola. In entrambe questi pronunciamenti il papa segue dunque l'impostazione teorica dei frati della Comunità contro gli Spirituali che intendevano osservare il Vangelo nella sua interezza e la Regola con un numero di precetti molto più consistente di quello proposto dalla Comunità. Il papa risolveva, inoltre, anche un dubbio

---

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> La *Exivi* è stata edita in più luoghi. Io citerò da *BF V*, pp. 80-86. Sulle edizioni della lettera e sulla contestualizzazione storica si vedano: E. MULLER, *Das Konzil von Vienne. Seine Quellen und seine Geschichte*, Munster, Aschen dorffschen Verlagsbuch Handlung, 1934. È d'accordo anche R. SACCENTI, *The Council of Vienne (1311-1312)*, in *The General Councils of Latin Christendom: From Constantinople IV (869/870) to Lateran V (1512-1517)*, ed. by A. MELLONI (Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 2), Turnhout, Brepols, 2013, pp. 359-469; A. Bartocci, *La Regola dei frati Minori al Concilio di Vienne e la bolla Exivi de Paradiso di Clemente V (1312)*, in *AFH* 96 (2003), pp. 45-84; F. SEDDA, *Exivi de paradiso: La conciliazione di una storia contrastata*, in *Frate Francesco* 83 (2017/1), pp. 137-159.

<sup>253</sup> SEDDA, *Exivi de paradiso*, cit., p. 147. Sedda chiarisce che l'inserimento nella collezione canonica di decretali di Clemente V, cioè le cosiddette Clementine è successiva e si deve solo alla revisione di Giovanni XXII.

<sup>254</sup> *FNF* 177.

<sup>255</sup> *BF V*, p. 81a.



riguardo ai beni di chi entrava nell'Ordine ed un altro relativo al digiuno stabilendo che i frati sono tenuti a digiunare nei tempi stabiliti dalla Chiesa. Riguardo al dubbio sulla povertà si nota tutto quanto lo spirito di compromesso di Clemente il quale si mostra sensibile alle accuse mosse dagli Spirituali alla Comunità, tanto da elencarle e trattarle singolarmente una per una, ma accetta anche la difesa della Comunità non giudicandola come parte colpevole:

«E tuttavia la comunità dei frati e specialmente i rettori dell'Ordine asserivano che non accadevano nell'Ordine le cose elencate, o gran parte di esse, che anzi se si trovano alcuni rei di tali azioni, vengono severamente puniti: e che inoltre, perché non avvenissero, parecchie volte furono stabiliti dall'antichità statuti molto stretti nell'Ordine»<sup>256</sup>.

Dal tema riguardante l'uso del denaro e il possesso delle cose Clemente passa a definire il carattere dell'uso povero accettando, anche questa volta la posizione della Comunità secondo cui «i frati Minori sono obbligati a quegli usi ristretti e poveri che sono contenuti nella loro Regola» e rifiutando la posizione degli Spirituali che faceva dell'uso povero l'essenza del voto di povertà. È importante sottolineare qui che Clemente ribadisce che sia «pretestuoso e temerario dire, così come si dice che alcuni asseriscano, che è eretico sostenere che l'uso povero sia incluso, o non incluso, sotto il voto di evangelica povertà»<sup>257</sup>. Questo è un chiaro esempio che dimostra come la questione attiene alla cristianità intera e in particolare al governo della Chiesa: il papa si pronuncia in materia di eresia giudicando che l'uso povero può essere o non essere parte del voto di povertà. L'ultimo punto su cui Clemente intervenne riguarda, infine, l'elezione dei ministri provinciali, materia non trattata nella Regola<sup>258</sup>.

Come si può notare Clemente si mantiene alquanto prudente: non condanna ma riporta le accuse degli Spirituali e costantemente si rifà alle precedenti dichiarazioni papali che non mette mai in discussione.

## XII. LA *BREVIS EXPOSITIO REGULAE* E IL DIBATTITO SUI PRECETTI DELLA REGOLA

Probabilmente nel contesto della disputa avignonese è da inserire un libello del tutto particolare, testimone di un primo tentativo di commentare la Regola esclusivamente elencando i precetti, i consigli e le istruzioni in essa contenute: la *Brevis Expositio Regulae*. Quella sviluppata nel Commento è una tematica che affonda le sue radici sulla distinzione tra precetti e consigli del Vangelo che investì in maniera particolare la teologia del XIII secolo dopo la grande opera di Bernardo di Clairvaux con il suo *De precepto et dispensatione* e che si estese poi ad individuare il tipo di obbligatorietà delle prescrizioni delle Regole<sup>259</sup>. Questa tematica e l'attenzione che ebbe da parte dei nostri *expositores* meriterà di essere trattata in un capitolo specifico nella terza parte della tesi.

La *Brevis Expositio Regulae* venne edita per la prima volta a Salamanca nel 1506 nei *Monumenta fratrum Minorum* e poi riportata nelle altre raccolte giuridiche successive costruite su quel modello<sup>260</sup>. L'autorialità dell'*Expositio* è incerta in quanto tutte le cinquecentine la attribuiscono a dei generici «sancti patres Ordinis». Anche la datazione non trova concordanza tra gli storici. Dopo lo Sbaraglia che, ingannato

---

<sup>256</sup> FNF 194.

<sup>257</sup> FNF 202; «Dicere autem, sicut aliqui asserere perhibentur, quod haereticum sit, tenere usum pauperem includi vel non includi sub voto evangelicae paupertatis, praesumptuorum et temerarium iudicamus» (BF V, p. 85a).

<sup>258</sup> Questa presentazione delle tematiche deve molto all'impianto costruito da A. BARTOCCI, *La Regola dei frati Minori al Concilio di Vienne*, cit. e F. SEDDA, *Exivi de paradiso*, cit.

<sup>259</sup> BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *De precepto et dispensatione*, I-V, in *Opera*, ed. J. LECLERCQ, H.M. ROCHAIS, CH. H. TALBOT, III, Roma, 1963, pp. 254-261. Sulla tematica dei precetti e dei consigli si veda: S. VECCHIO, *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Consilium, Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze, Sismel, 2004, pp. 33-56.

<sup>260</sup> *Monumenta Fratrum Minorum*, III, Salamanca, 1506; *Speculum fratrum Minorum*, III, Rouen, 1509; *Monumenta Ordinis Minorum*, III, s.l.n.d. (tra il 5 maggio 1509 e il 7 giugno 1511); *Monumenta Fratrum Minorum*, II, Salamanca, 1511; *Speculum Minorum*, Venetia, 1513.

dall'edizione dello *Speculum Minorum* (Venezia, 1513) lo datava dopo la canonizzazione di Bonaventura<sup>261</sup>, è da imputare a Pietro Maranesi la messa a punto fin qui accettata dagli studiosi. In *Nescientes litteras* lo storico cappuccino avanza l'idea che il Commento partecipasse genericamente al clima del «grande dibattito degli inizi del XIV secolo sui precetti contenuti nella *Regola*» e che, per ragioni contenutistiche, fosse stato prodotto dal partito degli Spirituali

«i quali, contrariamente all'elenco di 27 precetti del Consalvo, che distingue otto precetti chiaramente espressi nella *Regola*, dodici che hanno valore equipollente e infine sette che hanno forza di precetto, individuano nel loro commento 62 precetti obbligatori, un dato questo rivelativo del loro intento di rendere il più obbligatorio possibile il dettato della *Regola*»<sup>262</sup>.

Qui si tenta di apportare qualche elemento di supporto alle intuizioni di Maranesi ipotizzando che la *Brevis Expositio* sia più precisamente da datare prima della *Exini de paradiso*: si tratterebbe cioè della prima opera che abbia come esplicito fine quello di individuare la natura giuridica delle indicazioni della Regola anticipando, dunque, il *Tractatus de preceptis* di Consalvo di Balboa, ritenuto normalmente la prima di questo genere. Il primo elemento da considerare è interno al testo. L'autore cita la *Exiit qui seminat* più volte, mai la *Exini de paradiso* che per l'argomento potrebbe apparire senza dubbio fondamentale visto il fatto che, come si è visto nel paragrafo precedente, Clemente V si impegnò ad elencare tutti i passi della Regola aventi valore equipollente a quelli di un precetto. Il *Tractatus* di Gonsalvo, datato posteriormente alla *Exini*, per esempio, riporta esplicitamente tutti gli equipollenti già elencanti nella lettera papale e presenta una sezione esplicitamente dedicata alle istruzioni dedicate alla ricezione di coloro che postulano di entrare nell'Ordine che secondo la *Exini* erano disposizioni che avevano la valenza di precetto<sup>263</sup>. Il numero di indicazioni della Regola aventi forza di precetto del *Tractatus de preceptis*, dunque, è in realtà superiore di 14 unità rispetto al numero indicato da Maranesi: 12 quanti sono i punti elencanti da Gonsalvo che hanno a che fare con quelle disposizioni esplicitamente riservate ai novizi e all'ingresso dell'Ordine e 2 precetti del XII capitolo elencati da Gonsalvo, tuttavia, nella sezione delle *libertates Regulae* ossia delle disposizioni che i frati sono liberi di fare o non fare. Per dimostrare l'antiorità dell'*Expositio* rispetto alla *Exini* qui comunque non interessano tanto i numeri quanto il fatto che nel Commento non compaiano né un accenno agli equipollenti né tantomeno una chiara distinzione tra i precetti in generale e quelli invece che hanno forza di precetti e riguardano specificamente la ricezione dei frati.

Oltre questi dati interni l'ipotesi di datazione qui avanzata si basa sulla valorizzazione di un preciso manoscritto della *Brevis Expositio*: Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525<sup>264</sup>. Si tratta del manoscritto più antico che trade l'*Expositio*, databile al torno d'anni 1385-93<sup>265</sup>. Nel proemio dell'opera – che si trova solo in questo manoscritto e che si è perso in tutti gli altri testimoni –, si afferma precisamente che il momento in cui venne composto il Commento era quello della *magna disceptatio* avignonese:

«Generalante autem fratre Gonsalvo, XV ordinis generali, Avinioni in curia domini pape beate memorie Clementis V MCCCX facta est disceptatio observantie Regule fratre Ubertino de Cassali, provincie Janue, favore plurium fratrum, inter quos fuit quidam frater Raymundus Gaufredi, olim XIII generalis minister, a domino Bonifacio papa VIII episcopatu Padue absolutus a generalatu, ut habetur de successivis prelati capitulis scilicet XIII et XVI, proponente contrarium fratre Alexandro de Alexandria, eiusdem provincie Ianue sacre theologie parisiensi magistro, ut habetur eodem XVI capitulo postea

---

<sup>261</sup> G. SBARALEA, *Suppl. ad scriptores*, I, p. 69. L'autore è ingannato dal fatto che nella cinquecentina si parla dello di Bonaventura come santo.

<sup>262</sup> MARANESI, *Nescientes litteras*, cit., pp. 246-7.

<sup>263</sup> «[...] item quod omnia, quae ponuntur in regula ad formam habitus tam novitiorum quam etiam professorum necnon ad receptionis modum ac professionem spectantia, nisi recipientibus quoad habitum novitiorum (sicut dicit regula) secundum Deum aliter videatur: haec (inquam) omnia sunt a fratribus tamquam obligatoria servanda» (BF IV, p. 82a).

<sup>264</sup> Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, ff. 243v- 247v. La più completa descrizione del manoscritto è stata fatta da Little: A. G. LITTLE, *Description du manuscrit canon. Miscell. 525 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford*, in *Opusculs de critique historique*, I, Paris, 1903, pp. 251-297.

<sup>265</sup> Le ultime ipotesi di datazione sono state avanzate da A. PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Santa Maria degli Angeli (Assisi), Porziucola, 1990, p. 127-132.

XVI generali, ut habetur ibidem in sequenti XVII capitulo [defendente], cum multis fratribus spiritualibus conditum est iuxta quodlibet dicte regule capitulum de preceptis, consiliis, instructionibus et admonitionibus compendiosum et breve devotum quod subsequitur scriptum. Explicit proemio ad laudem Dei Amen»<sup>266</sup>.

Come si nota, il prologo fornisce un'altra informazione importante: afferma che il Commento è stato scritto dagli Spirituali. Anche la rubrica che precede l'*Expositio*, scritta dalla stessa mano del copista del testo, ne conferma l'autorialità: «Incipit 3a pars 2ae partis de devotis scriptis per fratres spirituales super Regulam fratrum Minorum»<sup>267</sup>. Secondo la testimonianza del manoscritto oxoniano si sarebbe di fronte, insomma, ad un testo scritto dagli Spirituali nella fase della disputa avignonese prima, dunque, della *Exivi de paradiso*. L'ipotesi di Maranesi sarebbe dunque confermata.

L'*Expositio* fa parte di un'opera più ampia: il *Liber quorundam notabilium gestorum beati Francisci et sociorum sive discipulorum in ipsius legenda omissorum* scritto tra il 1384 e il 1385 da un certo *frater Dompnius Petri de Tagurio*<sup>268</sup>. La *legenda* di cui fa menzione il titolo è lo *Speculum perfectionis* che viene trascritto immediatamente prima. Il *Liber* viene diviso in due parti. Nella prima parte si parla delle azioni notevoli di Francesco nella seconda di quelle dei suoi *socii* e dei suoi discepoli. La prima è divisa a sua volta in quattro parti:

«Prima quoque primo de notabiliis gestis eiusdem sancti patris; secundo de eius admonitionibus sacris; tertio de divino eius officio et quarto de ipsius cum sancta paupertate commercio»<sup>269</sup>.

Si trovano dunque episodi della vita di Francesco tratti dagli *Actus beati Francisci*, dallo *Speculum perfectionis*, dallo *Speculum vitae*, dal *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano, una parte sulle stigmate, e alcuni scritti di Francesco: le Ammonizioni, la lettera al capitolo generale, la lettera a tutti i cristiani. Nella quarta parte viene trascritto il *Sacrum commercium cum domina paupertate*. La seconda parte è divisa a sua volta in sei sezioni:

«Et primo de notabilibus eorum gestis. 2° de sacris ipsorum et aliorum fratrum tumulis. Tertio de ipsorum successivis praelatis. 4° de eorum (in scientia et nobilitate) comitica e. e sociis. 5° de eorum similitudine in sactorum hierarchiis. Et 6° de ipsorum regule differentiis et devotis scriptis»<sup>270</sup>.

Quest'ultima parte riguardante i differenti scritti sulla Regola è quella che ci interessa. Subito all'inizio della sezione l'autore precisa la differenza che intercorre fra la Regola dei frati Minori ed elenca quattro scritti sulla Regola scritti dai magistri: «Incipit 2 a pars 6ae partis 2ae partis principalis libri notabilium gestorum beati Francisci et ejus sociorum, quae est de ipsorum regulae devotis scriptis: Et primo qualiter magistri de ea scripserunt. 3° (sic) Qualiter fratres spirituales. 2° (sic) Qualiter magister Johannes

---

<sup>266</sup> Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, ff. 243v-244r. Il proemio richiama chiaramente la *Chronica XXIV generalium*: Anno Domini MCCCX facta est in Curia domini Papae longa et scandalosa disceptatio de observantia regulae, fratre Ubertino de Casali et fratre Raymundo Gaufridi, quondam Generali, cum suis multis complicitibus Ordinem de multis incriminantibus, [in] quibus dicebant regulam non servari. Frater vero Alexander de Alexandria magister, qui fuit postea Generalis, ab alia parte Communitatem Ordinis defendebat (*Chronica XXIV generalium*, pp. 457-458). Richiama anche il *Catalogus Ministrorum generalium* di Bernardo da Bessa in cui si scrive: «Huius etiam ministri (Gonsalvo von Valboa) tempore an. dom. MCCCX facta est in curia domini pape Avenione disceptatio de observantia regule, fratre Ubertino de Casali proponente contrarium cum aliquorum favore, inter quos fuit frater Raymundus Gaufridi, qui fuerat generalis minister. Ipso anno mense aprili in consistorio pape frater Ubertinus terminavit et infamavit ordinem et frater Alexander defendit, dataque a domino papa ipsi fratri Ubertino cum complicitibus suis immunitas, ut non possit gravari ab ordine propter preteritos excessus et propter recursum ad papam. Unde occasionaliter multa et gravia scandala et dissidia in ordine fuerunt secuta. Dicitur autem Raymundus eodem anno divina permissione, cum pro recreatione declinasset ad quendam locum extra fratres, ibi infirmatus infra quinque dies exspiravit» (ALKG II, p. 354).

<sup>267</sup> Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, f. 243b. Anche alla fine del prologo viene ribadita l'autorialità spirituale: «Et primo quid scripserunt de preceptis, consiliis et instructionibus trium primorum eiusdem regule capitulorum. Capitulum primum» (*Ivi*, f. 244r).

<sup>268</sup> *Ivi*, f. 267r. Si veda PACIOCCO, *Da Francesco ai "catalogi sanctorum"*, cit., p. 129.

<sup>269</sup> Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, 48v.

<sup>270</sup> *Ivi*, 117b.

Pezaz in cantico pauperis pro dilecto. Et 4° [Qualiter frater Alverus et beatus frater Bonaventura]»<sup>271</sup>. La terza parte è quella che riguarda l'*Expositio*.

L'indicazione dell'autorialità spirituale è suffragata da almeno due indizi interni al testo. Il primo dato si può evincere da un confronto con il già nominato *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo di Balboa. Se si guarda alle indicazioni della Regola che vengono categorizzate da Gonsalvo come *admonitiones* o *libertates Regulae* – quindi quelle che non vincolano come i precetti –, bisogna constatare che moltissime sono elencate nella *Brevis Expositio Regulae* come precetti. Alcuni di essi sono temi legati a filo doppio con le tematiche della disputa, alcune volte in maniera esplicitamente polemica. Un caso di quest'ultimo tipo per esempio riguarda la possibilità di *repeciare de saccis* concessa nel II capitolo della Regola. Gonsalvo categorizza questa indicazione come una delle *libertates Regule* mentre la *Brevis Expositio* come *licentia volentibus*, in accordo con Gonsalvo, ma anche come «prohibitio et preceptum ne tales impediatur ab hiis [qui] hor[r]ent in se et in aliis regule impositam vilitatem vel concessam», dunque come un precetto negativo affinché coloro che, avendo l'orrore della rozzezza per se e per gli altri imposta o concessa dalla Regola, non impendiscano di viverla agli altri. Questo tema è legato al tema principale della disputa, il tema cioè dell'*usus pauper*. Come si è avuto già modo di notare, uno dei quesiti fondamentali era se l'essenza del voto di povertà consistesse in un uso moderato o in un uso povero delle cose. Per gli Spirituali la risposta era assolutamente positiva. Ubertino ne discute lungamente nel suo *Super tribus sceleribus* in cui si possono leggere frasi inequivocabili come: «Patet igitur quod qui vovet vivere sine proprio, modo evangelico vel Regule nostre, vovet realiter moderantiam usum rerum»<sup>272</sup> oppure «ergo realiter pauper usus servatur in essentia voti et includitur in eadem»<sup>273</sup>. Nella *Brevis Expositio* si può rilevare una testimonianza altrettanto limpida. Commentando quello che viene catalogato come un precetto del V capitolo secondo cui i frati devono accettare come ricompensa del loro lavoro le cose necessarie al corpo per sé o per i propri fratelli, esclusi monete o denaro, come si conviene a servi di Dio e a «paupertati sanctissime sectatores», gli autori hanno modo di affermare che queste tre parole

«summe exprimunt pauperem usum quem tamen nos dicimus cadere sub voto de necessario sub virtutis medio rationabiliter modificato in respectu ad eminentiam nostri status et summam excellentiam huius ordinis pauperis»<sup>274</sup>.

Insomma, sembrano tutti indizi che chiaramente portano a optare per un'autorialità da parte degli Spirituali. Tra l'altro, l'uso del *nos* come soggetto di *dicimus* aiuta anche a propendere per un'autorialità multipla e non singola proprio in accordo con l'attribuzione ai frati Spirituali.

Il paragone tra le indicazioni della Regola identificate come precetti nella *Brevis Expositio* e come *admonitiones* o *libertates* di Gonsalvo fa emergere un dato fondamentale. La *Exivi* non esplicitava con la stessa precisione degli equipollenti ai precetti, di cui forniva un elenco, l'obbligatorietà delle altre indicazioni della Regola. In particolare, non dava nessun aiuto ad esplicitare quali erano le ammonizioni della Regola e quelle che Gonsalvo chiama *libertates*. A dir la verità lasciava anche qualche spazio di dubbio anche per l'indicazione dei precetti. Insomma, oltre che per gli equipollenti, la *Exivi de paradiso* certamente non aiutava a risolvere la questione del carattere giuridico dell'osservanza delle varie indicazioni della Regola. Certo è che probabilmente anche su questo punto entrambe le parti poterono ritenersi parzialmente soddisfatte. In particolare, gli Spirituali che già nella *Brevis expositio* avevano inserito tutti quelli che verranno identificati come equipollenti tra i precetti andando per la verità anche oltre, potevano affermare che il papa aveva seguito la loro linea. A interessarli era infatti il carattere obbligante, la cui contravvenzione avrebbe implicato in chi l'avesse compiuta un peccato mortale, delle indicazioni della Regola loro individuati. Questa indeterminatezza potrebbe essere uno dei motivi per spiegare una rubrica di un manoscritto tardo, databile tra il 1493 e il 1496 – Friburgo, *Universitätsbibliothek*, cod. 154, f. 57v – che sostiene

<sup>271</sup> *Ivi*, 217a.

<sup>272</sup> UBERTINO DA CASALE, *Super tribus sceleribus*, p. 148.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>274</sup> Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, f. 246v.

che Clemente V avrebbe *confirmato e approvato* la *Brevis Expositio*<sup>275</sup>. Questa approvazione significherebbe che il Commento fosse stato naturalmente accettato dal papato, cosa che in fin dei conti era parzialmente vero, ma non del tutto.

Precisato, dunque, il contesto storico, pare difficile datare più precisamente l'*Expositio* all'interno della disputa avignonese. L'opera non sembra neanche comparire nel *Sol ortus est*, che è una sorta di memoria della disputa in cui vengono elencati tutti i *libelli* prodotti per l'occasione<sup>276</sup>. Se, tuttavia, ci si rivolge allo studio dei richiami testuali si noterà che in molti casi c'è un rapporto diretto con gli scritti di Ubertino. Si possono rilevare, in particolare, una maggioranza di riferimenti alla *Sanctitas vestra*, ma anche almeno un riferimento al *Rotulus iste* e uno al *Super tribus sceleribus*, che potrebbero essere spunto per qualche considerazione interessante.

La seguente tabella mette in evidenza, secondo l'ordine dei capitoli della Regola, i richiami letterali tra questi testi di Ubertino e la *Brevis Expositio*, presentata qui nelle due versioni del manoscritto di Oxford e dell'*editio principes* di Salamanca del 1506. Le parti evidenziate sono quelle in cui si nota una dipendenza testuale che viene sottolineata in rosso solo quando il testo ubertiniano si accorda con uno solo dei due testimoni della *Brevis expositio*.

Regola	Ubertino	<i>Brevis Expositio</i> (Ox, 525)	<i>Brevis Expositio</i> , (Sal. 1506)
Cap. II	<b><i>Super tribus sceleribus:</i></b> Hoc tuum motivum in sui fundamento est falsum, intelligendo sicut tu supponis. <u>Nam votum nostrum principaliter est Regulam fratrum Minorum servare</u> , sicut dicit Regula capitulo 2 <sup>o</sup> : <u><i>Promittentes vitam istam semper et Regulam observare</i></u> . [Unde principalitas voti fertur super totam Regulam et obligatio ex voto huiusmodi ad transgressionem mortalem extenditur, secundum declarationem papalem, ad omnia que in eadem Regula preceptorie vel inhibitorie seu sub verbis equipollentibus sunt expressa...] <sup>277</sup>	<u><i>Promittentes vitam etc.</i></u> Preceptum est scilicet quod tota regule observantia promittatur. <u>Nam illa est <i>primarium</i> et / universale <i>obiectum voti fratrum minorum</i> eo modo quod patet in regula.</u>	<u><i>Promittentes vitam istam etc.</i></u> Preceptum est quod tota observantia regule promittatur, <u>et illa est immediatum et <i>primarium</i> et universale <i>obiectum voti fratrum minorum</i> eo modo quod iacet in regula.</u>
	<b><i>Sanctitas vestra:</i></b> Item non concedit calciamenta, nisi hiis, qui necessitate coguntur, cum dicit in regula: <i>Et qui necessitate coguntur, possunt portare calciamenta</i> . Et nota quod dicit <i>coguntur</i> , quod male servatur. Nec	<i>Et illi qui iam promiserunt etc.</i> Preceptum est <u>per dictos <i>magistros</i>. Enim <i>duas tunicas habere regularis est forme plures vero dispensationis est regule in necessitate curam habentium fratrum</i></u>	<i>Et illi qui iam promiserunt obedientiam etc.</i> Preceptum est sicut dicunt <u>quattuor <i>magistri</i>, quia <i>duas tunicas habere et non plures regularis est forme, plures vero</i></u>

<sup>275</sup> «Incipit brevis expositio regule fratrum minorum primi ordinis confirmata et approbata per dominum Clementem papam quintum» (f. 57v).

<sup>276</sup> *Sol Ortus est*, in EHRLE, *Zur Vorgeschichte*, cit., pp. 7-32.

<sup>277</sup> UBERTINO DA CASALE, *Super tribus sceleribus*, p. 146.

	<p>equitacionem, cum dicit: <i>nec debeant equitare nisi manifesta necessitate vel infirmitate cogantur</i>. Et nota, quod dicit iterum <i>cogantur</i> et <i>manifesta</i>, quod male servatur. <u>Unde predicti magistri</u> exponentes verbum regule dicentis: <i>quod habeant fratres unam tunicam cum capucio et aliam sine capucio, qui voluerint habere</i>, dicunt, quod habere duas tunicas et non plures regularis est forme, habere vero plures dispensacionis est regule auctoritate illorum, quibus commissa est cura fratrum<sup>278</sup></p>		<p><u>dispensationis est regule in necessitate auctoritate illorum quibus commissa est cura fratrum.</u></p>
Cap. III	<p><b>Sanctitas vestra:</b> Secundo, tercio capitulo ubi dicit, <i>quod non debeant equitare, nisi manifesta necessitate vel infirmitate cogantur</i>, <u>ubi nota, quod pro causacionibus</u> nobis incongruis aut pro temporalibus negociis nostro statui non bene consonis <u>nulla nobis</u> necessitas equitandi, sed potius fug[i]endi aut peditandi, cum videatur preceptorie inhibitum, tum quia dicit: <i>non debent</i>, tum quia dicit <i>nisi manifesta necessitate</i><sup>279</sup>.</p>	<p><i>Et non debeant equitare</i> etc. Preceptum est. Tum quia dicit si tum quia equitari <i>nisi manifesta</i> etc. <u>Et nota quod pro causis</u> quas secundum regulam potius [per potius] debeamus vitare quam sequi ut sunt vagi discursus, litigia, causidica et huiusmodi <u>nulla est necessitas equitandi</u> nec calciandi</p>	<p><i>Et non debeant equitare</i>. Preceptum est. Tum quia dicit non debeant, tum quia inferius subditur, <i>nisi</i> etc. <u>Et nota quod pro causis</u> quas secundam regulam potius debemus vitare quam sequi sicut sunt vagi discursus et litigia causidica, <u>nulla est nobis</u> necessitas equitandi. Item quando multi boni fratres ad regimen idonei sunt in ordine, nulla est necessitas tenendi in officio prelationis illos qui nolunt vel non possunt sine equitatione sua officia exercere. Et ad istos admonendos capitulum generale et capitula provincialia item generalis et provinciales ministri ac diffinitores</p>

<sup>278</sup> UBERTINO DA CASALE, *Sanctitas vestras*, p. 56.

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 63.

			huic precepto tenentur.
Cap. IV	<p><b>Rotulus Iste:</b> Item cum pecunia dicatur <u>id, quod accipitur, ut vendatur</u>, multum in hoc offenditur, <u>quia granum in messibus adquiritur et per fratres immediate recipitur, ut vendatur</u> pro tunicis et aliis acquirendis pro libitu fratrum et sepe conservatur usque ad tempus, quo carius possit vendi, et pretium de mandato fratrum recipitur et expenditur sicut libet. Idem est de multis similibus, maxime in <u>funeralibus, ubi arma et equi et panni</u> et habundans <u>cera</u> et alicubi sal et granum et alie res recipiuntur a fratribus, ut vendantur<sup>280</sup>.</p>	<p><i>Denarios vel pecuniam.</i> Nomine enim denarii intelligitur moneta et <u>pecunie</u> ut dicit generale capitulum et etiam ius concordat quilibet <u>res que accipitur ut vendatur</u>. Ideo dicit declaratio Nicolai III scilicet: <i>Nec eo animo ut ea distrabant sive vendant, recipiant.</i> Item <u>equi, arma, panni</u> et similia qui veniunt cum <u>funeralibus</u> similiterque <u>granum quod petitur in messibus et huiusmodi si accipiuntur non ut comedantur sed quod vendantur</u> pecunia sunt qui in regula prohibentur.</p>	<p><i>Denarios vel pecuniam recipiant.</i> Nomine denariorum intelligitur moneta, nomine vero <u>pecunia</u> (sicut dicit generale capitulum et etiam ius concordat) intelligitur quelibet <u>res que accipitur ut vendatur</u>. Et idem decretalis annuit dicens. <i>Nec eo animo ut distrabant sive vendant recipiant,</i> sicut <u>equi arma cera panni</u> qui veniunt cum <u>funeralibus</u>. Item <u>granum quod petitur et accipitur a fratribus in messibus non ut comedatur sed ut vendatur</u>, et omnia similia pecunia sunt, que indifferenter contra regulam recipiuntur.</p>
Cap. V	<p><b>Sanctitas vestra:</b> Quarto, V<sup>o</sup> capitulo ubi dicit, quod pro mercede laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant, preter denarios vel penuniam; <u>et hoc humiliter sicut decet servos dei et paupertatis sanctissime sectatores</u>. Ubi nota, quod etiam pro mercede laboris proprii, <u>non nisi necessaria sola recipienda concedit</u>, et hoc non nisi modo humili et consono sanctissime paupertati [...] <sup>281</sup></p>	<p><i>De mercede vero</i> etc. [aggiunta in alto: Preceptum est] Tantum enim tenemur ad usum pauperem quod merces laboris quam iustissime lucrifacerimus et esset nostra si habere ius proprium omnino <u>non conceditur nisi corporis necessitas et hoc non qualitercumque sed humiliter sicut decet</u> etc. Hec enim tria summe exprimunt pauperem usum quem tamen nos dicimus cadere sub voto de necessario sub virtutis medio rationabiliter modificato in respectu ad eminentiam nostri status et</p>	<p><i>De mercede vero laboris</i> etc. Nota quam tenemur ad usum pauperem, quia de mercede laboris quam iustissime lucrifecerimus et esset nostra omnino si proprium habere possemus, <u>non concedit nisi cor/poris necessaria non superflua. Et illa etiam non qualitercumque concedit sed humiliter sicut decet paupertatis sanctissime sectatores</u>. Que tria verba summe exprimunt pauperem</p>

<sup>280</sup> UBERTINO DA CASALE, *Rotulus iste*, p. 106.

<sup>281</sup> UBERTINO DA CASALE, *Sanctitas vestras*, p. 63.

		summam excellentiam huius ordinis pauperis.	usum quem tamen nos dicimus cadere sub voto de necessario sub virtutis medio rationabiliter modificato in respectu ad eminentiam nostri status.
Cap. VI	<p><b><i>Sanctitas vestra:</i></b>  Item hec paupertas ex Christi institutione et sancte regule expressione est mendica ac per hoc in longum tempus non provisiva, et ideo cellaria et granaria et provisio rerum in longum tempus et redditus perpetui non sunt secundum huius observanciam paupertatis, sicut sancti exponunt habunde de paupertate a Christo apostolis imposita. <u>et frater Bonaventura et frater Johannes de Pechano post eum et predicti IIIIor,</u> qui regulam exponunt, et <u>frater Petrus Johannis</u> et alii magistri nostri plures usque ad habundanciosem transgressionem huius temporis et relaxacionem diffuse probant et clare pertractant et ista, condicionem et alias, quas hoc pro nostre regule paupertate adduco<sup>282</sup>.</p>	Capitulum VI habent VI precepta scilicet <i>Fratres nihil nisi</i> etc. Preceptum est tam in communi quam in speciali ac per consequens ex hoc ius multorum privilegiorum excluditur. <i>Tamquam peregrini</i> etc. Preceptum est <u>iuxta eosdem magistros, Bonaventura et Johanne Pezam</u> nihil haberi fixum ut redditus et huiusmodi.	<i>Fratres nihil sibi approprient</i> etc. Hic precipitur nihil habere iuris nec in speciali nec in communi ac per hoc ius multorum privilegiorum excluditur. <i>Et tamquam peregrini</i> etc. Hic precipitur secundum magistros <u>secundum sanctum Bonaventuram et fratrem Joannem de Pechano</u> nihil habere fixum ut redditus.

Nella tabella è chiara l'importanza del legame con i testi ubertiniani anche se appare ancora difficile individuare quale testo sia la fonte di un altro. Tuttavia, la preponderanza e la precisione maggiore dei riferimenti alla *Sanctitas vestras* potrebbero suggerire, in linea di ipotesi, una datazione molto alta dello scritto intorno al 1310, non molto tempo dopo, dunque, la redazione del libello ubertiniano. Grazie alla sinossi dei testi si possono rilevare, inoltre, le notevoli varianti che occorrono tra i testi di Ubertino e la *Brevis Expositio*. Se si considerano le parti evidenziate in rosso si può notare che le varianti sono ben più rimarchevoli tra la *Sanctitas vestra* e uno solo dei testimoni del Commento alla Regola: quello tramandato dal manoscritto di Oxford. In ben tre casi, infatti, il testo dell'*editio princeps* del 1506 ha qualche parola in più rispetto a quello di Oxford in accordo con la *Sanctitas vestra* che abbiamo sottolineato in rosso: *cera*, in un caso, *nobis* in un altro, la stessa frase nel caso del secondo capitolo della Regola (*Sanctitas vestra*, p. 56). Quello dello *Speculum Minorum*, allora, è forse un testo che è stato emendato rispetto al manoscritto più

<sup>282</sup> Ivi, p. 66.



antico di Oxford basandosi sulla *Sanctitas vestra*? O perché, non presupporre che il testo da cui copia *Speculum Minorum* non sia migliore rispetto a quello tradito nel manoscritto inglese?<sup>283</sup>

Può essere importante sottolineare che nel Commento non compare Olivi che era citato come *auctoritas* nella *Sanctitas vestra*<sup>284</sup>. Si tratta di un caso all'interno di una generale assenza del frate provenzale nel Commento che appare quantomeno curiosa in un testo scritto da un autore vicino alle posizioni degli Spirituali. Un'ipotesi ancora da verificare potrebbe essere quella di un'epurazione del nome di Olivi che potrebbe essere contestualizzabile all'interno di un generale nascondimento della provenienza spirituale del Commento. Potrebbe essere forse compreso in quest'ottica, per esempio, il cambiamento nella denominazione degli autori dell'*Expositio* da «spiritualibus», presente nella rubrica del manoscritto di Oxford, a «patribus», nella rubrica dell'*editio princeps*.

L'*Expositio* ha una finalità particolare, ovvero l'identificazione dei precetti, dei consigli e delle istruzioni della Regola. Si trattava di un compito che nelle *Expositiones* precedenti a partire dall'*Expositio Quatuor Magistrorum* era sempre stato svolto dai frati, in maniera non puntuale ma sufficiente ad affermare che l'identificazione del carattere di obbligatorietà delle indicazioni della Regola costituiva un bisogno assolutamente centrale fin dai primi tentativi di commentare la Regola. La *Brevis Expositio* rappresenta il primo tentativo di conferire autonomia a questa finalità. La struttura del Commento è quella tipica di un'*Expositio*: viene citato ogni lemma della Regola e in seguito viene esplicitato nella parte di commento se quell'indicazione della Regola è un precetto, un consiglio o un'istruzione. Alcune volte la scelta implica una giustificazione da parte degli autori che in alcuni casi, per esempio nel IV capitolo quando si parla dell'*usus pauper*, si sviluppa come un commento vero e proprio, a volte nella forma di brevi *notanda*. Riporto qui l'esempio del commento al capitolo VIII:

«Octavum capitulum continet VI precepta scilicet *Universis fratres* etc. Preceptum est omnibus. Generales ministri et custodes de hoc essent negligentes omnes alii possint eum elligere. *Quo decedente* etc. Preceptum est. Ministris et custodibus quo ad 5 que sequuntur et in capitulu dicto omnibus aliis scilicet quo ad dictum capitulum quo ad eius tempus quo ad generalis ellectionem quo ad eius remotionem et quo ad eius substitutionem. Ex hoc nota quam breviliqua est hec regula et perfecta et quam necessaria sepe tangit sue religioni in modico precepta volens ea deduci et intelligi ex paucis qui ponit. *Post capitulum vero pentecostes* etc. Instructorium est et contessorium (sic.)»<sup>285</sup>.

Il Commento è costruito su alcune *auctoritates*: le Dichiarazioni papali di Gregorio IX e Niccolò III, i Quattro Maestri, citati proprio all'inizio dell'*Expositio*, Bonaventura e il Pecham. Ne risulta un'*Expositio* costruita esclusivamente su *auctoritates* interne all'Ordine. Questo forse potrebbe mettere in discussione l'idea che il Commento potesse far parte della disputa: d'altronde non c'è assolutamente nessun tipo di ragionamento controversistico sul modello di quello delle opere ubertiniane. In più, come accennato, non viene nominato nel *Sol ortus est* né in nessuna altra opera scritta dai rappresentanti della "comunità". Questa generale assenza può essere causata dal fatto che non è stata rinvenuta l'opera che, secondo il *Sol ortus est*, avrebbero scritto i frati della "comunità" proprio sui precetti e consigli della Regola. Si tratterebbe di una «*declaratio ministrorum et magistrorum predictorum, que sint in regula beati Francisci preceptorum, inhibitorum et equipollentia istis*» che comincia con: *Ut fratres melius* e finirebbe con *responsionum ordinis*<sup>286</sup>. Questo testo potrebbe essere proprio il corrispettivo, scritto dalla "comunità" della *Brevis Expositio*. Il termine *declaratio* infatti suggerisce che il testo potesse essere impostato secondo i moduli di un'*Expositio* alla Regola. Essa potrebbe essere la risposta dei frati della "comunità" alla *Brevis Expositio*: non si spiegherebbe altrimenti perché quest'ultima non solo non la riprenda polemicamente ma neanche

<sup>283</sup> Sono quesiti che solo in sede di edizione critica si potrebbero sciogliere.

<sup>284</sup> Il riferimento a Olivi è scritto nell'ultima casella della tabella in verde.

<sup>285</sup> Oxford, *Bodleian Library*, ms. 525, f. 247r.

<sup>286</sup> *Sol ortus est*, cit., p. 23. I *predicti magistri* a cui fa riferimento il *Sol ortus est* sono nominati poco prima quando si introduce la «*responsio bone memorie fratris Gualvini tunc generalis ministri et domini fratris V[italis] nunc per dei gratiam tituli sancti Matini in Montibus presbiteri cardinalis et tunc ministri Aquitanie, fratris Alexandri de Alexandria, qui postea fuit generalis minister, fratris Egidii ministri Francie, fratris Martini de Anglia sacre theologie magistrorum*» (*Ivi*, p. 19).

la citi. Non è comunque da escludere che questo tipo di dichiarazioni della Regola potessero essere anche dei testi che circolarono tra le due fazioni di frati e che non fossero esaminati dalla Commissione istituita da Clemente.

### XIII. L'EXPOSITIO REGULAE DI ANGELO CLARENO: L'INTERPRETAZIONE SPIRITUALE DELLA REGOLA AI MARGINI DELL'ORDINE

Angelo Clareno aveva assistito al Concilio di Vienne ed era stato ospite del cardinale Giacomo Colonna. Angelo partecipò al Concilio in quanto rappresentante dei Poveri Eremiti che erano esonerati dall'obbedienza del ministro generale. In quell'occasione papa Celestino fu favorevole ad accettare lo status giuridico dei *Pauperes*. La situazione mutò con l'elezione di Giovanni XXII il 25 settembre del 1316. Ne è testimonianza il fatto che le disposizioni a favore dei *Pauperes* prese dal concilio di Vienne non comparvero nelle costituzioni conciliari pubblicate dal nuovo papa solo nel 1317<sup>287</sup>. Nel 1317 Angelo Clareno, Ubertino da Casale e Goffredo da Cornone furono convocati da Giovanni XXII in seguito ad una denuncia da parte di alcuni frati Minori. Angelo non poté sottrarsi alle accuse che riguardavano da un lato la mancata osservanza della lettera *Firma cautela* emanata da Bonifacio VIII nel 1296 in cui si regolava la condotta dei movimenti penitenziali sotto gli ordinari diocesani fra cui venivano annoverati evidentemente anche i *Pauperes eremiti* e dall'altro di non aver riconosciuto la legittimità dell'elezione di Bonifacio VIII. Angelo fu scomunicato e condannato a soggiornare presso il vescovo di Albano, Arnaud d'Auch, dove scrisse la cosiddetta *Epistola excusatoria*. Grazie a questa e dopo che Angelo tentò di risanare i rapporti col ministro generale dei Minori, Michele da Cesena, il papa lo accolse per una seconda udienza. Giovanni in quell'occasione accostentì che i *Pauperes Eremiti* rispondessero giuridicamente all'abate dei Celestini. La vittoria fu però di breve durata e la situazione di lì a poco precipitò. In seguito alle disposizioni della *Sancta romana* emanata il 30 dicembre del 1317 i Poveri eremiti furono esclusi dal novero degli Ordini religiosi riconosciuti dalla Chiesa e tutti i «*Fratricelli seu fratres de paupere vita aut Bizocchi sive Beghini*» furono condannati. Nel marzo dell'anno dopo quattro Spirituali, non appartenenti al gruppo di Angelo, vennero bruciati sul rogo a Marsiglia. In agosto moriva anche Giacomo Colonna che proteggeva in Curia Clareno che fu costretto a rifugiarsi a Subiaco. Nello stesso 1318 la tomba dell'Olivi, diventata meta di pellegrinaggio e di culto per i fraticelli, venne distrutta, le sue ossa disperse. In questo clima, nella solitudine del Sacro Speco, Angelo, ormai ottuagenario, celestiniano leader dello sparuto gruppo di spirituali rigoristi, scrisse le sue opere maggiori, l'*Expositio Regulae* nel 1321-2 e pochi infuocati anni dopo (nel 1326 circa) il *Liber chronicarum*<sup>288</sup>.

Per il suo volume e l'ampiezza delle riflessioni l'*Expositio* di Clareno è in assoluto il più lungo e articolato Commento alla Regola scritto fino a quel momento. Nella sua opera il frate spirituale delinea un nuovo modo di commentare la Regola. Nel Prologo Clareno afferma che gli è stato chiesto di esplicitare quale fu la «*puram, simplicem et finalem intentionem quam seraphicus vir Franciscus in regula sibi a Christo divinitus inspirata*»<sup>289</sup>. Per rispondere a questa richiesta Angelo non scriverà «*arroganter novitatem*», ma «*regule totius seriem operibus, verbis, consultis, exhortationibus et mandatis sanctissimi patris*

---

<sup>287</sup> SANCRICCA, I «*fratres*» di Angelo Clareno, cit., pp. 26-27.

<sup>288</sup> Sul Commento di Clareno si vedano J. GRIBOMONT, *L'Expositio d'Ange Clareno sur la Règle des Frères Mineurs et la tradition monastique primitive*, in *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400*, a cura di G. CARDAROPOLI e M. CONTI, Roma, Antonianum, 1981, pp. 371-398; F. ACCROCCA, *Angelo Clareno gioachimita? Studio sull'Expositio Regulae Fratrum Minorum. Contributo alla storia dei rapporti tra francescanesimo e gioachimismo nei secoli XIII-XIV*, in *Analecta TOR* 21 (1989), pp. 43-67 e G. POTESTÀ, *Angelo Clareno dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, cit., in particolare pp. 154-167. Il *Liber Chronicarum* ha due edizioni critiche apparse nello stesso anno. La prima: ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum di Frate Angelo Clareno*, a cura di G. BOCCALI con introduzione di F. ACCROCCA e traduzione italiana a fronte di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Edizioni Porziuncola, 1999 e ANGELO CLARENO, *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. critica a cura di O. ROSSINI, introduzione e commento di H. HELBLING, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1999. Sulla datazione del *Liber* si veda ACCROCCA, *Introduzione*, in ANGELO CLARENO, *Liber chronicarum*, pp. 22-25. Per una panoramica dell'opera letteraria di Angelo Clareno si veda POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, cit., pp. 15-25.

<sup>289</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*, Proemio, 1.

Francisci declaratam»<sup>290</sup>. La novità non sta nel disvelamento dell'*intentio sancti Francisci*, che si è visto far parte della prassi interpretativa comune a tutta la tradizione di commento alla Regola fin qui ripercorsa, ma nell'uso esclusivo del *Testamentum*, delle Ammonizioni, delle Lettere, dei *Verba* di Francesco e della *Regula non bullata* per disvelarla e nella conseguente relativizzazione delle altre principali *auctoritates* che la tradizione precedente usava: le Dichiarazioni papali sulla Regola<sup>291</sup>. Clarenò sembra, dunque, tornare all'origine del testo normativo, a Francesco che ne è l'autore, ai suoi scritti e ai suoi *verba*, utilizzando la tradizione precedente di riflessione intellettuale sulla Regola solo nella misura in cui aderisce ad essi e conservando esplicitamente solo l'interpretazione del suo maestro, Pietro di Giovanni Olivi.

Nell'*expositio* del capitolo X Angelo, commentando il passo del *Testamentum* in cui si proibiscono le glosse alla Regola, afferma che Francesco «non intelligit quod rationes et exempla et auctoritates sanctorum, spiritualem et verum regule et testamenti sensum declarantes, non debeant induci et scribi ac fieri; sed quod distortuentes ad sensum contrarium et imperfectionem vel relaxationem inducentes nullatenus fiant, a spiritu Christi motus firmiter vetab»<sup>292</sup>. Ciò che mi sembra si possa rilevare è che l'operazione di commentare la Regola ormai non crei più alcun problema, è un fatto normale. I dibattiti degli Spirituali non si basavano più sul fatto di commentare la Regola o no, ma sul *come* commentarla. Si tratta, direi, della prova che il commento alla Regola era già diventata una prassi accettata nell'Ordine. Clarenò comunque si tiene molto cauto: non vuole «scrivere con arroganza qualche cosa di nuovo in proposito»<sup>293</sup>, quanto illuminare la *vera intentio* che Francesco ebbe quando «a Christo accepisse regulam». Per farlo accanto alle parole e agli scritti di Francesco inserirà «elementi tratti dalle Regole, dalle Istituzioni, dalla vita e dalla dottrina di santi che vissero apostolicamente» affinché sia compreso che Francesco «ricevette la Regola e la sua interpretazione direttamente da Cristo e che pienamente e perfettamente concorda, per il comportamento e gli esempi, alla vita di Cristo e della sua Madre, degli apostoli e di tutti i santi perfetti, che lo hanno preceduto»<sup>294</sup>. Si delinea, insomma, una vera e propria prassi di commento accettata anche dalle frange più rigoriste. Il bersaglio polemico non sono le glosse alla Regola in sé – ormai accettate quando si limitano a disvelare il senso letterale del testo – quanto quelle glosse che – rifiutando l'interpretazione fornita dallo stesso Francesco – avrebbero rilassato – come alcuni privilegi papali – il senso della Regola portando ad un'inosservanza del testo.

In siffatta struttura ogni pericope dei capitoli della Regola è costruita come un Commento sotto forma di *sententia*. Una *sententia* tutta incentrata sul disvelamento dell'*intentio* di Francesco attraverso racconti agiografici, molto spesso tratti dal *corpus* leonino, e dai suoi scritti, in particolare la Regola non bollata e il *Testamentum*, e supportata dagli scritti dei Padri della Chiesa, soprattutto orientale, tradotti da Angelo stesso dal greco. Questa prassi di commento è in sé originale soprattutto se si considera la presenza dei testi agiografici che Angelo per la prima volta usa per commentare i passi della Regola. Accanto a questi gli scritti: la Regola non bollata che viene usata come integrazione ermeneutica ed esplicitazione della Regola bollata e il *Testamentum*.

Da una lettura dell'*Expositio* sembra di poter enucleare un'immagine di Francesco come *alter Christus*. La stessa Regola è stata a lui rivelata da Cristo. Francesco è dunque un santo il cui esempio e la cui Regola vengono proposti alla cristianità intera: la Regola è il punto di arrivo, infatti, di tutta la tradizione precedente dei padri, è l'osservanza del Vangelo stesso ed è anche la chiave per vivere la missione escatologica che da Francesco si trasmette agli eletti. Come vedremo nella terza parte della tesi dedicata ai contenuti *i mundi corde* a cui è indirizzata la missione escatologica consiste nel convertire fedeli e infedeli durante la sesta età del mondo non sono più i frati Minori, ma coloro che osservano la Regola secondo quell'*intentio Francisci* che Angelo ha il compito di esplicitare nella sua *Expositio*. Questa teorizzazione di Angelo deve essere naturalmente contestualizzata all'interno delle tribolazioni che i suoi seguaci, eredi dei veri osservanti della Regola, stanno patendo. In effetti ad una lettura complessiva del commento si

<sup>290</sup> *Ibidem*, Proemio, 4.

<sup>291</sup> Cfr. F. ACCROCCA, *Introduzione*, in ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, pp. 57-68 che propende per un netto rifiuto da parte di Clarenò delle dichiarazioni papali.

<sup>292</sup> ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, X, 82-83.

<sup>293</sup> *Ibidem*. Qui Clarenò ha in mente sicuramente il divieto del *Testamentum* di porre «glosas in Regula».

<sup>294</sup> «[...] a Christo accepisse regulam et intelligentiam eius, que plene et summe concordat moribus et exemplis Christi vite et Matris eius et apostolorum et sanctorum omnium perfectorum» (*Ibidem*, Proemio, 7).

percepisce costantemente la tensione tra Clarenò, che, capo di un gruppo di perseguitati, disvela la vera e unica interpretazione di ogni pericope della Regola, e la Comunità dei frati, accusata di averne tradito l'osservanza e di opprimere gli unici veri eredi del santo d'Assisi.

Bisogna fare attenzione a non ritenere che questa critica all'Ordine coinvolga anche il papato. Angelo fa proprio l'insegnamento di Olivi che istituiva una gerarchia di *auctoritates* a commento della Regola: l'*intentio* di Francesco innanzitutto e in seguito le altre dichiarazioni papali. Olivi, come abbiamo visto precedentemente, reputava quelle di Gregorio IX e Niccolò III assolutamente in linea con la sua *intentio*. Mai Olivi le aveva messe in dubbio, anzi, nella lettera a Corrado da Offida le aveva strenuamente difese. Ubertino, invece, aveva avuto un atteggiamento molto più oscillante ma in occasione della disputa avignonese aveva chiaramente accettato le dichiarazioni papali. Clarenò condivide le posizioni di Olivi e del "secondo Ubertino". Il divieto di Francesco di non mettere glosse nella Regola riguarda, infatti, quelle «distorquentes ad sensum contrarium et imperfectionem vel impuritates et relaxationes inducentes»<sup>295</sup>. Certo, nella visione generale le dichiarazioni rispetto alla Regola «sono pie accondiscendenze fatte per i deboli da medici pietosi; dispense utili e necessarie alla salute delle anime che non riescono o non vogliono obbligarsi all'ardua, difficile e perfetta osservanza della Regola»<sup>296</sup>, ma l'osservanza letterale della Regola, rispetto per esempio alla concessione della *Quo elongati* per cui un solo custode di ogni provincia – e non tutti – vada al capitolo generale, diventa un qualcosa di più meritorio, di maggior gradito a Dio, (8, 51), non è in sé inaccettabile o causa di dannazione<sup>297</sup>. Per questo Clarenò può parlare molto positivamente della *Exivi de paradiso* nel suo *Liber Chronicarum*. Il principio, insomma, è sempre l'adesione al pensiero del fondatore: in confronto alle altre lettere, infatti, l'*Exivi* «è come un'aquila che vola, avvicinandosi assai meglio al pensiero del fondatore»<sup>298</sup>. Sembra riproporsi, dunque, un'intuizione già di Ugo di Digne: il principio che spinge Olivi, l'Ubertino della disputa avignonese e Angelo Clarenò non è quello di abbandonare le dichiarazioni e i privilegi papali – come il suo non era quello di abbandonare la *Ordinem vestrum* – ma di accettarle nella misura in cui sono conformi alla *intentio* di Francesco e alla lettera della Regola.

A ben vedere questo discorso è lo specchio di concezioni ben più ampie rispetto a quello dell'interpretazione della Regola. Sono coinvolte, forse, le rispettive concezioni ecclesiologiche fondate sul rapporto tra carisma ed istituzione. Se in Bonaventura l'istituzione completa e arricchisce il carisma dell'istituzione, come abbiamo visto riguardo al passo dell'*Epistola ad magistrum innominatum*, secondo la concezione rigorista degli Spirituali tale rapporto non è così pacifico: l'istituzione è sì indispensabile, ma rischia sempre di soffocare il carisma che deve essere accolto con meno mediazioni possibili conservandolo nella sua purezza. Per questo la gerarchia delle *auctoritates* e il rapporto tra *intentio* di Francesco e interventi papali è importante anche in prospettiva ben più ampia rispetto all'osservanza della Regola<sup>299</sup>.

---

<sup>295</sup> ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, 10,83.

<sup>296</sup> ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, 1, 454-455

<sup>297</sup> La stessa considerazione si può trovare in Olivi che è ancora più esplicito a proposito dello stesso argomento: P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 79.

<sup>298</sup> ANGELO CLARENÒ, *Liber chronicarum*, VI, 258.

<sup>299</sup> Il meccanismo è simile a quello individuato da Miccoli in Pier Damiani riguardo al posto che hanno le origini apostoliche all'interno dei suoi scritti in rapporto alle altre *auctoritates*: «Perciò i numerosi altri accenni dei suoi scritti all'esempio degli apostoli, lo sforzo di approfondimento costante della loro esperienza, si chiariscono come qualcosa di sostanzialmente diverso da una meccanica e consueta applicazione di un dato numero di *auctoritates* al proprio scema di ragionamento, per cui si partirebbe dal periodo apostolico per arrivare, attraverso i padri, alle decretali dei pontefici: perché è piuttosto il periodo apostolico, come esperienza totalmente comunitaria, a dare norma ed esattezza alle elaborazioni posteriori, che si giustificano in quanto ripetono, in qualche modo, quel lontano passato. Così Pier Damiani si può opporre a consuetudini invalse posteriormente» (G. MICCOLI, *Ecclesiae primitivae forma*, in *Chiesa gregoriana*, Firenze, 1966, p. 474, corsivo mio)

#### XIV. GIOVANNI XXII, LA RIFORMA DI BENEDETTO XII E L'EXPOSITIO REGULAE DEL MS. SANKT FLORIAN, STIFTSBIBLIOTHEK, XI 148: NUOVE DINAMICHE DI RAPPORTARSI ALLA REGOLA MINORITICA E ALLA SUA INTERPRETAZIONE

Si è già accennato, parlando di Angelo Clareno, dei primi anni del lungo pontificato di Giovanni XXII. Essi si configurarono all'insegna della repressione fisica e teologica delle tendenze spirituali. Giovanni intuì, infatti, che per risolvere la questione sarebbe stato necessario risolvere una volta per tutte la questione centrale del conflitto sulla povertà francescana. Proviamo a ricostruire gli eventi a grandi linee. Con la *Quia nonnunquam* nel 1322 veniva riaperto – permettendo che la *Exiit qui seminat*, nonostante l'esplicito divieto formulato nella stessa lettera da Niccolò III, fosse commentata dai teologi – il dibattito sulla povertà di Cristo e degli apostoli<sup>300</sup>. Di nuovo l'iniziativa papale prevede una fase di consultazione che precedesse un intervento risolutore. Il papa richiese formalmente il *consilium* dei cardinali circa la questione «utrum asserere Christum et Apostolos non habuisse aliquid in proprio nec in communi sit hereticum». Sedici risposte del ventisei cardinali che componevano il collegio cardinalizio sono conservate nel manoscritto Roma, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. Lat. 3740 che contiene annotazioni autografe del pontefice. Risposero dunque in pratica gran parte dei maggior intellettuali del tempo<sup>301</sup>. La consultazione si estese anche fuori dal collegio cardinalizio. Risposero anche il procuratore dell'Ordine minoritico Bonagrazia da Bergamo, il vescovo minorita di Lucca, Enrico del Carretto e anche Ubertino da Casale<sup>302</sup>. Furono consultati anche vescovi, abati e dottori in teologia e diritto. Arrivò, inoltre, anche una risposta ufficiale da parte dell'Università di Parigi. Si pronunciarono anche i frati Minori naturalmente a favore della povertà di Cristo e degli Apostoli e in difesa della povertà minoritica quale emergeva dalla *Exiit qui seminat*, riuniti in capitolo generale a Perugia attraverso due lettere encicliche. La lettera era firmata dai maestri e dai bacellieri presenti al capitolo, da Michele da Cesena, ministro generale e dai ministri provinciali presenti<sup>303</sup>. La questione della povertà francescana aveva nuovamente fatto da grimaldello allo scoppio di una questione importante di dottrina cristiana che nell'ottica del papa si sarebbe dovuta risolvere attraverso la consultazione degli intellettuali più importanti del tempo. Le lettere del capitolo generale non sortirono alcun affetto e Giovanni XXII decise di intervenire in merito alla povertà minoritica emanando l'8 dicembre 1322 la prima versione dell'*Ad conditorem canonum*. Il procuratore dell'Ordine

---

<sup>300</sup> L'edizione critica si trova in *Extraneantes Iohannis XXII*, ed. a cura di J. TARRANT in *Monumenta iuris canonici*, Series B: *Corpus collectionum*, 6), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1983, n. 14, 217-221. Cfr. BF V, pp. 224b-225b. Sulla lettera si veda 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 *AFH* 77 (1984) 406-420 e A. TABARRONI, *Paupertas Christi et Apostolorum*, cit., pp. 20-21.

<sup>301</sup> L. DUVAL-ARNOULD, *Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des Apôtres (Ms. Vat. Lat. 3740)*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, III, Roma, 1989, (Studi e testi, 333), pp. 121-201 e anche in K.E. SPIERS, *Four medieval manuscripts on evangelical Poverty, «Vaticanus Latinus» 3740 and its Copies*, in *Collectanea Franciscana* 59 (1989) 323-349.

<sup>302</sup> Bonagrazia rispose con un trattato edito in L. OLIGER, *Fr. Bonagrazia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate*, in *AFH* 22 (1929), pp. 292-335, 487-511. Enrico del Carretto scrisse il *Tractatus de statu dispensativo Christi* tra il 1322 e il 1323 (anno della sua morte). L'edizione critica è stata annunciata in A. EMILI, R. MARTORELLI VICO, R. LAMBERTINI, *Un progetto di edizione del Tractatus de statu dispensativo Christi di Enrico del Carretto*, in *Picenum Seraphicum* 22-23 (2003-2004), pp. 347-352. La risposta di Ubertino è in realtà un parere orale, noto come *Responsio ad quaestionem de paupertate Christi et Apostolorum iussu Ioannis XXII*, scritto nel marzo 1322. Questa è inserita anche nel trattato michelista *Veritatem sapientis* (F. SEDDA, *Veritatem sapientis animus non recusat. Testo fraticellesco sulla povertà contro Giovanni 22. Studio ed edizione critica*, Roma, Antonianum, 2008, pp. 129-131) e si conservano diverse edizioni del testo, seppure alquanto datate, ad esempio, sotto il nome di *Tractatus fr. Andreae Richi de Florentia O.F.M. contra Fraticellos* in L. OLIGER, *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia*, in *AFH* 3 (1910), pp. 274-275; NICHOLAS GLASSBERGER, *Chronica*, in *Analecta Franciscana*, II, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887, pp. 150-151; L. WADDING, *Annales Minorum*, VI, Quaracchi, 1931<sup>3</sup>, pp. 409-410; BF V, 233-234. A Ubertino si deve pure il *Tractatus Ubertini de altissima paupertate Christi et virorum Apostolicorum*, di cui Gian Luca Potestà ha curato un'edizione critica: G. L. POTESTÀ, *Ubertini de Casali Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum. Edizione critica*, in *Oliviana [online]* 4 (2012), messo online il 14 marzo 2013, consultato il 1 febbraio 2017: URL: <http://oliviana.revues.org/478>. Per la ricostruzione di queste fasi si veda F. SEDDA, *Ad conditorem canonum: L'autocoscienza negata. Parte II. Contesto e interpretazione*, in *Frate Francesco* 84 (Nov. 2018), pp. 183-200, nello spec. pp. 183-188 e A. TABARRONI, *Paupertas Christi et apostolorum*, cit., pp. 21-23.

<sup>303</sup> Si tratta del cosiddetto “Manifesto francescano di Perugia” (MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., p. 267).

Bonagrazia da Bergamo produsse a quel punto un libello di protesta che gli costò l'imprigionamento. Papa Giovanni comunque dimostrò di non ignorare l'intervento di Bonagrazia e fece rivedere la lettera che venne fatta correggere in alcuni punti<sup>304</sup>. Con la *Ad Conditorem canonum* si dichiarava, contro la *Exiit qui seminat*, che la nozione di *simplex usus facti* non aveva nessun valore giuridico poiché l'uso delle cose che si consumano con esso avrebbe implicato un diritto di proprietà: l'uso non poteva essere separato dal dominio. Inoltre, si affermava che la Chiesa non sarebbe stata più proprietaria dei beni in uso da parte dell'Ordine «exceptis ecclesiis, oratoriis, officinis et habitacionibus ac vasis, libris et vestimentis divinis officiis dedicatis vel dedicandis»<sup>305</sup>. L'affermazione che Cristo e gli apostoli non possedettero niente né in proprio né in comune sarà definitivamente giudicata eretica solo al termine della consultazione con la *Cum inter nonnullos* del 1323. Si noti che con le due lettere Giovanni distruggeva la povertà minoritica dalle fondamenta. Dal punto di vista giuridico dichiarava errata la nozione di semplice uso di fatto, eliminava il presupposto per viverlo rifiutando che la Chiesa fosse proprietaria dei beni in uso ai frati esclusi le chiese, gli oratori, le officine, le abitazioni e i vasi, i libri e gli abiti usati per i divini uffici, e dal punto di vista teologico negava la possibilità che i frati si potessero rifare all'esempio di Cristo e degli apostoli. Come per la *Exiit* il risultato della consultazione partita a causa dei problemi posti dalla povertà minoritica fu che il papa si pronunciasse in tema di dottrina con un provvedimento valido per l'intera cristianità.

Per capire gli sviluppi successivi si deve considerare in breve la congiuntura politica che vide Giovanni in lotta contro Ludovico il Bavaro che non vide riconoscersi dal papa il diritto al trono imperiale. Nel 1322 Giovanni, dopo avergli ingiunto senza risultato di lasciare il titolo d'imperatore, dichiarò Ludovico eretico. L'imperatore rispose con la stessa condanna invocando nell'appello di Sachsenhausen un concilio generale contro di lui impugnando anche le due lettere papali *Ad conditorem canonum* e *Cum inter nonnullos* per dimostrarne l'eresia. A difesa dei suoi pronunciamenti il papa emanò la *Quia quorundam mentes*. Per l'Ordine dei Minori la situazione peggiorò definitivamente, tuttavia, solo nel 1328 dopo anni di incertezza. Michele da Cesena, nella notte tra il 26 e il 27 maggio di quell'anno, raggiunse l'imperatore in Italia creando una scissione all'interno dell'Ordine stesso. Con lui fuggirono personaggi di tutto rilievo come Bonagrazia da Bergamo, Guglielmo d'Ockham, Francesco d'Appignano. Michele da Cesena fu scomunicato da Giovanni due giorni dopo e depresso dal suo incarico di ministro generale. Il papa a questo punto inviò lettere per chiedere che i fuggiaschi fossero arrestati e portati ad Avignone, ma i tre furono protetti da Ludovico. A Giovanni non rimaneva che nominare un nuovo ministro generale – Guiral Ot, eletto nel capitolo di Pisa del 1329 - e colpire con un anatema Michele da Cesena.

Sono questi anni di grandi riflessioni in particolare sul potere del papa. Basti solo considerare le opere di Ockham o di Francesco d'Appignano che furono scritte in questo contesto<sup>306</sup>. Un altro noto intellettuale che si trovò a scrivere in questi anni e in questo contesto fu Alvaro Pelagio<sup>307</sup>. Aveva studiato diritto canonico a Bologna per poi passare alla corte di Benedetto XI dove esercitò i ruoli di *litterarum auditor et cappellanus*. Nel 1304 entrò nell'Ordine dei frati Minori condividendo le istanze degli Spirituali allontanandosi poi dalle scelte dei suoi confratelli e schierandosi con Giovanni XXII in occasione dello scontro con Ludovico il Bavaro. Forse già nel 1329 venne eletto penitenziere papale e nel 1332 vescovo di Corone, in Grecia, più precisamente in Morea. Dal 1330 al 1332 scrisse la sua opera maggiore il *De statu et planctu Ecclesiae*. Si tratta di un'opera in due libri in cui tratta nel primo della struttura della Chiesa e dell'autorità del pontefice e nel secondo della corruzione dell'intera *societas christiana*. In questo secondo libro viene affrontato anche il problema della povertà francescana attraverso tutta una serie di *questiones*

---

<sup>304</sup> F. SEDDA, *Ad conditorem canonum: L'autocoscienza negata*. Parte I. I testi, in *Frate Francesco* 83 (Nov. 2017), pp. 481-503 presenta il raffronto delle parti divergenti delle due versioni.

<sup>305</sup> Prima redazione: *BFV*, 235-237, n. 486; ma anche NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, 83-88. Seconda redazione: *Extravagantes Iohannis XXII*, cit., 14, 3 228-254) e in NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, cit., pp. 118-128.

<sup>306</sup> Su Ockham ho trovato un'utile introduzione in GUGLIELMO DI OCKAM, *Dialogo sul papa eretico*, ed. a cura di A. SALERNO, Milano, Bompiani, 2015 in particolare i saggi introduttivi e la *Cronologia della vita e delle opere*. Su Francesco d'Appignano si vedano i convegni organizzati dal "Centro Studi Francesco d'Appignano" ormai scaricabili in rete al sito: <http://francesco-dappignano.com/convegni/>.

<sup>307</sup> Il miglior studio d'insieme è l'ormai non troppo recente M. DAMIATA, *Alvaro Pelagio teocratico scontento*, in *Studi Francescani* 81 (1984), pp. 337-685. Si veda anche J. MIETHKE, *Alvaro Pelagio e la Chiesa*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1987), Perugia, Università degli studi di Perugia, 1989, pp. 255-293.

concernenti il dibattito intorno al conflitto tra le gerarchie dell'Ordine e Giovanni nel tentativo di trovare una conciliazione teorica tra le lettere giovanee e quelle precedenti, in particolare la *Exiit*. Proprio queste *questiones* saranno lette attentamente dai frati nei decenni successivi e saranno citate continuamente, in particolare da alcune importanti *Expositiones* osservanti.

È nell'ambiente di coloro che si riunirono intorno ai tre frati alla corte di Ludovico, chiamati successivamente *fraticelli de opinione*, che bisogna collocare un Commento alla Regola anonimo conservato nel manoscritto Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148. Fu scritto dopo la morte di Michele da Cesena, avvenuta nel 1342 e il 1348 in cui terminò il generalato di Fortanerio Vassalli<sup>308</sup>. Dell'autore sappiamo che era originario di Perugia e che studiò al Sacro Convento di Assisi, come ci testimonia egli stesso<sup>309</sup>. Kajetan Esser, che gli dedica un intero articolo, rileva, inoltre, che il manoscritto proviene da un ambiente di lingua tedesca: alcuni caratteri tipografici rivelano, infatti, una pronuncia tedesca del latino<sup>310</sup>. Dal catalogo dei ministri generali contenuto nel manoscritto, della stessa mano dell'anonimo autore, risulta inoltre che fosse un simpatizzante del partito di Michele da Cesena di cui racconta la fuga in Germania per difendere la povertà di Cristo e degli Apostoli. Michele e i suoi seguaci sono descritti come *zelatores evangelice paupertatis*. Si tratta di un commento non originale tanto nel suo contenuto ma nella sua struttura: a ogni pericope della Regola segue la spiegazione tratta dal Commento alla Regola di Pietro di Giovanni Olivi, mai citato in modo esplicito, e dopo ancora delle pericopi che si ritrovano nella *Compilatio avenionensis*, una compilazione di brani delle vite di Francesco d'Assisi tratti in particolare dalle agiografie "spirituali" come gli *Actus beati Francisci*, lo *Speculum perfectionis*, la *Compilatio Assisiensis* a cui vengono aggiunte anche passi tratti dalla *Legenda Maior* di Bonaventura da Bagnoregio e altri testi ancora non identificati<sup>311</sup>.

Riguardo all'autorialità dell'*Expositio* Esser ritiene che nell'uso della *Legenda maior* di Bonaventura e nelle parole che a lui dedica nel Prologo si possa ritenere che l'autore non appartenga agli ex Spirituali. In realtà è difficile pronunciarsi sulla base di questo solo argomento. Il mondo che esce dallo spiritualismo francescano a metà del '300, infatti, è un insieme fluido di frati rigoristi di cui è difficile cogliere i caratteri specifici che contraddistinguono ciascun gruppo. Vista la simpatia con cui l'autore racconta le vicende del generalato di Michele da Cesena è possibile che il nostro frate appartenga al gruppo di michelisti fuggiti dall'Italia. Ma è anche possibile che qualcuno di questi frati abbia portato con sé il Commento, magari dall'Italia centrale in cui l'anonimo autore opera e in cui avrebbe potuto conoscere sia l'*Expositio* di Olivi sia la compilazione di opere agiografiche. Di fronte a queste ipotesi un dato certo è che l'autore in nessun luogo del Commento cita Olivi e questo potrebbe presupporre il fatto che o non sapeva che quel testo fosse del frate Provenzale o che era meglio tenere l'autorialità celata. Forse questo elemento potrebbe giocare a sfavore dell'identificazione del frate con un fraticello di quelli del gruppo di Sora che nei loro manoscritti – per esempio il Pesaro, *Biblioteca comunale*, 1444 – dimostrarono di non avere problemi a identificare le opere tradite come scritte da Olivi<sup>312</sup>.

Un altro dato certo è che lo *scriptor* dell'*Expositio* di Sankt Florian copiò da un altro testo è fuor di dubbio: Esser rileva che in margine alla colonna di destra del f. 80b il copista metta una nota con scritto *vacat* barrando il testo corrispondente e che vengono aggiunti dei fogli – il 48 e l'80. A questo punto non si possono che fare delle ipotesi. Esser propone che il testo sia stato scritto sotto dettatura poi rivisto da un correttore. Questo potrebbe avallare l'ipotesi che il testo potesse essere stato scritto da un frate della penisola italiana, letto da un frate tedesco e trascritto con una grafia corrispondente a quella pronuncia. A questo punto si potrebbe pensare che lo *scriptor* fosse anche l'*autor* dell'*Expositio* oppure no. Nel primo caso potrebbe essere un frate che come accennato in precedenza, seguì Michele da Cesena in Germania, nel secondo caso un altro frate che portò l'opera con sé. In ogni modo lo si intenda il Commento di Sankt Florian rappresenta l'esempio forse più sorprendente di un legame forte tra Commenti alla Regola e agiografia che si è già avuto modo di notare trattando di Angelo Clareno. Quello su cui è importante

---

<sup>308</sup> K. ESSER, *Eine "Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum" aus dem 14. Jahrhundert*, in *Franziskanische Studien* 37 (1955), p. 19.

<sup>309</sup> Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148, f. 148vb.

<sup>310</sup> ESSER, *Eine "Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum"*, cit., p. 46.

<sup>311</sup> E. MENESTÒ, *La «Compilatio Avenionensis»: una raccolta di testi francescani della prima metà del XIV secolo*, in *Studi medievali* XLIV (2003), pp. 1423-1541.

<sup>312</sup> Il manoscritto è descritto in S. PIRON, *La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro*, in *Oliviana* 5 (2016).



riflettere è la funzione normativa dell'agiografia in rapporto alle altre fonti normative, Commenti alla Regola compresi. Nell'*Expositio* di Sankt Florian le pericopi agiografiche sembrano avere, per così dire, una funzione doppia: spiegano non solamente il testo della Regola ma anche il Commento ad essa di Olivi. Ne risulta che l'esempio di Francesco diventava il punto di riferimento principale per comprendere la Regola.

Con il Commento di Sankt Florian si è compiuto un salto di quasi vent'anni rispetto allo scoppio dello scisma di Michele da Cesena. È il momento di fare un piccolo passo indietro. In seguito alla scomunica di Michele nel 1329 fu nominato vicario Bertrando de la Tour. In quello stesso anno nel capitolo generale di Parigi venne eletto il nuovo ministro generale: Geraldo Oddone. Il suo generalato si delinea come «un momento di difficile lettura», per riprendere una definizione di Maria Teresa Dolso, caratterizzato da una grande confusione nella riflessione normativa dell'Ordine<sup>313</sup>. Nel 1331 furono emanate le *Constitutiones* di Perpignan<sup>314</sup>. Si tratta di un testo completamente differente rispetto a tutte le *Constitutiones* precedenti. La grande novità consisteva nell'ordinarle sul testo della Regola. Per ogni passo citato seguivano, inoltre, dei riferimenti al *Testamentum* di Francesco e a dei passi tratti dalle sue agiografie, alcuni *excerpta* presi dalle Dichiarazioni papali sulla Regola e da altri interventi pontifici, *constitutiones* precedenti riportate alla lettera e tutto un insieme di scritti vari comprendenti brani tratti dalle lettere degli apostoli o da varie opere dei Padri della Chiesa. La redazione delle *Constitutiones* si potrebbe collocare all'interno del tentativo di Geraldo di riassorbire le istanze degli Spirituali all'interno dell'Ordine<sup>315</sup>. All'interno di questa finalità potrebbe essere approfondita il rapporto delle *Constitutiones* dall'*Expositio super Regulam* di Angelo Clareno ipotizzata da Desbonnets<sup>316</sup>. Nella centralità della Regola e nell'importanza conferita a Francesco attraverso la citazione diretta del *Testamentum* e della sua vita, infatti, si potrebbero cogliere gli indizi di un ripensamento generale da parte della comunità dei frati, in seguito alle proposte degli Spirituali – e in particolare proprio di Angelo Clareno – della gerarchia di testi giuridico-interpretativi su cui si basava fino ad allora l'osservanza della Regola. Tali istanze spirituali, inoltre, erano state condivise da Filippo di Maiorca e da sua sorella Sancia tanto che il primo tentò addirittura di fondare, senza successo, una comunità di Minori che osservassero la Regola *sine glossa*. Entrambi, ma soprattutto Sancia in qualità di regina del regno di Napoli, intervenirono nelle questioni dell'osservanza della Regola che acquisirono una centralità forte per l'Ordine minoritico proprio in questi anni. Sancia, per esempio, agì direttamente sul capitolo generale di Perpignan attraverso una lettera – da collocare all'interno di una serie più ampia di epistole indirizzate ai frati Minori – in cui sollecitava a seguire l'esempio di Francesco, a non dubitare del fondamento evangelico della Regola e a non obbedire ad un ministro generale che voglia cambiare la Regola<sup>317</sup>. In quello stesso 1331 la *Chronica XXIV generalium* racconta, inoltre, un ulteriore episodio che si colloca in questo ripensamento del quadro giuridico-interpretativo sulla Regola. Mutuando quasi alla lettera il racconto dal *De planctu Ecclesiae* di Alvaro Pelagio il cronista racconta che Geraldo Oddone insieme a quattordici ministri provinciali si rivolse al papa affinché «omnes declarationes super regulam totaliter revocarentur» in quando sarebbero contrarie alla volontà di Francesco esplicitata nel *Testamentum*. Inoltre, si afferma che tali Dichiarazioni fossero obbligatorie per i frati e allo stesso tempo impossibili da osservare. Senza di esse, conclude il racconto, la Regola si sarebbe potuta osservare meglio<sup>318</sup>. Al di là dell'effettiva storicità dell'avvenimento e soprattutto delle differenti sfumature interpretative con cui Alvaro Pelagio e l'autore della *Chronica* interpretarono l'azione di Gerardo e dei ministri, è importante sottolineare come anche in questo caso l'Ordine sia impegnato in una ridefinizione delle *auctoritates* che avrebbero dovuto fondare l'osservanza della Regola. Come visto precedentemente in particolare parlando di Olivi,

---

<sup>313</sup> DOLSO, *La Chronica XXIV generalium*, cit., pp. 209-221.

<sup>314</sup> C. CENCI, *Constitutiones generales perpinianenses*, in *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum*, II (Saeculum XIV/1), ed. a cura di C. CENCI, R.G. MAILLEUX, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2010 (*Analecta franciscana* XVII n.s.), pp. 211-290.

<sup>315</sup> DOLSO, *La Chronica XXIV generalium*, cit., pp. 210-212.

<sup>316</sup> T. DESBONNETS, *Les constitutions générales de Perpignan (1331)*, in *I francescani nel Trecento*, Atti del XIV Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1986), Assisi, 1988, pp. 71-99.

<sup>317</sup> Le lettere di Sancia sono riportate nella *Chronica XXIV generalium*. Per ogni riferimento e per ulteriori rimandi storiografici si veda DOLSO, *La Chronica XXIV generalium*, cit., pp. 221-233.

<sup>318</sup> *Chronica XXIV generalium*, cit., p. 505.



Ubertino e Clareno, al centro del discorso si pone sempre il rapporto tra Francesco e le Dichiarazioni papali che in questo caso, secondo una via perseguita anche da Filippo di Maiorca, privilegia il primo a discapito del secondo che è visto come non corrispondente alla volontà dell'Assisiense<sup>319</sup>. È certo comunque che nelle costituzioni di Perpignan le Dichiarazioni della Regola compaiono e sono citate alla lettera accanto agli altri testi. Questo dato potrebbe essere il segno che l'Ordine nell'espressione del suo potere legislativo scelse la via dell'accettazione delle lettere papali accanto ad un recupero della centralità di Francesco.

Il dato che più colpisce è che queste *Constitutiones* furono una sorta di esperimento senza seguito. Con la fine del pontificato di Giovanni XXII, infatti, il suo successore, Benedetto XII, rivoluzionò completamente le *Constitutiones* dell'Ordine. Benedetto fu un papa riformatore proveniente dalle fila dei Cistercensi che decise di impostare un programma di riforma di tutti gli ordini religiosi, Minori compresi. Ciò che qui importa sottolineare è che Benedetto inaugurò una nuova prassi d'azione nei confronti degli Ordini religiosi incentrate sulla promulgazione di nuovi statuti. Ricevettero per primi il nuovo *corpus* i Cistercensi con la bolla *Fulgens sicut stella* del 1335. Seguirono, l'anno dopo, i Benedettini con la bolla *Summi magistri* e i Minori con la *Redemptor noster*. Nel 1339 fu il turno dei Canonici regolari di sant'Agostino. Come nel caso dei Cistercensi Benedetto obbligò i Minori ad inserire nel loro *corpus* costituzionale gli articoli che lui stesso esplicitava nel testo della *Redemptor noster* in occasione del Capitolo generale successivo alla promulgazione degli statuti. Nel caso dei Minori tali provvedimenti furono inseriti nelle *Constitutiones* promulgate nel 1337 a Cahors. Il papa, insomma, interveniva ufficialmente per la prima volta negli statuti dei Minori abbandonando lo strumento scelto dai suoi predecessori, quello delle Dichiarazioni sulla Regola. Le lettere papali erano delle interpretazioni della Regola, stava ai frati poi recepire nei propri statuti l'interpretazione della Regola pontificia, o quantomeno considerarla per elaborarne di conseguenza delle norme. La normatività di queste due forme di intervento pontificio, insomma, diverge profondamente: le Dichiarazioni papali attengono all'ambito dell'interpretazione della legge, mentre la *Redemptor noster* è un'ingiunzione che obbliga i frati all'obbedienza e svuota di contenuto la libertà legislativa dei Minori che fino ad allora era stato salvaguardato. Anche per questo – o soprattutto per questo – l'Ordine accettò mal volentieri le riforme di Benedetto. Ne è prova il fatto che in occasione del Capitolo generale di Cahors i frati approvarono sì gli statuti benedettini inserendole nelle *Constitutiones* ma deposero il ministro generale Guiral Ot, per poi riunirsi nuovamente ad Assisi nel 1340 per ritornare alla situazione precedente ignorando gli interventi precedenti. Dopo la morte del papa, l'elezione del suo successore, Clemente VI, nel 1342 e il cambio di dirigenza dell'Ordine prima con Fortanerio Vassalli e poi con Guglielmo Farinier, i frati reimpostarono esplicitamente le *Constitutiones* sul modello delle narbonesi del 1260 e di quelle assisane del 1316 che per prime avevano tentato di rimodularle. Ciò non vuol dire che l'applicazione di alcune norme delle ordinazioni di Benedetto non fu mantenuta, anzi l'influenza di quegli statuti fu forte per tutto il Medioevo. Lo mostrano tutta una serie di sopravvivenze elencate da Schmitt - riguardo l'ufficio divino, la riorganizzazione degli studi, i doveri e i diritti dei ministri generali e provinciali ecc. – che furono accolte a livello provinciale e generale dalle nuove *Constitutiones* dell'Ordine e da quelle degli Osservanti<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> Filippo nella sua richiesta al papa di osservare la Regola *sine glossa* si distanzia da coloro che osservano la Regola secondo le Dichiarazioni dei pontefici. Dopo aver citato il passo del *Testamentum* in cui Francesco ammonisce i frati a osservare la «Regola simpliciter et pure sine glossa» scrive: «Hinc igitur tanti patris admonitioni toto desiderio cordis adhaereo, eos tamen, qui summorum pontificum expositiones et declarationes receperunt, in nullo tango, quia in via Dei alius sic ambulat, alius sic» (BF V, p. 490 nota 1).

<sup>320</sup> F. SCHMITT, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Thèse présentée et soutenue pour le doctorat en théologie (1956), Firenze, Quaracchi, 1959, pp. 105-138.

## LE *EXPOSITIONES* TRA XIV E XV SECOLO: LE RIFLESSIONI DELL'OSSE- SERVANZA SULLA REGOLA TRA RICERCA DELL'INNOVAZIONE E USO DELLA TRADIZIONE GIURIDICO-INTERPRETATIVA

### I. IL IX FRUTTO DE *DE CONFORMITATE* DI BARTOLOMEO DA PISA: COM- PILAZIONE E DEFINIZIONE DI UNA TRADIZIONE DI RIFLESSIONE SULLA REGOLA

La storia dei Commenti alla Regola nella seconda metà e in particolare nel terzo quarto del XIV secolo seguì fedelmente le sorti dell'Ordine e in generale della società occidentale: la peste, la crisi che ne seguì, il cosiddetto scisma d'Occidente – che portò con sé anche una divisione dei frati nelle due obbedienze, romana e avignonese – segnarono un periodo buio del Medioevo che si rispecchia anche in una storiografia in estrema difficoltà, per mancanza di fonti, a ricostruirne la storia. Nessun commento alla Regola risulta esserci pervenuto nei quasi 50 anni intercorsi tra la realizzazione dell'*Expositio* di Sainkt Florian e quella di Bartolomeo da Pisa a cui ora dedicheremo qualche parola<sup>321</sup>.

Bartolomeo da Pisa divenne frate Minore intorno agli anni 50 del XIV secolo e conseguì una formazione teologica<sup>322</sup>. Tra il 1368 e il 1373 è attestato come studente e bacelliere nello studio di Bologna, Pisa, Siena, Firenze e Padova. Nel capitolo generale di Tolosa del 1373 fu destinato a Cambridge per conseguire il dottorato in teologia ma fu impossibilitato a raggiungere l'Inghilterra a causa della guerra dei Cent'anni. Ottenne comunque la carica di maestro in teologia per mezzo di una bolla di Gregorio XI datata 27 aprile 1375. Non risulta che abbia mai insegnato in università pubbliche. Nel 1382 scrisse un trattato teologico in sei libri chiamato *De vita et laudibus Beatae Mariae Virginis* strutturato in 80 conformità tra Cristo e la Beata Vergine Maria. Assolvette, inoltre, incarichi di predicazione in varie città italiane di cui ci è rimasta la testimonianza di due Quaresimali: il *Quadragesimale de casibus conscientiae*, tenuto a Firenze nel 1390 e il *Quadragesimale de contemptu mundi*, tenuto a Pisa nel 1397<sup>323</sup>. Tra il 1385 e il 18 marzo 1390 probabilmente tra Padova dove insegnava come lettore nel 1386 e forse Venezia, Bartolomeo scrisse il *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* che fu approvata ufficialmente nel capitolo generale di Assisi del 1399<sup>324</sup>. Si tratta di un'opera grandiosa in cui sono sviluppate quaranta conformità o frutti tra Cristo e Francesco d'Assisi. Ciascun frutto è diviso in due parti: nella prima viene presentato un episodio della vita di Cristo, nella seconda si dimostra la conformità di Francesco a Gesù attraverso il ricorso soprattutto ai numerosi esempi che Bartolomeo poteva trarre dalla letteratura francescana, in particolare dalle opere agiografiche. Come sottolinea bene Mastromatteo le finalità di Bartolomeo erano due: da una parte quella edificatoria che consistette nell'«offrire un buon servizio ai confratelli consegnando loro l'esemplare sommo di perfezione, Gesù Cristo, e parallelamente l'immagine perfetta di lui, Francesco, l'altro Cristo»<sup>325</sup> e dall'altra apologetica mostrando tutta una serie di argomentazioni e di materiali utilizzabili per rispondere ad eventuali attacchi apportati all'Ordine e alla vita minoritica. Questa seconda

---

<sup>321</sup> Purtroppo, il Commento alla Regola di Francesc Eiximenis (1330-1409) che potremmo collocare fra gli ultimi due decenni del XIV secolo e l'inizio del XV secolo risulta perduto. Viene segnalato da P. EVANGELISTI, *Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'eredità di Olivi nei territori iberici*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate Minore*, cit., pp. 441-481, in particolare Tav. III.

<sup>322</sup> Lo studio di riferimento è A. MASTROMATTEO "Similem illum fecit in gloria sanctorum". *Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel De Conformitate di Bartolomeo da Pisa*, Prefazione di M. BARTOLI, Roma, Antonianum, 2012. Si veda anche ID., *Il «De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu» di Bartolomeo da Pisa. Ridefinizione della propria identità*, in *Storia della spiritualità francescana*, pp. 215-222. Ancora valido il profilo biografico curato da Raul Manselli: R. MANSELLI, *Bartolomeo da Pisa (da Rinonico, de Rinonichi)*, in *DBI*, VI, pp. 756-758.

<sup>323</sup> Sono attribuiti a Bartolomeo dalla tradizione anche altri *Sermones quadragesimales* ma sono di dubbia paternità come lo sono anche altre opere: *De laudibus Sanctorum*, *De laudibus S. Pauli Apostoli*, *De laudibus S. Benedicti*, *De laudibus S. Dominici una cum Arbore Ordinis Praedicatorum*, *Commentarii in IV libros Sententiarum*.

<sup>324</sup> L'edizione di riferimento è BARTHOLOMAEUS PISANUS, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, Ad Claras Aquas, 1906 (Analecta franciscana IV), pp. 369-457 (*IX fructus, Franciscus Regulator*) [Da ora in poi BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*]. Ringrazio Alessandro Mastromatteo per avermi permesso di utilizzare la sua traduzione del IX frutto, ancora in stato di bozza.

<sup>325</sup> A. MASTROMATTEO, *Il «De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu» di Bartolomeo da Pisa*, cit., p. 221.

finalità è ben presente nella parte dell'opera che più ci interessa. Si tratta della IX conformità dedicata a *Iesus legem dat populis/Franiscus regulator* che nella parte dedicata a Francesco costituisce una vera e propria *Expositio super Regulam*.

Per inquadrare questo Commento alla Regola è necessario considerare innanzitutto che è la prima volta che un'*Expositio*, sebbene all'interno di un'opera più grande, ottenne l'approvazione ufficiale da parte di tutta la comunità dei frati riuniti in capitolo. Ciò significava che il Commento avrebbe potuto rappresentare una sorta di *Expositio* ufficiale della Regola. Potrebbe essere dovuto a questa caratteristica il fatto che il IX frutto o alcune sue parti sia tramandato indipendentemente dal resto dell'opera in ben trentatré manoscritti.

Tutto il IX frutto è ricchissimo di elementi che ci possono far intuire il pensiero di Bartolomeo da Pisa sulla Regola. Il frutto viene diviso in 12 parti che corrispondono a dodici diverse caratteristiche della Regola.

Il primo punto è che è stata data e rivelata miracolosamente da Cristo: «Et primo, quia a Christo miraculose data et mostrata»<sup>326</sup>. Qui si racconta della conversione di Francesco così come la racconta Tommaso da Celano nella *Vita beati Francisci*. Bartolomeo riprende il racconto dal momento in cui decise di portare l'abito eremitico fino all'incontro con i primi compagni, racconta l'episodio dell'apertura per tre volte del Vangelo e l'incontro con Innocenzo III anticipato dalla visione del Laterano in rovina. Racconta infine, «cum dilatato iam ordine», di una seconda visione di Francesco ripresa dal *Memoriale in Desiderio animae* di Tommaso da Celano in cui la Regola era paragonata ad un'ostia fatta con le briciole del Vangelo, accettata con devozione da alcuni frati, disprezzata da altri che venivano colpiti dalla lebbra<sup>327</sup>. Secondo Bartolomeo dopo questa visione Francesco prese con sé frate Leone e frate Bonizo da Bologna e si recò «ad montem Fontis Polumbae iuxta Reate» in cui dopo il digiuno ricevette la Regola da Cristo. Essa poi venne distrutta e infine riscritta da Francesco stesso risalito sul monte. Sarebbe stata quella la Regola che Onorio III poi avrebbe confermato<sup>328</sup>.

Nel secondo punto si dimostra come essa sia stata formulata e consacrata da Cristo: «Praeclaritas regulae apparet secundo, quia a Christo instituta et ordinata»<sup>329</sup>. Si racconta qui l'episodio in cui Elia riferisce a Francesco che i ministri avevano paura che Francesco scrivesse una Regola *nimis asperam* che loro non avrebbero seguito a cui fa seguito l'apparizione della voce di Cristo che sollecita i frati che non fossero riusciti a osservarla a uscire dall'Ordine. A questo punto si afferma la conformità di Francesco con Cristo e della Regola con il Vangelo:

«Et sicut lex evangelica, de qua est regula ista ut statim dicetur, confecta et ordinata, promulgata est a Christo stante, sedente et docente in monte, Matth. 5,1, sic regula fratrum Minorum facta est a beato Francisco stante et residente in monte, et Christo sibi eandem revelante»<sup>330</sup>.

Si afferma che la Regola «fu composta, dettata e data da Dio su una montagna in seguito a digiuno come le leggi di Mosè»<sup>331</sup> e si dice che «il beato Francesco non vi ha messo nulla di suo»<sup>332</sup>. Bartolomeo infatti istituisce una gerarchia tra Cristo che è l'*auctor* della Regola, Francesco che è il *reserator*, ovvero l'illuminato e frate Bonizo e Leone che sono gli *scriptores*.

In terzo luogo, si dice che essa è fondata sul Vangelo: «Qualis sit regula nostra patet tertio, quia ipsa est in sancto evangelio fundata»<sup>333</sup>. Rispetto alla prima Regola, tuttavia, «che è stata tratta dal Vangelo alla lettera», nella Regola bollata, chiamata *secunda*, non tutte le parole sono riprese letteralmente dal Vangelo, ma, afferma Bartolomeo, «sentialiter ab evangelio est extracta»<sup>334</sup>. Per dimostrare la veridicità di

---

<sup>326</sup> BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*, p. 370.

<sup>327</sup> Tommaso da celano, *Memoriale in desiderio animae*, cap. CLIX.

<sup>328</sup> L'episodio del monte è in Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, c. 4 n. 11.

<sup>329</sup> BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*, p. 372.

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 372.

<sup>331</sup> *Ibidem*

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

<sup>334</sup> *Ibidem*.

questa affermazione Bartolomeo elenca per ogni capitolo della Regola alcune frasi e pericopi del Vangelo da cui quel passo viene tratto. Alla fine di questa parte in conclusione Bartolomeo può affermare che «nessun'altra regola è altrettanto evangelica quanto questa regola benedetta»<sup>335</sup>. Per il Pisano la Regola dei Minori «è la vita del Cristo e degli Apostoli» ed è «fondata sulla Sacra Scrittura»<sup>336</sup>. Questa parte è rigidamente strutturata. Per ogni capitolo della Regola vengono citate alcune pericopi a cui si fa corrispondere il passo del Vangelo da cui sono derivati secondo la formula *ab illo* o *ex illo*. È una sorta di “tabella in prosa” in cui nella prima colonna ci sono i passi dei capitoli della Regola e nella seconda i passi del Vangelo, un piccolo Commento alla Regola, insomma, ridotto a questa sola finalità. Riporto l'esempio del capitolo quinto:

«Fratres, quibus dedit Dominus gratiam laborandi, laborent», ab illo Matth. 20,6: Quid his statis tota die otiosi? Ite in vineam meam etc. “Sancte orationis”, Luc. 18,1: Oportet semper orare, et Matth. 26,41: Orate et vigilate etc. “Spiritus non extinguant”, ex illo Ioan. 4,24: In spiritu oportet eum adorare etc. “Cui temporalia etc.”, ex illo Matth. 6,33: Primum quaerite regnum Dei etc. “De mercede laboris recipiant”, ex illo Matth. 10, 10: Dignus est operarius mercede sua»<sup>337</sup>.

Il frutto continua presentando una quarta parte in cui si dice che la Regola fu approvata dalla Chiesa per tramite dei sommi pontefici: «Quarto, regula nostra est ab ecclesia per summos pontifices approbata»<sup>338</sup>. Si noti che nel discorso di Bartolomeo questo è un elemento dimostrativo della perfezione della Regola. I pontefici non fanno altro che approvare e confermare la Regola come aveva fatto Onorio III. Bartolomeo cita Gregorio IX, Innocenzo IV, Alessandro IV, Niccolò III, Clemente V e Giovanni XXII:

«Dominus vero Honorius, dicens regulam a dominio Innocentio III approbatam, ipsam confirmavit et de hoc bullam fieri mandavit. Dominus Nicolaus III regulam, approbatam et confirmatam ab Honorio III et bullatam, ipse confirmavit et approbavit, et ipsam regulam declaravit [...]. In signum vero approbationis ulterioris est declaratio ipsius regulae per summos pontifices, videlicet Gregorium IX, Innocentium IV, Alexandrum IV, Nicolaum III, Clementem V et Ioannem XXII, de quibus statim decetur; qui regulam declarantes eam per ecclesiam selemniter approbatam ostenderunt»<sup>339</sup>.

I papi secondo Bartolomeo, dunque, dichiarando la Regola mostrarono per la Regola era stata solennemente approvata dalla Chiesa. Questa funzione è ottemperata anche dai privilegi e dalle esenzioni che concessero: «Ac privilegiorum multiplici communitione et exemptione eam observantium hoc adstruitur evidenter»<sup>340</sup>. Qui è importante sottolineare come i privilegi abbiano la stessa funzione delle Dichiarazioni: dimostrano l'approvazione della Chiesa.

Questa quarta parte è il preludio per la quinta in cui si mostra come la natura della Regola è chiara poiché è stata illustrata dai sommi pontefici: «Qualis sit ipsa regula, patet quinto, quia est per summos pontifices declarata, ut dictum est»<sup>341</sup>. Siamo nella sezione in cui si dà spazio ad una vera e propria *Expositio Regulae* fondata soprattutto sulle parole dei pontefici. Bartolomeo ricorre agli altri Commenti solo per le parti che non sono state trattate dai pontefici e necessitano di una spiegazione. Il Pisano esplicita chiaramente questa gerarchia di *auctoritates* in apertura: «Hinc est, quod in expositione aliqui regulae et declaratione primo summorum pontificum est ponenda declaratio, et demum in aliis passibus dictorum expositio»<sup>342</sup>.

Secondo Bartolomeo in effetti la genesi delle *Expositiones* da parte dei frati deriva dal bisogno di commentare le parti che i pontefici non hanno dichiarato:

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 375.

<sup>338</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>339</sup> *Ivi*, pp. 378-379.

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 379.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

«Verum, quia multa alia sunt in regula, quae expositione indigent, quae per dicto pontifices non sunt declarata nec tacta, et tempore fratris Aimonis generalis, custos Parisiensis, videlicet frater Gaufredus, cum quatuor magistris, scilicet Alexandro de Hales, Ioanne de Rupelle, Roberto de Bascia et Rigaldo, regulam ipsam quoad aliqua declararunt. Magister etiam Ioannes Peccian, qui fuit postea archiepiscopus Cantuariensis, in sua Apologia, c. 10 declaravit. Frater Ugo, sanctus frater de Digna provinciae Provinciae, praefatorum quatuor magistrorum innixus declarationi, regulam totam exposuit, declarationibus papalibus tempore suo editis adiunctis»<sup>343</sup>.

Si noti qui il linguaggio usato da Bartolomeo: *exponere* e *declarare* sono assolutamente sinonimi. La sinonimia in particolare sembra valere per identificare l'operazione sulla Regola approntata dai frati che è indifferentemente identificata come *expositio* o *declaratio*. Una più sostanziale uniformità, invece, si può notare nel caso delle lettere papali sulla Regola che sono chiamate sempre *declarationes* e l'agire dei pontefici è sempre identificato con il verbo *declarare*.

Le *Expositiones* dei frati esplicitamente nominate da Bartolomeo sono, dunque, tre: i Quattro Maestri, Ugo di Digne e Pecham. I Commenti nominati, tuttavia, non sono posti nello stesso piano. Bartolomeo, per esempio, ricorre costantemente al Commento dei Quattro Maestri ogni qualvolta ha bisogno di spiegare la lettera del testo. È il caso per esempio dell'*incipit* del IV capitolo della Regola in cui si riportano alla lettera le loro risposte alle domande: «quid est recipere pecuniam?» e «quid est recipere per se vel per interpositam personam?»<sup>344</sup>. Arricchiscono il quadro delle *auctoritates* anche tutto un insieme di testi, soprattutto interni all'Ordine, che servono a supporto dell'argomentazione. È il caso, per esempio, delle *constitutiones* spesso dette *antique* a cui si ricorre spesso e di tutta una serie di testi citati occasionalmente come la *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio. Accanto a queste fonti interne una grande importanza, infine, ha soprattutto il diritto canonico, in particolare le decretali.

Tutto, dunque, ruota intorno ai pontefici e al loro potere di agire sulla vita dell'Ordine. Neanche l'*Ad conditorem canonum* di Giovanni XXII è messa in discussione. Commentando il IV capitolo Bartolomeo vuole risolvere un dubbio riguardo a chi pertiene la pecunia data in elemosina di cui però il donatore rifiuta di conservarne la proprietà. Il Pisano cita le Dichiarazioni di Innocenzo IV, Niccolò III e Clemente V dicendo che secondo loro «cum talis non possit esse fratrum nec substiti sive depositarii, proprietas erit ecclesiae». Ma qui rileva che nell'*Ad conditorem canonum* Giovanni XXII «modificat quae spectant ad ecclesiam romanam de reus fratribus Minoribus concessis». Cita, infine, il famoso passo in cui papa Giovanni rifiuta che la Chiesa sia proprietaria dei beni dei frati esclusi le chiese, gli oratori, le officine, le abitazioni e i vasi, i libri e gli abiti usati per i divini uffici. A questo punto, tuttavia, Bartolomeo rileva che se è vero che quel tipo di denaro non pertiene alla chiesa di Roma, il papa non si esprime comunque riguardo a chi ne sia proprietario:

«sed cuius sit, quia ipse papa non dicit, et sic de multis aliis, utpote de habitibus et fratrum tunicis, hortis et huiusmodi, ego non determino, sed super hoc habeatur domini papae determinatio et declaratio»<sup>345</sup>.

A questo punto si percorre il ragionamento riprendendo ancora una volta le dichiarazioni di Gregorio e Innocenzo per dimostrare che la «pecunia sic deputata pro fratribus non sit fratribus ipsorum [...] quia nec eorum auctoritate deponitur, nec eam exigunt nomine depositi»<sup>346</sup>. Queste considerazioni che hanno per protagonista la *Ad conditorem canonum* sono utilissime per capire il pensiero di Bartolomeo riguardo al rapporto tra frati e Dichiarazioni pontificie. Sembra di poter constatare, infatti, che dal momento che neanche la *Ad conditorem* è messa in discussione, i pronunciamenti papali devono essere accettati dai frati in quanto tali. Commentando il passo del primo capitolo della Regola in cui Francesco «promette obbedienza e rispetto al signor papa Onorio e ai suoi successori che canonicamente gli

---

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *Ivi*, p. 400.

<sup>345</sup> *Ivi*, p. 403.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 403.

subentreranno» Bartolomeo chiarisce che questa sottomissione ai papi è una questione di obbedienza e coglie l'occasione per esplicitare i poteri che hanno i papi nei confronti dell'Ordine minoritico:

«Ex praefata obedientia sequitur, quod dominus papa et tam ratione summi pontificii, qua valet legere condere [novas], XXV q.1 «Sunb» et c. 4 «Se», quam ratione obedientiae et reverentiae promissae, regulam valet declarare, glossare, constitutiones in ordine facere, prout nostro statui viderit opportunum»<sup>347</sup>.

Per Bartolomeo i pontefici possono *declarare, glossare* la Regola ed emanare le *Constitutiones*. Questi poteri sono giustificati attraverso la citazione del canone XXV del *Decretum Gratiani*. Questo potere gli è dato in quanto i frati hanno fatto il voto di obbedienza. Il Pisano sostiene chiaramente che il potere di chiarire i dubbi sull'interpretazione della Regola i papi l'hanno acquisito dal momento che sono loro che hanno confermato la Regola ed afferma che i frati devono ricorrere a questo potere: «[...] et ad ipsam (Ecclesiam), ut ad magistram, est recurrendum; quare sicut ipsa regulam confirmavit, sic et eius dubia habet declarare»<sup>348</sup>. Il passo si conclude con un'ulteriore esplicitazione del fatto che il frate Minore deve obbedire agli ordini del papa: «Sic ergo apostolicis mandatis a fratre Minore est obtemperandum, nisi contra fidem essent expresse, et per alios quam per ipsum iudicanda sic esse»<sup>349</sup>.

Bartolomeo basa, dunque, la sua *Expositio* della Regola su tutti gli interventi dei papi senza porli in questione. Ne è prova, per esempio, l'*incipit* dell'*expositio* del capitolo IX dedicato alla predicazione. Bartolomeo evidenzia due proibizioni di Francesco. La prima è quella di non predicare *in episcopatu* di nessun vescovo contro la sua volontà, la seconda di non predicare al popolo a meno che i predicatori non siano stati esaminati e approvati dal ministro generale. Per ognuno di queste ingiunzioni vengono riportati i privilegi connessi. Riguardo al primo Bartolomeo parla di due privilegi di Gregorio IX secondo cui si ingiunge a tutti i prelati di permettere ai frati di predicare al popolo, di provvedere alle cose loro necessarie e di sostenerli con consigli e i favori opportuni. A questo punto viene rilevato un problema: Francesco non voleva privilegi affinché i frati potessero predicare «in episcopatu» senza il consenso dei vescovi. Questa difficoltà è superata brillantemente dal Pisano in due modi. Per prima cosa opponendo al desiderio di Francesco che i frati non chiedessero privilegi per la predicazione l'altrettanto forte consapevolezza che la predicazione avvenisse in maniera più facile quando vi fosse accordo con i vescovi e i chierici<sup>350</sup>. In secondo luogo, dando un'interpretazione del divieto di Francesco fondato sull'esegesi della parola *episcopatus* che ci rivela alcuni aspetti della mentalità di Bartolomeo:

«Est tamen sciendum, quod haec prohibitio potest intelligi sic, videlicet accipiendo “episcopatum” pro ecclesia cathedrali et ecclesiis parochialibus, et sic ad litteram est verum, quod fratres non debeant, etsi possint; sed intelligendo per “episcopatum” dioecesim totam, hoc non est verum; quia fratres in locis propriis et in monasteriis sororum in dioecesi aliqua constitutis contra velle episcoporum et clericorum possunt praedicare verbum Dei, nisi actualiter ipse episcopus praedicaret; ratio est, quia loca nostra et monasteria sororum exempta sunt a cuiuscumque domini papae inferioris iurisdictione»<sup>351</sup>.

Si noti la finezza dell'esegesi: distinguendo i due significati possibili della parola *episcopatus* – “episcopato” inteso come l'insieme della chiesa cattedrale e di quelle parrocchiali ed “episcopato” inteso come l'intera diocesi – Bartolomeo sembra dirci che Francesco proibì che venissero richiesti privilegi per predicare esclusivamente nella chiesa cattedrale e nelle chiese parrocchiali su cui il vescovo ha giurisdizione esclusiva, e non sulle altre parti della diocesi – come i conventi dei frati e i monasteri delle *sorores* – che sono esenti dalla sua giurisdizione essendo direttamente sottoposte al pontefice. Bartolomeo, dunque,

---

<sup>347</sup> *Ivi*, p. 387.

<sup>348</sup> *Ivi*, p. 388. Anche qui si noti che a proposito dell'interpretazione papale il verbo *exponere* non viene usato.

<sup>349</sup> *Ivi*, p. 387.

<sup>350</sup> «Beatus Franciscus nunquam voluit impetrare privilegium, ut fratres possent praedicare in episcopatu contra voluntatem episcoporum, sed oppositum semper voluit dicendo, quod talia facilius fierent cum pace episcoporum et clericorum quam alio modo» (*Ivi*, p. 420).

<sup>351</sup> *Ibidem*.

non sembra assolutamente in imbarazzo di fronte al privilegio: l'esegesi del passo è di supporto ad un ragionamento generale che non mette mai in dubbio l'accettazione dei privilegi papali.

Alla seconda proibizione di Francesco del capitolo IX che ingiunge di concedere solo previo esame del ministro generale l'ufficio della predicazione è opposto il privilegio *Prohibente regula* che concede ai ministri provinciali e ai loro vicari durante un capitolo provinciale – non solo dunque al ministro generale – di esaminare e approvare i predicatori escludendo coloro che «examinatione non indigeret» ossia coloro che avevano già studiato teologia. Bartolomeo in questa occasione non coglie nessun elemento di contrasto: si limita a citare il privilegio e a ribadire che in questo modo i frati devono agire.

Ogni capitolo dell'*Expositio* è strutturato sempre allo stesso modo. Il primo elemento rilevato è la *sententia* generale del capitolo a cui segue la *divisio textus*; per ciascuna parte del capitolo individuato poi viene esplicitata la *sententia* a cui possono seguire eventuali *questiones* o *dubia*. In altri casi più originali rispetto alle altre *Expositiones* alla *sententia* del capitolo in generale e alla *divisio textus* segue una parte di commento organizzata per *videnda*, spesso complessi, cioè degli elementi da approfondire simile ai *notanda*. Riporto la lunga *expositio* del capitolo quarto in cui vi è l'esempio più emblematico della complessa costruzione dell'*Expositio*.

*Praecipio firmiter fratribus etc., ut nullo modo denarios vel pecuniam etc.*

Hoc est quartum regulae capitulum, in quo census et aes abdicatur, forma traditur verae ministracionis.

In quo beatus Franciscus duo facit, videlicet quia interdicit omnis pecuniae perceptionem, et exponit modum pro infirmis et aliis procuracionem, cum dicit: *Tamen pro necessitatibus* etc. Et quia hoc capitulum valde fuit cordi beato Francisco cum sexto capitulo huius regulae, ideo ad eius evidentiam sunt aliqua videnda.

[prima pars capituli est:]

Et primum de differentia inter pecuniam et denarium; quia beatus Franciscus utrumque interdicens ponit distinctionem. Et iuxta constitutiones antiquas et quatuor magistrorum sententiam per denarios intelligitur, «pecunia numerata; pecunia vero dicitur omnis res alia, qua solent uti homines, cum opportunum est ad pretium rerum emendarum, ut aurum et argentum et quidquid tale sit, quo pro denario ad pretium rerum emendarum homines utuntur». Videtur ergo prohiberi receptio denariorum vel quarumlibet rerum, quae accipiuntur ad pretium rerum emendarum.

Secundum videndum: quid est recipere pecuniam? Dicunt quatuor magistri [...]

Tertium videndum est: quid est recipere per se vel per interpositam personam? Respondet praefati magistri: [...]

Quartum videndum est de quodam casu, quo videbitur, qualiter fratres circa pecuniam et denarios debeant se habere. Et casus est talis: fratres indigent pro suis necessitatibus eleemosyna pecuniaria, inveniunt aliquem dantem vel mittentem vel in testamento eis pecuniam dimittentem; qui fratres, pensata necessitate, quam habent, et praedictum sic exhibentem eis, quid agere debent, ut sibi quis subveniat in re, qua indigent, et ipsi praeserventur, ne per se vel interpositam personam pecuniam seu denarios non recipiat?

- Lemma
- *Sententia* del capitolo in generale
- *Divisio textus* costruita sull'esplicitazione della *sententia* in generale
- 
- Primo *videndum*
- 
- Secondo *videndum*
- Terzo *videndum*
- 
- 
- 
- Enunciazione del *casus*
- Quarto *videndum*

Ad hunc casum sic est respondendum, quod fratres indigeant pecunia, hoc est, vel pro re iam empta eis necessaria vel pro re, quam volunt emere, eis necessaria, et tunc vel pro re emenda de praesenti vel de futuro, et talis res fratribus necessaria, quam emere volunt, vel est, ubi fratres habitant, vel in alia regione. Ista distinctione praemissa, sic respondetur ad casum:

Primo, si fratres rem emerunt, tunc ad volentem dare possunt accedere rogando, quod satisfaciat; si ipse facit, bene quidem; si vero ipse non vult manu propria satisfacere vel non potest, tunc fratres possunt eum rogare secundum papam Nicolaum in declaratione, quod aliquem substituat per ipsum et ab ipso nominandum, per quem recipere debent satisfiat; si facit bene quidem [...] Et sic possunt plures alias personas praesentare fratres tam danti primo quam personae substitutae.

Et si quaeratur: iste nuntius vel nuntii per fratres praesentati cuius sunt? Respondent papa Gregorius, papa Innocentius et papa Nicolaus, quod illius, a quo res emitur, vel illius, cuius auctoritate pecunia deponitur. – Et si quaeratur: si talis substitutus debet statim solvere? Respondet papa Gregorius [...]

Secundo, si fratres non emerunt, sed emere volunt, et dominus velit dare, si statim volunt emere fratres, dic, ut ad praecedentem prima pars est dictum.

Tertio [...]

Quarto [...]

Si hic sunt aliqua dubia; et primum est: quibus verbis debent fratres uti in praesentando aliquam domino volenti benefacere fratribus in pecunia? Respondet constitutio antiqua, quod fratres debent dicere personae pecuniam offerenti: «Potestis, dommine, si placet, istum vestrum constituere nuntium vel apud istum vestram eleemosynam deponere, qui vice vestra inde fratrum provideat necessitati».

1°  
punto  
della  
resp.

Quest.

Responsio  
del casus

Quarto  
Vidend.

2°  
punto

3° e 4°  
punto

Dubia

Secundum dubium: si casus accidat, quod dominus pecuniae moriatur, antequam [id quod] deposuit pro fratrum necessitatibus sit expensum, quid fiet de illa pecunia?

Tertium dubium: dominus dat et deponit plus, quam fratres indigent pro solutione, [et] pecunia ipsi superfluit: quid fiet de ipse? Respondet papa Nicolaus [...]

Quartum dubium: dominus credit, fratres posse recipere, et dat libere et absolute fratribus. Respondentur [...]

Quintum dubium: dator pecuniae nullo omnino modo habere vult talem proprietatem, nec pecuniam, quam dat, vult aliquo modo ad se pertinere: ad quem pertinebit?

Sextum dubium: fratres non habent necessitatem pro praesenti, sed pro imminente; numquid modo praefato volentes eleemosynas dare possunt rogare, quod servent vel substituant aliquem etc. ut est dictum?

Ex praedictis ergo patet solutio casus quoad partem illam, videlicet quando fratre indigent et inveniunt personam, pecuniam eis dare volentem, quid fiendum?

Videndum est ergo nunc de secunda parte casus, videlicet de pecunia transmissa fratribus per nuntium, quid fiendum? Respondet papa Nicolaus [...]

De tertia parte casus [...]

Circa quartam partem casus [...]

Sic ergo patet ad casum supradictum quoad singulas eius partes.

Dominus papa Clemens V in declaratione, quae incipit: «Exivi de paradiso», [...]. Quod «cavere summopere debent, ne pro aliis causis quam ponat praecessoris declaratio [...], ad dantes pecunias sive deputatos nuntios non recurrant [...]

Sed circa iam dicta quoddam insurgit dubium, et est hoc: [...]

Alium dubium est [...]

Dubia

Responsio  
del casus

Quarto  
Vidend.

2 Dubia

Et sic patet prima pars exposita istius quarti capituli, in qua beatus Franciscus interdixit omnis pecuniae et denariorum usum et perceptionem.

Secunda pars capituli est:

«Tamen pro necessitatibus infirmorum» etc.;

ubi beatus Franciscus ostendit quandam sollicitudinem habendam et procurationem.

Circa quam partem sunt aliqua videnda.

Primum est: quid intelligitur nomine ministrorum et custodum? Respondent quatuor magistri et frater Ugo [...]

Secundum videndum est: an ministri et custodes aliis fratribus possint praefata duo committere? Respondet papa Innocentius [...]

Tertium videndum: [...]

Quartum videndum: [...]

Quintum videndum: [...]

Alia circa hoc capitulum dicenda dicentur capitulo sexto.

(Bartolomeo da Pisa, *De conformitate*, pp. 400-407).

Lemma  
Sententia

Videnda



Già solo ad un primo sguardo è evidente la complessità strutturale dell'*Expositio*. Un elemento che vale la pena di rilevare riguarda soprattutto l'organizzazione della *questio* che costituisce il quarto *videndum*. La *questio* è pensata sottoforma di *casus* il che può essere spia della mentalità giuridica di Bartolomeo che è attento agli aspetti pratici dell'agire e pone la *questio* nei termini concreti del poter fare o non fare. Come nei Commenti ai testi studiati nelle facoltà di diritto di quel periodo la risposta al *casus* posto è organizzata in più punti e spesso dà vita a *questiones* interne ad un punto o generali. Anche i *dubia* riprendono la struttura casistica e rispondono ancora una volta al concreto bisogno di sapere cosa fare in una determinata occasione. Come rilevato, dunque, già in precedenza quando, per esempio, Bartolomeo precisava i passi del *Decretum* di Graziano che conferivano legittimità al potere di interpretare la Regola da parte del pontefice, Bartolomeo rivela una mentalità giuridica spiccata. Nell'operazione di commento di Bartolomeo si potrebbe constatare uno scarto rispetto alla tradizione precedente. In una visione ormai pacificata del rapporto tra Regola e interventi papali non è più necessario dedicarsi ai dibattiti interpretativi: ormai l'*expositio* può avere il fine pratico di indicare, attraverso la tradizione di *declaratio* ed *expositio* e attraverso le *Constitutiones*, che cosa i frati devono fare nei diversi casi della quotidianità basandosi sulle *auctoritates* del passato. In questo senso le *questiones* potrebbero non apparire più come strumenti dinamici per proporre nuove interpretazioni di un passo della Regola ma il mezzo attraverso il quale riproporre risposte che la tradizione giuridico-interpretativa aveva già fornito.

Un'ultima considerazione linguistica merita di chiudere concludere il discorso su questa quinta parte del nono frutto. Alla fine di ogni capitolo è presente spesso una frase conclusiva che definisce l'operazione compiuta. Alla fine del settimo capitolo, per esempio, si afferma: «Sic ergo patet succinte huius septimi capituli sententia»<sup>352</sup>, mentre alla fine del nono «Sic ergo patet huius noni capituli expositio»<sup>353</sup>. Potrebbe sembrare, insomma, che le parole *expositio* e *sententia* siano usate come sinonimi. A questi due termini deve essere aggiunto anche il termine *declaratio*. Nella stessa posizione di chiusa si può leggere nel VI capitolo: «Et haec est succincta sententia huius capituli sexti et expositio seu declaratio»<sup>354</sup>. Quest'ultima frase potrebbe essere in realtà rivelatrice. Da una parte, infatti, conferma la sinonimia, già rivelata in precedenza riguardo all'operazione di commento dei frati, delle parole *expositio* e *declaratio* legate insieme dalla congiunzione *seu*, dall'altra potrebbe distinguere in realtà il termine *sententia* dai due precedenti attraverso una congiunzione diversa che potrebbe esprimere una differenza, cioè *et*. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che *sententia* sia usato qui nel suo significato esegetico di significato profondo del capitolo mentre *expositio* e *declaratio* si riferiscono più all'operazione generale di Commento. Si spiegherebbe così anche la compresenza dei termini in una frase conclusiva di un capitolo che avrebbe facilmente tollerato entrambi i significati.

Alla quinta parte del IX frutto dedicata alla vera e propria *Expositio* della Regola segue una sesta parte in cui Bartolomeo elenca tutti coloro che hanno raccomandato e rivelato l'eccellenza della Regola: «Sexto, regula fratrum Minorum est per multos commendata, et eius excellentia reserata»<sup>355</sup>. Introducendo un'esegesi allegorica del passo di Galati 6,16 si afferma che il primo che ha rivelato l'eccellenza della Regola è proprio Paolo. Quando l'apostolo infatti afferma che «E su quanti cammineranno secondo questa regola siano pace e misericordia, e così siano sull'Israele di Dio» si sta rivolgendo senza dubbio alla Regola dei Minori ed è dimostrato senza dubbio dal passo successivo in cui il riferimento a Francesco è, secondo Bartolomeo, chiaro: «Da ora in poi nessuno mi dia molestia, perché io porto nel mio corpo le stimmate di Gesù». A Paolo seguono i papi Onorio III, Niccolò III, Clemente V. Bartolomeo poi elenca le Dichiarazioni e i privilegi dei pontefici che «ipsam regulam magnifice extulerunt». Si tratta di interventi di Gregorio IX, Innocenzo IV, Alessandro IV e Giovanni XXII a cui segue di nuovo un riferimento a Francesco tratto dal *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano in cui si racconta che l'Assisiense

---

<sup>352</sup> *Ivi*, p. 417.

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 420.

<sup>354</sup> *Ivi*, p. 415.

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 425.

dichiarò «qualis sit regula Fratrum Minorum» affermando che è «librum vitae, spem salutis, arrham gloriae, medullam evangelii, viam crucis, statum perfectionis, clavem paradisi et pactum aeterni foederis»<sup>356</sup>.

Segue poi una settimana parte in cui si dimostra in più punti come Cristo ami la Regola: «Seprimo [regula fratrum Minorum est] a Christo dilecta et amata»<sup>357</sup>. Si dice che fu lui che la «instituit et ordinavit», la compose<sup>358</sup> e la difese da chi la calunniava. Ispirò, inoltre, molti uomini ad entrare nell'Ordine e spaventò chi voleva lasciarlo per perpetuarlo fino al Giorno del Giudizio e contrapporlo all'Anticristo quando altri Ordini verranno meno. Bartolomeo in quest'ultimo caso fa pieno uso delle profezie di Gioacchino da Fiore:

«Octavum [Christus amat Ordinem] ipsum ordinem usque ad iudicium perpetuando. Nam, teste Ioa-  
chim et aliis, ut dictum est supra conformitate I, usque ad diem iudicii, aliis ordinibus deficientibus,  
perseverabit»<sup>359</sup>.

Secondo il Pisano, inoltre, Cristo in prossimità della fine eleverà un frate e lo segnerà con le stigmate<sup>360</sup>. Si afferma, infine, che un'ulteriore prova del fatto che Cristo ama la Regola è perché imprime le stigmate a Francesco e l'Ordine minoritico è amato più di ogni altro.

Segue poi un ottavo punto in cui si afferma come la Regola dei frati Minori è stata difesa da coloro che la attaccavano: «Octavo, regula [fratrum Minorum] est a calumniantibus defensata»<sup>361</sup>. In questa parte Bartolomeo racconta di morti funeste di coloro che si sono ribellati alla Regola e di coloro che si sono opposti alla sua osservanza. Viene nominato Giacomo da Ceva (in realtà Enrico da Ceva), uno dei leader dei quaranta fraticelli che nel 1312 si rifugiarono in Sicilia sotto Federico III e furono scomunicati e repressi da Giovanni XXII. Alla stessa stregua è trattato Ubertino da Casale e tutti i suoi seguaci che «ut membrum putridum divisionis et scandalis abscissus ab ordine», fu fatto monaco benedettino<sup>362</sup>. Più avanti Bartolomeo sottolinea che la stessa sorte tocca anche a Raimondo Gaufridi che venne depresso dal generalato da papa Bonifacio VIII per essersi ribellato contro la purezza dell'Ordine e della regola ed esalò l'ultimo respiro in circostanze miserabili<sup>363</sup>.

Segue il nono punto in cui si dice che la Regola dei frati Minori venne ordinata per combattere i peccati e i mali del mondo: «Nono, est regula nostra fratrum Minorum contra mundi vitia et mala ordinata»<sup>364</sup>. Si sostiene anche che «regula fratrum Minorum est totaliter hominis immutativa et renovativa». Essa fa sì, infatti, che «l'uomo vecchio con le sue opere venga depresso e venga indossato l'uomo nuovo, cioè il Cristo, con le sue opere, mediante la sua perfetta imitazione». La citazione dell'uomo nuovo, tratto dalla lettera di Paolo ai Colossesi, dà la misura dell'importanza salvifica della Regola che è ben esplicitata da tutta una serie di esempi per cui l'osservanza della Regola permette di liberarsi dai mali del mondo, prontamente elencati. Di fronte a questi mali Bartolomeo afferma:

«Qui ergo ab his vitiis cupit liberari, hanc beati Franisci et fratrum Minorum regulam amplexetur et  
brachiis totius stringat amoris; quia ipsa a praefatis totum hominem liberat et immutat»<sup>365</sup>.

Segue una trattazione puntuale in cui per ciascun male è opposto una virtù emanata dall'osservanza di un passo preciso della Regola citato alla lettera o in parafrasi. Attraverso l'osservanza delle sue prime battute in cui si promette di «osservare il santo vangelo del nostro Signore Gesù Cristo» si passa dal disprezzo per Dio all'imitazione di Cristo. Allo stesso modo attraverso l'osservanza delle altre

---

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 427.

<sup>357</sup> *Ivi*, p. 427.

<sup>358</sup> *Ivi*, p. 428.

<sup>359</sup> *Ivi*, p. 435.

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 437. La notizia è dalla *Chronica* dei XXIV generali.

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 438.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 440.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>365</sup> *Ibidem*.

indicazioni della Regola si passa dall'inosservanza al compimento dei comandamenti divini, dalla prostituzione carnale alla purezza, dalla cupidigia alla povertà volontaria, dal disprezzo alla dimostrazione di rispetto, dall'irriverenza alla riverenza ecc. (per altri quarantatre punti!). Bartolomeo conclude poi riassumendo:

«Si può pertanto vedere come la regola dei frati Minori sia stata istituita per combattere i vizi e i mali del mondo, poiché allontana l'uomo dal male e lo conduce al bene»<sup>366</sup>.

Segue, ancora, un decimo punto in cui si dimostra che «la nostra regola dei frati Minori è stata progettata e rivelata per guidare l'uomo e conservarlo nel bene»<sup>367</sup>. Si dice in questa parte che la Regola conduce alla perfezione: la Regola è infatti «ordinativa hominis», «in bono conservativa» e «ad perfectionem deductiva».

Segue poi un'undicesima parte in cui si afferma che «la punizione di Dio attende coloro che non osservano la nostra regola»<sup>368</sup>. Quest'affermazione è dimostrata attraverso molti esempi tratti dalle agiografie o dalle cronache in particolare dagli *Actus beati Francisci* e dalla *Chronica XXIV generalium*.

Avviandosi verso la fine del frutto Bartolomeo inserisce un altro punto, il dodicesimo, in cui la Regola dei frati Minori porta coloro che la osservano alla gioia della beatitudine. Si deve notare che in questa parte non c'è alcuna polemica sull'osservanza della Regola. Per Bartolomeo c'è solo un modo di osservare la Regola: quella dei sommi pontefici. Gli altri casi sono fonti di divisione ed equivalgono a non osservare la Regola. Quando si parla dei fraticelli, per esempio, la loro azione è sempre condannata sebbene si citi la volontà, legittima, di osservare la Regola senza i privilegi.

Nella conclusione si danno ulteriori prove degli assunti riguardanti i dodici punti precedenti. Viene citato ad esempio il racconto secondo cui Gregorio IX chiese a Francesco se avesse dovuto dismettere gli abiti cardinalizi ed entrare nell'Ordine. Qui si dice poi quello che fece da pontefice fra cui: «difese i frati dell'Ordine e rese loro onore con molti privilegi». Ancora una volta una conferma del fatto che i privilegi onorano l'ordine e lo confermano nella sua perfezione.

Il frutto si chiude con un accenno alla Regola di Chiara e del Terz'Ordine mettendo in evidenza il fatto che l'autore fu Francesco. Si dice che la loro santità è chiara a chiunque le studi e conducono alla perfezione come è dimostrato nella pratica delle suore e dei confratelli del Terz'Ordine. Anch'esse, inoltre, sono state confermate dalla Sede Apostolica.

Da tutto questo quadro lungo e complesso emerge l'immagine chiara di un'opera compilativa la cui originalità non è tanto da trovare nei suoi contenuti – che sono, come abbiamo ampiamente notato, mutuati dalla tradizione precedente di riflessione sulla Regola – ma nell'operazione complessiva che soggiace alla sua redazione. Questo carattere compilativo è spia, per il discorso impostato in questa ricerca, di un «dinamismo creativo del francescanesimo» che, dal punto di vista dell'elaborazione intellettuale, si era, per così dire, arenato con Giovanni XXII<sup>369</sup>. Le spinte intellettuali provenienti dal rigorismo erano state ormai messe sotto silenzio e condannate. La finalità di Bartolomeo era quella di costruire un'*Expositio* che non mettesse più in questione nessuna interpretazione della Regola ma ordinasse un materiale già dato proveniente soprattutto dalle Dichiarazioni papali. L'immagine che emerge dall'*Expositio* è proprio quella di un Ordine strettamente obbediente al papa di cui il Pisano non cessa di sottolineare gli opportuni interventi fatti a favore dell'Ordine riguardo all'osservanza della Regola. Se è vero dunque, secondo Mastromatteo, che Bartolomeo proporrebbe nella sua opera l'immagine «di un Francesco e di un francescanesimo di mediazione tra due opposti: da una parte i “fraticelli” e dall'altra i “rilassati”, condannati entrambi come calunniatori della Regola, al fine di smorzare i toni polemici e di ridonare una visione equilibrata e serena della vita e della missione di Francesco e dell'intero Ordine»<sup>370</sup>, bisogna rilevare che la concezione generale da cui muove il Pisano è quella di un Ordine che fa dell'approvazione

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 443.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 446.

<sup>369</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 298-299.

<sup>370</sup> Mastromatteo, *Similem illud fecit*, cit., pp. 163-164.

papale il punto cardine dell'osservanza della Regola e insieme della sua ortodossia. Questo vuol dire che tutti i privilegi, tutte le integrazioni e le interpretazioni della Regola erano accettate e contribuivano a fondare la vita dei frati Minori. Si potrebbe dunque affermare che l'*Expositio* del Pisano stabilì i canoni interpretativi attraverso cui i frati Minori alla fine del XIV secolo si sarebbero dovuti rapportare alla Regola. Si delineava una situazione "pacificata" in cui, prendendo in prestito le parole di Grado Merlo, la fedeltà alla propria professione religiosa non era «tanto secondo la Regola in sé, quanto secondo la Regola e tutte le integrazioni esplicative e normative che l'autorità di Chiesa via via aveva formulato e imposto»<sup>371</sup>.

## II. L'OSSERVANZA DELLA REGOLA «IUXTA DECLARATIONES APOSTOLICAS»: LA NASCITA DELL'OSSERVANZA NEI PRIVILEGI PAPALI TRA XIV E XV SECOLO

La conseguenza del pensiero di Bartolomeo riguardo ai rapporti tra Ordine e papato fu un sempre più marcato ricorso alla Sede Apostolica per ottenere privilegi. Appare interessante in questo contesto concentrarsi sui privilegi che i papi concessero tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo per regolamentare e promuovere le sempre più frequenti istanze di osservanza *strictior* della Regola.

La prima esperienza che si può considerare è quella di Gentile da Foligno. Secondo la *Chronica XXIV generalium*, Gentile da Foligno avrebbe preteso di osservare la Regola «ad litteram sine glossa» distinguendosi dal resto della comunità che avrebbe osservato la Regola «glossata et modificata per declarationes summorum pontificum»<sup>372</sup>. Nel farlo avrebbe assunto un abito diverso rispetto a quello della comunità dei frati e si sarebbe sottratto al controllo della gerarchia dell'Ordine<sup>373</sup>. L'esperienza di Gentile da Foligno fu stroncata a metà del XIV secolo da Guglielmo Farinier. Si poneva in effetti un problema di obbedienza alla gerarchia che evocava lo spettro di una divisione dell'Ordine e un problema riguardante, invece, più specificamente l'osservanza della Regola. La scelta se accettare o meno le Dichiarazioni papali non era solo una questione di osservanza della Regola ma un tema che riguardava anche il rapporto tra Ordine e papato e nello specifico l'obbedienza dei frati Minori al papa. Uno dei sospetti da cui queste esperienze si sarebbero dovute salvaguardare era quello di eresia, in particolare quello di perseguire istanze fraticellesche, che voleva dire essere accusati di disobbedienza nei confronti della gerarchia dell'Ordine e della Chiesa stessa. In questo contesto anche la scelta di Gentile da Foligno poteva risultare al confine con l'eresia: rinunciare ai privilegi e alle dichiarazioni papali poteva essere percepito come un manifesto di disobbedienza alla Chiesa.

Nel 1354 il capitolo generale dell'Ordine con a capo Farinier emanò nuove *Constitutiones* in cui si dava la possibilità di vivere nell'osservanza *strictior* della Regola «indifferenter in conventibus» e negli eremi «secundum dispositionem Ministrorum et custodum». Si noti che l'accento è posto sì sulla possibilità che i frati che volessero perseguire un'osservanza più stretta della Regola fossero accettati all'interno dei *loci* in cui abita il resto dei confratelli ma anche sull'obbedienza che questi frati avrebbero dovuto prestare alla gerarchia. E si noti ancora che l'osservanza più stretta della Regola è priva di specificazioni in particolare riguardo al rifiuto o meno delle dichiarazioni papali. Farinier creava così i presupposti normativi per rinnegare e deligitimare l'esperienza di Gentile da Foligno che, infatti, grazie all'appoggio di Egidio Albornoz, fu incarcerato per ordine del nuovo papa Innocenzo VI.

La seconda metà del XIV secolo si caratterizza da subito, dunque, come un momento di forte repressione delle istanze che avrebbero rischiato di dividere l'Ordine, compresa quella dissidenza, di matrice fraticellesca, i cui adepti avevano spesso trovato rifugio in alcuni eremi dell'Italia centrale da cui erano riusciti a mantenere vive le proprie idee e a propagandarle sotteraneamente. Con l'addentrarsi nel quarto quarto del secolo e in particolare col pontificato di Gregorio XI, tuttavia, le istanze rigoristiche si fecero più pressanti e riuscirono a trovare anche un appoggio papale. Emblema di questo appoggio fu il riconoscimento istituzionale tra il 1388 e il 1390 – grazie agli interventi di Enrico da Asti, ministro generale di obbedienza romana – dell'esperienza di frate Paoluccio Trinci che dal 1368 viveva ritirato

<sup>371</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., p. 300.

<sup>372</sup> *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, p. 547.

<sup>373</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., pp. 301-302.

nell'eremo di Brogliano osservando più strettamente la Regola. Egli fu nominato *commissarius* di Enrico e messo a capo, con gli stessi poteri di un ministro provinciale, dei frati di diciotto eremi tutti racchiusi tra l'Umbria e le Marche.

Si noti che anche nel caso dell'esperienza di Paoluccio Trinci nessun cenno è mai conferito al rifiuto delle lettere papali. Nella lettera *Ad nostrum auditum* di Gregorio XI indirizzata al vescovo di Orvieto, con cui si dà testimonianza delle persecuzioni dei frati che vivevano negli eremi da parte di alcuni prelati dell'Ordine, per esempio, si fa cenno ad un'osservanza letterale della Regola senza ulteriori specificazioni<sup>374</sup>.

A partire dal pontificato di Bonifacio IX possediamo più documentazione per comprendere queste dinamiche tra osservanza della Regola, rifiuto delle Dichiarazioni papali sulla Regola ed eresia. Con lettera del 19 aprile 1402 Bonifacio concesse a Pietro di Villanova la facoltà di ricevere nella provincia aquitana uno o due case in cui osservare la Regola dei frati Minori. Nella *narratio* della lettera si afferma che i frati vorrebbero osservare la regola *spiritualiter* e di seguito che desiderano una *domus*

«ut in illa seu illis tam ipsi quam alii, qui a Domini fuerint inspirati, regulam ipsam, prout a praefato confessore ordinata censetur et per nonnullos Romanos pontifices praedecessores nostros approbata et declarata existit, observare valeant et secundum ipsam vivere»<sup>375</sup>.

Questa specificazione, sottolineata nel testo, dell'osservanza della Regola secondo quanto dichiarato dai pontefici è ribadita inoltre anche nella *dispositio* della lettera:

«Nos igitur [...] commendamus [...] ut duas domos dicti ordinis constructas [...] pro usu et habitatione huiusmodi fratrum, qui dictam regulam spiritualiter, prout a praefato confessore ordinata et ut praemittitur approbata et declarata existit, observare intendunt»<sup>376</sup>.

Due anni dopo il papa "avignone" Benedetto XIII concesse con la *Etsi desideris cunctorum* a Giovanni de Bellomonte, signore di Berchorio, nella diocesi di Maillezais, in Vandea, e a sua moglie Maturina di costruire una *domus* a uso dei frati Minori. Benedetto esplicitò il suo desiderio che i frati osservassero letteralmente la Regola:

«[...]licentiam concessimus, volentes inter cetera, quod fratres, qui in ea degerent pro tempore, regulam s. Francisci ordinis dictorum fratrum fundatoris iuxta apostolicas declaratione, quae ex tunc super illius observatione emanarunt, ad litteram observarent [...]»<sup>377</sup>.

L'osservanza letterale della Regola, insomma, non va di pari passo con un rifiuto delle bolle papali che, invece, sono trattate come *interpretationes* ufficiali della Regola stessa. I papi ribadiscono, insomma, che senza di esse la Regola semplicemente non può essere osservata. *Iuxta* infatti si può tradurre con *secondo, in conformità con*. È questa la via di osservanza della Regola che i papi sostengono attraverso la loro attività epistolare e sarà proprio attraverso queste concessioni che nascerà l'Osservanza francese. La stessa formula per esempio si trova in altre lettere di Benedetto XIII per esempio quella indirizzata a Giovanni, duca di Britannia, in cui gli fu concesso di fondare nella città di Redon, o in altro luogo congruo, una casa ad uso dei frati Minori o ancora l'importantissima lettera datata 26 aprile 1407 con cui Benedetto XIII ordinò a Giovanni Bardolini, ministro generale di obbedienza avignone, di esimere i frati di Berchorio, di Mirabello e di altri conventi della provincia di Turona, Francia e Borgogna in cui si osservi la Regola di san Francesco alla lettera, dalla giurisdizione dei ministri provinciali di quella provincia. Il papa lo pregava inoltre di creare un vicario per quei conventi. Questa lettera che segna l'inizio della speciale autonomia dei *loci* francesi rispetto alla giurisdizione dei ministri provinciali specifica che quei frati osservassero letteralmente la Regola «iuxta declarationes apostolica». Altre concessioni di costruire un

---

<sup>374</sup> Merlo, *Nel nome di san Francesco*, p. 304.

<sup>375</sup> BF, VII, p. 142 a-b.

<sup>376</sup> BF, VII, p. 142 b.

<sup>377</sup> BF, VII, p. 343 col. b.

convento in cui osservare la regola *litteraliter* «iuxta declarationes» vennero date a Maria, signora di Monte Giovanni, a Giovanni Herpedenne, signore di Bellavilla, e a Pietro Royraudi, signore de la Baudoyere<sup>378</sup>. Le stesse indicazioni si trovano, inoltre, nella concessione datata 12 dicembre 1412 a Giovanni Roderici e ad alcuni frati dell'eremo di santa Maria de Rabita<sup>379</sup> ed in una lettera di papa Alessandro V, eletto al concilio di Pisa del 1409 datata 9 settembre 1409 ed indirizzata a Tommodo de Curia, vicario generale dei frati della provincia di Turonia. In quest'ultima lettera il papa gli concedeva di ricevere un luogo nel castello di Amboise. Il papa specificava anche che

«in eadem domo, postquam constructa fuerit, ut praefertur, residebunt pro tempore, regulam sive instituta regularia beati Francisci confessoris iuxta declarationes apostolica observare et secundum illa vivere teneantur»<sup>380</sup>.

Il medesimo formulario che contraddistinse le lettere di concessione con cui si favorivano i frati osservanti, soprattutto francesi, trova la sua più importante affermazione nel decreto *Supplicationibus personarum* del concilio di Costanza con cui vennero ufficialmente regolamentati i poteri del vicario generale di alcuni conventi della stretta osservanza nelle provincie di Turonia, Francia e Burgundia. In particolare, nella parte in cui veniva imposto al vicario istituito di ridurre i conventi sotto la sua giurisdizione *ad statum dictae strictae observantiae* si specificava che questo *status* dovesse essere «consonum iuxta declarationes et status sedis apostolicae et ordinis»<sup>381</sup>.

Nella seconda metà del XIV secolo maturò, dunque, una convergenza molto stretta tra papato e dirigenza minoritica – al di là dell'obbedienza papale, romana, avignonese o pisana – per preservare l'unità dell'Ordine contro le spinte centrifughe delle istanze rigoristiche. Queste istanze si muovevano nel labile confine dell'eresia che, come dimostra il caso di Gentile da Spoleto e in generale le persecuzioni contro i fraticelli, venivano definite sulla base dell'obbedienza o meno alla Chiesa e alla gerarchia dell'Ordine. A partire dall'azione di Farinier veniva creato un doppio binario di osservanza regolare che avrebbe permesso ai frati di osservare più strettamente la Regola, sempre a patto che tale osservanza si basasse sulle Dichiarazioni pontificie il cui rispetto è il simbolo stesso dell'obbedienza alla Chiesa romana: osservare la Regola *iuxta declarationes apostolicas* diventò la chiave affinché le esperienze di riforma poi confluirono o meno nell'Osservanza fossero giudicate ortodosse.

### III. GIOVANNI DA CAPESTRANO, CRISTOFORO DA VARESE, ALESSANDRO ARIOSTO: LA COSTRUZIONE IDENTITARIA DELL'OSSERVANZA *MORE ITALICO* TRA APPOGGIO PAPALE E USO DELLA TRADIZIONE DI COMMENTO ALLA REGOLA NEL XV SECOLO

Nel 1415 il concilio di Costanza metteva fine al cosiddetto scisma d'Occidente, eleggendo come unico pontefice Martino V. Come si è già avuto modo di notare in quell'assise, inoltre, veniva emanata la *Supplicationibus personarum* con la quale i luoghi osservanti delle province di Turenna, Francia e Borgogna avrebbero acquisito una sostanziale autonomia grazie al privilegio di potersi eleggere un vicario per ogni provincia e un vicario generale comune. I vicari provinciali avrebbero dovuto essere confermati dai ministri provinciali e quello generale dal generale dell'Ordine. Ai ministri provinciali spettava la visita ai luoghi e al ministro generale quello di visita. La vicaria oltremontana fu, dunque, la prima vicaria osservante ad essere istituita. Nel 1425 la *Supplicantibus personarum* fu estesa ai luoghi osservanti d'Aragona, creando all'interno della provincia una custodia autonoma degli osservanti. Tre anni dopo furono destinatari dello stesso privilegio i conventi e gli eremi di Brandeburgo, mentre per l'istituzione di una vicaria

<sup>378</sup> Rispettivamente BF VII (1031) e BF VII (1042), BF VII (1043).

<sup>379</sup> Gli si concede di abitare «iuxta tenorem regulae dicti ordinis declarationumque super ea etiam apostolica auctoritate factarum et aliorum ipsius ordinis statutorum» (BF, VII, 1108).

<sup>380</sup> BF VII, 1183.

<sup>381</sup> BF VII 1362.

italiana si dovrà attendere il 1438. In tale situazione potenzialmente disgregatrice per l'unità dell'Ordine, si sentì l'esigenza di elaborare un progetto di riforma generale. L'occasione fu il capitolo generale di Assisi del 1430 che emanò le cosiddette *Constitutiones* martiniane<sup>382</sup>. Esse contengono un programma politico nuovo, uscito probabilmente dalla penna del frate osservante, a quel tempo inquisitore e riconosciuto predicatore Giovanni da Capestrano e voluto fortemente dal papa che incaricò un suo legato, Giovanni Cervantes, di presiedere il capitolo e promulgarne gli statuti<sup>383</sup>. Un'ulteriore novità delle *Constitutiones* risiede nella forma in cui furono redatte. Sono organizzate, infatti, in dodici capitoli che riprendono esplicitamente quelli della Regola e le conferiscono l'ossatura di un Commento. Al centro del cambiamento normativo sembrava esserci, dunque, ancora una volta il papa che riproponeva il modo di agire che era stato un secolo prima di Benedetto XII: riformare l'Ordine agendo sulle *Constitutiones*. Rispetto a quel tentativo di riforma, tuttavia, negli statuti di Assisi la Regola sembra essere posta ineditamente al centro, costituendone l'irrinunciabile punto di riferimento. Dal punto di vista politico l'aspirazione del Capitolo generale era chiara: tenere unito l'Ordine sotto una dirigenza unitaria dando la possibilità a chi avesse voluto osservare più strettamente la regola di sperimentarlo negli eremi. Si riproponeva inoltre la visione della povertà della *Exiit qui seminat* «reimponendo la rinuncia a possessi fondiari, immobiliari e pecuniari»<sup>384</sup>: questo voleva dire che la Chiesa avrebbe accettato di ritornare proprietaria dei beni concessi solo in uso ai frati mettendo definitivamente da parte la *Ad conditorem canonum* di Giovanni XXII. Inoltre, Martino V promuoveva nuovamente la figura del *syndicus* ovvero colui al quale competeva, a livello di singolo convento, il maneggio del denaro riguardo alle necessità dei frati. Era in gioco, ancora una volta, insomma, la stessa identità minoritica che dalle costituzioni usciva come definita da due valori fondamentali: l'osservanza della Regola e l'unità dell'Ordine.

Le *Constitutiones* martiniane si rivelarono, nel loro tentativo di unione della famiglia francescana, un fallimento. Nel giro di poche decine di giorni il ministro generale ottenne di essere liberato dal giuramento effettuato nei confronti delle *Constitutiones* e in agosto Martino V emanò la *Ad statum* con cui concesse che i procuratori potessero «recipere, capere, tenere et possidere» beni mobili e immobili e proventi annuali. Tutta una serie di gruppi di frati che sentivano l'esigenza di un'osservanza più stretta della Regola si videro traditi dal provvedimento papale e continuarono a seguire le disposizioni delle costituzioni martiniane. Tutti questi gruppi subirono poi evoluzioni istituzionali diverse ma l'osservanza delle costituzioni del 1430 fu per loro un punto di non ritorno. Gli osservanti *sub ministris* – non dipendenti, dunque, dal regime vicariale autonomo dell'Osservanza sul modello francese ma dai ministri dell'Ordine – continuarono sempre ad osservarle mentre gli osservanti *sub vicariis* le superarono attraverso un originale progresso legislativo.

Un anno dopo le *Constitutiones* martiniane scoppiò il caso di fra Filippo di Berbegal, che, a guida di un gruppo di frati spagnoli, rifiutò nelle sue *Apostillae* l'autorità delle costituzioni martiniane in tutto quello che secondo lui non concordava con la purezza della Regola. Ad intervenire a difesa delle

---

<sup>382</sup> Le *Constitutiones* si possono leggere in *Chronologia historico legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Patris Francisci*, I, Napoli, 1650, pp. 90-99 [Da ora in poi, *Constitutiones Assisienses (1430)*]. Tuttavia, il testo non è fedele. Ludovic Viallet ha mostrato che ci sono errori grossolani e propone alcune letture corrette sulla base di una copia realizzata da Nicolas Lakmann, futuro ministro provinciale di Sassonia nel manoscritto Berlin, *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*, theol. lat. qu. 220, f. 15r-55v (L. Viallet, *Le sens de l'Observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*, Berlin, Lit Verlag, 2014, pp. 80 ss. (Vita Regularis, 57).

<sup>383</sup> Su Giovanni da Capestrano la bibliografia è molto ampia. Si veda innanzitutto HOFER, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, Innsbruck-Wien-München, 1936 (tr. it. *Giovanni da Capestrano. Una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, a cura di G. DI FABIO, L'Aquila, 1955) che rimane ancora la biografia più completa sul capestranese. Tra le opere più recenti si può consultare per una bibliografia più esaustiva W. CAPEZZALI, *Giovanni da Capestrano: esiti e prospettivi di una articolata indagine storiografica*, in *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pasztor*, ed. a cura di M. BARTOLI, LE. PELLEGRINI, D. SOLVI, Milano, 2016, pp. 75-90; i contributi raccolti in *Franciscan Studies 2017* e L. VIALLET, *Le sens de l'Observance*, cit.

<sup>384</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, p. 328. Il riferimento alle *Constitutiones* è il seguente: «Quoad votum paupertatis, id est, vivendo sine proprio, et, quod fratres nihil sibi approprient, statuimus et ordinamus illud inconcusse tenendum, quod foelicis recordat. Nicolaus III declaravit in sua Decretali Ex., de Verborum signific. Exiit qui seminat etc. lib. 6.» (*Constitutiones Assisienses (1430)*, p. 92 a).

*Constitutiones* fu Giovanni da Capestrano il quale elaborò una *Responsio* contro le critiche di Filippo<sup>385</sup>. Giovanni da Capestrano era entrato nell'Ordine dei frati Minori dopo esser stato giudice a Perugia tra il 1413 e il 1414, durante il periodo in cui la città umbra si era sottomessa a Ladislao d'Angiò Durazzo. Questo incarico fu sicuramente uno dei primi affidati a Giovanni che terminò i suoi studi in diritto civile a Perugia probabilmente tra il 1411 e il 1412, senza conseguire il dottorato. In seguito alla caduta di Perugia sotto l'esercito di Braccio da Montone nel 1416 Giovanni fu imprigionato e lì, secondo le agiografie, maturò la decisione di entrare nell'Ordine minoritico. Uscito di prigione entrò nel convento di Monteripido e cominciò, forse già nel 1417 la sua attività di predicazione che lo portò a spostarsi continuamente nell'Italia centrale. Nel 1425 è certo che Giovanni assistette alle prediche di Bernardino da Siena tenute a Perugia e ad Assisi. Nel 1426 ottenne dal papa l'incarico di combattere l'eresia dei fraticelli, incarico che Giovanni perseguì insieme a Giacomo della Marca. In quegli anni Giovanni era ormai un famoso predicatore che si spostava continuamente in tutta Italia, spesso incaricato dalle corti di incarichi di predicazione<sup>386</sup>.

La *Responsio* di Giovanni da Capestrano, formata da singole *responsiones* alle *Apostillae* di Filippo, è una fonte straordinaria per capire l'interpretazione della Regola del frate abruzzese e i contenuti dell'eresia del frate spagnolo. Al centro del testo del Capestranese è posta la tematica dell'obbedienza alla Chiesa che, evidenziata in alcuni passi che prefigureranno il successivo *De auctoritate papae et concilii*, è il filo conduttore della visione dell'Ordine di Giovanni<sup>387</sup>. Per lui Filippo è un disobbediente nella medesima posizione degli eretici fraticelli «de la opinione vulgariter nuncupatos»<sup>388</sup>. Lo sviluppo di questa tematica nella *Responsio* porta con sé anche una precisa concezione dell'osservanza della Regola che deve essere sempre «secundum declarationes summorum Pontificum»<sup>389</sup>. Per Giovanni la giusta prassi di interpretazione della Regola consiste nel cogliere il senso della Regola e non le singole parole, come esplicitato da Gregorio nelle sue *Homelie super Ezechielem*<sup>390</sup>. In questo senso il Capestranese dimostra di possedere una concezione dell'interpretazione della Regola tradizionale: l'esplicitazione del senso della Regola è proprio la via tradizionale con cui i frati hanno inteso il loro compito di spiegare la Regola. Giovanni, dunque, è pienamente “ortodosso” nella sua osservanza della Regola: non si riscontra nessuna differenza con la visione di Bartolomeo da Pisa. Questa può costituire un'ulteriore prova che l'Ordine, in accordo con i papi, aveva ormai definito una via più rigorosa di osservanza della Regola caratterizzata da una piena accettazione delle Dichiarazioni papali.

Nello stesso 1431 Eugenio IV succedette a Martino V e indisse il concilio di Basilea. Con quell'atto si inaugurava una stagione di grandi tensioni all'insegna del conflitto tra lo stesso papa e il concilio che sarebbe esplosa con la deposizione di Eugenio, il 25 luglio del 1439, e l'elezione del papa “conciliare” Felice V. È proprio in questi ultimi anni di lotte conciliariste che Bernardino da Siena venne eletto vicario generale per l'Osservanza italiana. L'incarico fu mantenuto dal senese per 4 anni, dal 1438 al 1442. I suoi collaboratori in quel periodo furono Giovanni da Capestrano e Niccolò da Osimo, già commissario personale di Bernardino presso la Curia romana e la curia dell'Ordine. In questo periodo si deve collocare un testo a lungo creduto opera di Bernardino da Siena, ma in realtà redatto da Niccolò da Osimo: le *Declarationes super Regulam*<sup>391</sup>. Il Senese, infatti, si limitò a redigere solamente una sorta di

<sup>385</sup> Per un'introduzione: C. PALUMBO, *Giovanni da Capestrano. Sull'autorità del papa e del concilio*, pref. di B. ARDURA, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2015, pp. 53-58 che si seguirà in questa trattazione. L'edizione che uso è *Repetitionum ad Constitutiones Clementis Papae Quinti ad nonnullasque extravagantes*, VI, pars II, ff. 56r-63v [da ora in poi GIOVANNI DA CAPESTRANO, *Adversum Berbegallum*].

<sup>386</sup> Sono note, per esempio, le prediche antiebraiche richieste da Giovanna II e Luigi d'Angiò su cui: F. SEDDA, *The Anti-Jewish Sermons of John of Capistrano: Matters and Context*, in *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, ed. a cura di J. ADAMS and J. HANSKA, New York, Routledge, 2005, pp. 139-169.

<sup>387</sup> Il *De auctoritate papae et concilii* si può leggere in *Opera omnia Sancti Ioannis a Capistrano*, a cura di P.A. SESSA DA PALERMO, I/2, Roma, 1700, pp. 1-465.

<sup>388</sup> GIOVANNI DA CAPESTRANO, *Adversum Berbegallum*, f. 56va.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> *Ivi*, f. 58ra.

<sup>391</sup> Il testo è edito in *S. Bernardini senensis Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1953, pp. 317-320 e in U. PICCIAFUOCO, *Fr. Nicolò da Osimo. Vita, Opere, Spiritualità*, Monteprandone, 1980, pp. 46-49 [Da ora in poi NICCOLÒ DA OSIMO, *Declarationes super Regulam*].



introduzione e ad apporre la sua ratifica il 30 luglio 1440. Il testo, che era già stato approvato in prima battuta dal ministro generale Guglielmo da Casale il 2 dicembre 1239, avrebbe ricevuto l'approvazione anche del protettore dell'Ordine, il cardinale Giuliano Cesarini, in data 27 settembre 1440. Nella breve introduzione delle *Declarationes* Bernardino scrive che il testo di Niccolò, «multa disputatione, examinatione et ponderatione», furono esaminate e approvate «per reverendum patrem Generalem, per venerabiles patres, fratrem Ioannem de Capestrano et alios multos ac etiam per me»<sup>392</sup>. Non a caso, forse, l'opera di Niccolò da Osimo è stata tramandata attraverso la denominazione di *Declarationes*. L'impianto, infatti, è quello delle lettere papali a dichiarazione della Regola in cui vengono chiariti punti dubbi sull'osservanza della Regola. Si noti che è la prima volta che un testo del genere venne scritto da un frate. È inedito, inoltre, anche il fatto che abbia subito ben tre approvazioni, forse spia della sua assoluta particolarità e importanza<sup>393</sup>. Nel quadro di questa ricerca le *Declarationes* potrebbero scardinare le modalità con cui si era impostato e formalizzato il rapporto tra papato e Ordine dei Minori. Se nel XIII e inizio XIV secolo il papa forniva un'interpretazione autentica della Regola e i frati, come prodotto della loro volontà legislativa, si riunivano in Capitolo emanando le *Constitutiones*, nel XV secolo sembra esattamente il contrario: il papa agiva promulgando le *Constitutiones* mentre i frati chiarivano i dubbi di interpretazione della Regola.

Sul modello delle lettere papali e in particolare mutuando il testo dalla *Exivi de paradiso*, le *Declarationes* di Niccolò da Osimo cominciano trattando il tema dell'osservanza dei precetti e consigli evangelici contenuti nella Regola. Il secondo punto specifica che i frati Minori non sono tenuti ad *arctus usus* se non nei casi in cui la Regola lo esplicita. Si concentra l'attenzione quindi, nel terzo punto, sul moderato uso delle cose contro la *superfluitas* e la *curiositas*. Il quarto punto viene dedicato alle «manifestae superfluitates vel curiositates» dei conventi, specificando che non sono motivo sufficiente per abbandonare i conventi a meno che non accada che il frate non possa osservare spiritualmente la Regola. Il quinto punto esplicita il divieto di proibire l'uso della carne, ma indica di mangiarne moderatamente e discretamente, mentre il sesto afferma che l'uso di calici e patene in argento non è contro la Regola, anzi è conveniente soprattutto nei casi in cui si debbano evitare sporcizia o altri pericoli all'Eucaristia. L'ultimo punto, infine, afferma che i sudditi non possono esprimersi (*declarar*) riguardo ai loro dubbi sulla Regola ma si devono affidare al prelado. Sono previste inoltre delle pene e la censura ecclesiastica contro il peccato di disobbedienza. Come si nota, le *Declarationes* dell'Osimate sono una sorta di programma di governo, un punto di riferimento giuridico per i prelati dell'Ordine che forniva le indicazioni per agire in merito alle grandi questioni che in quegli anni mettevano a rischio l'unità dell'Ordine.

#### a) La Dichiarazione della Regola di Giovanni da Capestrano

Potrebbe essere proprio in quell'anno che Capestrano scrisse la sua *Dichiarazione della Regola*. L'unico indizio che aiuta a datarla viene dal manoscritto tardo-quattrocentesco L'Aquila, *Archivio di Stato*, S.73 che riporta il 1440 come data di composizione sia nella rubrica sia nell'*explicit* del Commento conservato ai fogli 461v-469v. La data potrebbe essere plausibile. A quel periodo, infatti risalgono molte sue opere – lo *Speculum conscientiae*, il *Defensorium Tertii Ordinis*, il *De auctoritate papae*, il *De poenitentia*, il *De ieiunio*, il *Tractatus de blasphemia et sperjurio*, il *De iudicio universalis*, il *De inferno* e il *Tractatus de Christi sanguine pretioso*<sup>394</sup> – e l'impegno teologico-scolastico – che, come si è visto sollecita la stesura di questo tipo di testi – è

<sup>392</sup> NICCOLÒ DA OSIMO, *Declarationes super Regulam*, p. 46. Non si sa per certo dove si tenne la discussione su tali Dichiarazioni, soprattutto se avvenne – come ci testimonia Bernardino – dopo una grande disputa e in presenza dei prelati fra cui Giovanni da Capestrano. Ipotizzo qui che tale consultazione possa essere avvenuta nel 1239, prima della ratifica delle *Declarationes* da parte del ministro generale il 2 dicembre di quell'anno, magari a Firenze dove Eugenio IV riunì i più importanti predicatori del tempo tra cui Bernardino e Alberto da Sarteano per comunicare l'atto di unione con la Chiesa d'Oriente. In questo caso Giovanni da Capestrano sarebbe venuto a conoscenza delle *Declarationes* di Nicola da Osimo prima quindi del suo viaggio a Milano nel 1440.

<sup>393</sup> Si noti che quanto si è detto riguardo a Bartolomeo da Pisa non costituisce un precedente: il Capitolo generale di Pisa infatti non approva il Commento alla Regola nello specifico, ma l'opera nel suo complesso.

<sup>394</sup> C. PALUMBO, *Giovanni da Capestrano*, cit., p. 101, nota 63.

dimostrato da un soggiorno a Monteripido in cui fu incaricato di insegnare teologia morale<sup>395</sup>. Giovanni aveva anche scritto tra il 1436 e il 1437 una *Postilla* intorno alla *Exivi de paradiso* e altre opere giuridiche: la *Lectura super tertium Decretalium* e la *Lectura super quintum Decretalium*. Nonostante la tradizione le attribuisca unanimemente il nome di *Dechiaratione* non si tratta di un testo paragonabile alla *Declaratio Regulae* di Niccolò da Osimo.

La *Dechiarazione* è sempre stata ritenuta un'opera originale di Capestrano. Appare ora chiaro, tuttavia, che Giovanni segue pedissequamente la struttura dell'anonima *Brevis Expositio Regulae*, scritta – com'è stato ipotizzato in precedenza – dal partito degli Spirituali durante la *magna disceptatio* avignonese dell'inizio del XIV secolo, volgarizzandone gran parte del testo e ampliandolo in alcune sue parti. In una tabella sinottica riportata in appendice si possono confrontare i due testi. La *Dechiaratione* di Giovanni è offerta al lettore attraverso un'edizione provvisoria curata da F. Sedda collazionando solo alcuni manoscritti<sup>396</sup> mentre la *Brevis Expositio* è riportata, in attesa di un'edizione, in due versioni: quella del manoscritto Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525 e quella dell'*editio princeps* conservata nel *Monumenta Ordinis Minorum* editi a Salamanca nel 1506. Dove Capestrano abbia potuto leggere questa *Expositio* che si concentra nel delineare i precetti della Regola non ci è noto: dall'inventario dei codici appartenuti al Capestranese purtroppo non c'è traccia della *Brevis Expositio*.

Devono essere sottolineati almeno tre aspetti importanti della scelta di Giovanni: da una parte la predilezione per un testo che si occupi di delineare i precetti e i consigli della Regola, dall'altra la decisione di valorizzare proprio un testo spirituale, dall'altra ancora l'iniziativa di proporre un volgarizzamento. Per quanto riguarda la scelta di un testo che sia interamente focalizzato a individuare precetti, consigli e ammonizioni bisogna sottolineare come già fosse stato scritto un testo molto simile da parte di Niccolò da Osimo: *I comandamenti della Regola*<sup>397</sup>. I due testi non sono esattamente corrispondenti nelle loro finalità. Niccolò precisa subito, infatti, che la sua non è una raccolta dei precetti contenuti nella Regola in generale, ma solo di quelli che «inducono a peccato mortale per comandamento della regola»<sup>398</sup>. La precisazione segue un ragionamento importante da parte dell'Osimate. Ci sono, infatti, alcune cose nella Regola che «inducono a peccato mortale, non per comandamento della regola, ma per sua natura» e si specifica che si tratta di quelle cose «che generalmente a tutti i cristiani per legge comune sono di specie di peccato mortale». Tutti questi precetti non sono inclusi nell'elenco proposto da Niccolò, come quello, precisa, del decimo capitolo della Regola «dove si dice: Ammonisco i miei fratelli che si guardino da ogni superbia, vanagloria, invidia». Probabilmente i *Comandamenti* di Niccolò sono precedenti alla *Dechiaratione* di Giovanni. La datazione del testo di Niccolò, tuttavia, è abbastanza problematica. Infatti, l'unico elemento che ci può aiutare a datarlo è il fatto che si riferisca a delle «nuove dichiarazioni della Regola» che con tutta probabilità – e nonostante qualche incongruenza, come quella sull'età dei nuovi ammessi all'Ordine – devono essere riferite alle Martiniane. Se ne deduce, dunque, che il testo debba essere datato dopo il 1430 e che l'autore non conosca le *Constitutiones* capestranensi dell'Osservanza cismontana del 1443, scritte dopo la divisione delle due vicarie osservanti<sup>399</sup>. Il fatto che però vengano chiamate *nuove* Dichiarazioni potrebbe restringere ancora di più l'arco cronologico avvicinandole al 1430. In un altro testo, infatti, Niccolò usa la dicitura «nuove Dichiarazioni della Regola» riferito alla Martiniane. Si tratta dell'*Expositio* delle stesse Dichiarazioni che l'Osimate scrive due mesi dopo la loro promulgazione: l'*Esposizione della nuova dichiarazione sopra la regola*<sup>400</sup>. Nelle *Declarationes super regulam* – sicuramente terminate nel 1439 –

---

<sup>395</sup> Ultimamente Maranesi ha datato la *Dechiaratione* tra il 1449 e la data della sua morte il 1456 in quanto il commento sembra successivo alla lettera a tutto l'Ordine intitolata *De studio promovendo*. Si veda P. MARANESI, *Giovanni da Capestrano. Identità e sviluppo istituzionale dell'Osservanza*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELI, Milano, Ed. Bibl. Francescana, 2008, pp. 15-58, nello specifico p.

<sup>396</sup> Roma, *Sant'Isidoro*, 1/85; L'Aquila, *Archivio* di Stato, S.73; Roma, *Biblioteca Vallicelliana*, cod. B. 131. Ringrazio l'amico e collega Filippo per la generosità con cui mi ha messo a disposizione il testo.

<sup>397</sup> G.C. SPEZI, *Tre operette volgari di frate Niccolò da Osimo*, cit., pp. 83-95.

<sup>398</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>399</sup> Le *Constitutiones* si possono leggere in *Chronologia historico legalis*, cit., pp. 103-111.

<sup>400</sup> Il testo è edito in G.C. SPEZI, *Tre operette volgari di frate Niccolò da Osimo*, cit., pp. 101-119. L'*Esposizione* inizia con un commento letterale dei capitoli 1-6 e 9. Si tratta dei capitoli in cui ci sono i riferimenti alle altre bolle papali sulla Regola, in particolare della *Exiit*. Segue poi una seconda parte in cui si postillano alcuni passi, in particolare contro i *fraticelli de opinione* in ambito della povertà e quello del capitolo IV sui procuratori apostolici. Si imposta successivamente un lungo discorso sul fatto che le

, invece, Niccolò chiama le Martiniane semplicemente *Declarationes*. Si potrebbe avanzare l'ipotesi, dunque, che Niccolò scrisse i *Comandamenti* nei primi anni 30 del XV secolo e sicuramente prima del 1439, in un periodo in cui, purtroppo, la sua biografia si fa fumosa. Ne deriva che Giovanni da Capestrano, che scrisse forse nel 1440, presumibilmente conosceva i *Comandamenti* di Niccolò. Logica vorrebbe che in un ambiente così ristretto come quello della dirigenza dell'Osservanza italiana Giovanni prendesse spunto dall'opera di Niccolò. Tuttavia, nel suo Commento non c'è traccia dell'opera dell'Osimate. Quella che potrebbe sembrare una vera e propria incongruenza potrebbe essere spiegata dal fatto che il Capestranense avrebbe seguito pedissequamente la sua fonte, la *Brevis expositio*, non sentendo la necessità di considerare il testo di Niccolò. Purtroppo, non è d'aiuto a risolvere la questione il fatto che non siamo a conoscenza della finalità, dei destinatari, dell'ambiente per cui entrambi i testi vennero prodotti. Si potrebbe solo ipotizzare, dall'adozione della lingua volgare, che siano stati composti con finalità educative – dirette in un contesto scolastico o mediate attraverso la predicazione –, magari per necessità contingenti di insegnamento di cui però non ci è conservata testimonianza. In ogni caso, l'uso del volgare – che sia la scelta di Giovanni di volgarizzare un'opera latina o la scelta di scrivere direttamente in volgare da parte di Niccolò – è indizio indubitabile della volontà dei due frati di diffondere i contenuti dei loro testi e magari di indirizzarli a chi non aveva le conoscenze per leggere direttamente in latino. Il fatto certo è che comunque l'uso del volgare fu il volano per una grande diffusione di entrambi i testi: dei *Comandamenti* di Niccolò ci sono ventitre 23 testimoni, mentre della *Dechiaratione* dodici.

Non sappiamo se Giovanni avesse consapevolezza del fatto che il testo della *Brevis Expositio* fosse stato scritto dagli Spirituali. L'unico manoscritto dell'*Expositio* trecentesca che ne conferisce la paternità agli Spirituali è, come si è già avuto modo di notare, il più antico che la tramanda, cioè il manoscritto Oxford, *Bodleian Library*, Can. Misc. 525. Questo vuol dire che nel resto della tradizione manoscritta purtroppo databile – come sembra al netto delle inevitabili incertezze – tutta posteriormente alla *Dechiaratione* di Giovanni, l'autorialità è attribuita a dei generici *Sancti patres Ordinis*.

Qualche elemento in più in questo discorso forse può essere tratto dall'analisi contenutistica della *Dechiaratione*. Gli elementi originali della *Dechiaratione* che si possono considerare si limitano a qualche spiegazione aggiunta all'ossatura della *Brevis Expositio*. Fra queste una specificazione della dottrina della *necessitas* in occasione del secondo capitolo o alcuni precetti che vengono spiegati ulteriormente quando sono solo indicati come tali nell'*Expositio* avignonese. Una nota interessante che non compare nella *Brevis Expositio* riguarda l'obbedienza verso papa Onorio e i successori canonicamente eletti di cui parla la Regola nel I capitolo. Giovanni specifica che si pongono due comandamenti:

«El primo sie de obedire al papa quando ello è electo canonicamente, cioè regolarmente como la sancta Chiesa ha ordinato: non per simonia, non per contemptione ambitiosa o tirannica, non per menacchie o violentia, però che allora non sarebbe papa e non li se dovrebbe obedire e così medesimamente si non regnasse catholicamente: non se debbia intendere che sancto Francisco se intendesse obligare né se, né altri frati obedire alo heretico contra li ordinamenti dela sancta Chiesa, ala quale prometteva obedienza dicendo: *e ala Chiesa romana*».

E continua:

«La sopradicta obedientia promese sancto Francisco non solo como privata persona, ma ancho uguale capo e sindaco de tucti li frati prelati et subditi, unde tucti sonno obligati ha obedire al papa et ala ecclesia in tucte le cose ch' non sonno contra Dio e ala propria salute. Et cusì expongono frate Petro Giovanni e frate Ubertino e li quatro maestri».

Il riferimento ai Quattro Maestri, a Olivi e a Ubertino da Casale sembra che si riferisca all'obbedienza da prestare al papa e non ai motivi per cui un papa non sia canonicamente eletto. Il ragionamento sul papa eretico, insomma, sembra essere genuino di Giovanni. Ad una prima analisi non ho riscontrato un rimando preciso a qualche altra sua opera ma è da considerare il fatto che il suo *Tractatus de auctoritate*

---

*Constitutiones* dispensano e non annullano le *Constituiones* e le Dichiazioni dei papi precedenti magari più strette: ognuno, dunque, può osservare le une o le altre.

*papae et concilii*, forse il testo più vicino a queste tematiche, si interrompe proprio durante la narrazione riguardo alla possibilità che il papa sia eretico. In ogni caso questo piccolo rimando nella *Dechiariatione* all'elezione del papa potrebbe confermare la datazione intorno agli anni Quaranta ovvero gli anni della riflessione di Capestrano sui poteri del papa: il *Tractatus* sull'autorità del papa verrà portato a termine, nella sua incompiutezza, proprio nel 1441<sup>401</sup>.

Il modo con cui vengono usate da Capestrano le *auctoritates* nel primo capitolo corrisponde ad una prassi costante della *Dechiariatione*. Naturalmente per studiare le *auctoritates* presenti bisogna inevitabilmente compararle con quelle che già compaiono nella *Brevis Expositio* e che Giovanni si limita a riportare. Facendo questo raffronto ci si può rendere conto che le citazioni dei Quattro Maestri o di Pecham siano desunte sempre dalla fonte. Come nella *Brevis Expositio* il riferimento a Pecham compare solo due volte, una volta nel II capitolo e un'altra volta nel VI. I riferimenti ai Quattro Maestri, spesso chiamati semplicemente *doctores* sono più numerosi rispetto a quelli dell'*Expositio* trecentesca e spesso si trovano insieme ad altre *auctoritates*: Olivi, Ubertino e le dichiarazioni papali. Queste ultime sono altre *auctoritates* di riferimento della *Dechiariatione*, spesso aggiunte rispetto alla *Brevis Expositio*. Giovanni si riferisce ad esse in diciture come «e così determina la Chiesa e li doctores de sopra allegati» che si può leggere nel VI capitolo o «Nelle parole predictes li sommi pontifici e doctores pongono de sopra doi allegati comandamenti» che introduce il passo citato riguardo all'obbedienza da prestare al pontefice eletto canonicamente. Inoltre, le cita direttamente nel primo capitolo quando introduce il discorso riferendosi alla «dechiariatione de papa Nicolò terzo, et de più altri summi pontifici». Rispetto al testo della *Brevis Expositio* Giovanni inserisce costantemente riferimenti a Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino le cui opere comunque sopravvivevano alle condanne e venivano lette sia negli eremi, tradizionali centri di conservazione delle opere degli Spirituali, sia nelle biblioteche dei conventi della comunità per poi passare ed essere copiate nei conventi osservanti<sup>402</sup>. Giovanni cita tre volte Ubertino nella sua *Dechiariatione*. Nella prima il riferimento è molto generale. Nel primo capitolo, infatti, afferma che tutti, Niccolò III e gli altri papi, i Quattro Maestri, Olivi e appunto Ubertino, concordano nel ritenere le parole di inizio della Regola come sommo comandamento rivolto a tutti i frati la cui trasgressione implica peccato mortale<sup>403</sup>. La seconda volta in cui Giovanni cita Ubertino lo fa in merito all'obbedienza al pontefice che abbiamo già visto, mentre la terza è da collocare nel II capitolo della Regola quando Capestrano commenta il precetto secondo cui non è possibile uscire dalla Religione ed entrare in un altro stato di vita o in un altro ordine<sup>404</sup>. Appare evidente che l'Ubertino a cui si riferisce Capestrano è quello dibattuto alla corte di Clemente V ma è difficile procedere con l'identificazione del libello preciso a cui si riferisce. Ci si potrebbe domandare a questo punto se il fatto che Ubertino venga inserito in questo testo come *auctoritas* non implichi che Giovanni non fosse consapevole dell'autorialità della *Brevis Expositio* proprio degli Spirituali. In caso contrario non si sarebbe forse

---

<sup>401</sup> Sul *Tractatus* si legga ora C. Palumbo, *Giovanni da Capestrano. Sul'autorità del papa e del concilio*, pref. di B. Ardura, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015. Per la datazione e il contesto di produzione dell'opera si vedano in particolare le pp. 95-101.

<sup>402</sup> Si veda R. RUSCONI, *La tradizione manoscritta degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, in *Picenum Seraphicum* 12 (1975), pp. 65-78.

<sup>403</sup> «La Regola e vita deli frati Menori è questa cioè osservare el sancto evangelio del nostro Signore Yhesu Christo, vivendo in obedientia, senza proprio et in castitate. Secundo la dechiariatione de papa Nicolò terzo, et de più altri summi pontifici, et de quatro maestri ch' exposerò la Regola, et de frate Petro Iohanni et de frate Ubertino, le predictes parole dela Regola sonno comandamento a tucti li frati, si che facendo el contrario peccarebbero mortalmente»

<sup>404</sup> «E per nisciuno modo serà a loro licito [...] resguardando in derictro è apto al regno de Dio. Le dicte parole contengono comandamento expreso che per nullo modo e per nulla cagione, licentia o dispensatione se po uscire de questa religione e andare o stare con salute in altro stato o religione. E ciò tanto per lo comandamento de Christo quanto per quello del papa e de sancto Francesco e per li loro testimonij, unde benché el prelado possa privare el subdito de lo habito e dela conversatione deli frati per alcuni suoi defecti e per lo comuno bene et pace de tucti, non po pertanto absolvere el subdito dela obligatione deli suoi voti ne fare ch' ello non sia suo subdito; unde quando sancto Francisco diceva de alcuni ch' non li reputava suoi frati e che non li voleva parlare, era per rigore dela iustitia e per dare exempio ali altri che li schifassero per cessare pericolo de non essere contaminati per la vita o doctrina deli perversi o deli rei. Questa è la sententia deli quatro maestri, de frate Giovanni da Picciano, de frate Pietro Giovanni et de frate Ubertino, unde vegano quelli che sença prelati vanno vagabundi e quelli ch' prendono regula e habito monachale o de heremiti».

sentito in dovere di farne una menzione in quanto *auctor* del testo e non solamente inserirlo come un'*auctoritas* fra le altre?

Un'altra *auctoritas* citata da Giovanni da Capestrano e che non si trova nella concisa trattazione della *Brevis Expositio* è Francesco d'Assisi che viene nominato nel III capitolo per chiarire che quando affermava ad alcuni che non li reputava suoi frati e che non voleva parlargli era per il rigore della giustizia e per insegnargli a non essere contaminati dai perversi. Si trova due volte nominato anche il *Testamentum*. La prima volta in apertura del capitolo II dove viene citato un sunto del Commento di Olivi in cui il provenzale giustificava l'adozione del privilegio che conferiva la possibilità ai frati ministri provinciali e ai loro vicari di ricevere i frati nell'Ordine «non obstante ciò ch' dice el *Testamentum* de non domandare lictere che alargassero o minuissero la perfectione dela Regula». La seconda, invece, nel capitolo V quando Giovanni riporta il *Testamentum* alla lettera dicendo «ch' quando non li era dato el preçço dela fatigha si recorriua ala mensa del Signore, cioè a domandare la elemosina». Non sembra che nel contesto dell'intera *Expositio* l'esempio di Francesco sia più importante delle altre *auctoritates*.

Olivi è sicuramente l'*auctoritas* più citata da Giovanni da Capestrano, molto spesso anche singolarmente. Il chiaro punto di riferimento è l'*Expositio super Regulam* ma Giovanni cita anche, nel IV capitolo, «li scripti de frate Petro Giovanni» in generale. Non è un caso che la citazione di una pluralità di opere di Olivi venga inserita nel IV capitolo. Dai manoscritti appartenuti a Giovanni sappiamo che possedette svariate opere “economiche” oliviane, come il *Tractatus de usu paupere* e alcune *questiones* sull'argomento<sup>405</sup>.

Nonostante quest'uso costante di Olivi Giovanni espunge – senza citare Olivi tuttavia! – qualsiasi riferimento presente nella *Brevis expositio* riguardo all'*usus pauper/strictius* che, come noto, era uno dei punti cardine della concezione della povertà minoritica oliviana. Giovanni, invece, come tutta l'Osservanza *more italico* è proiettato verso un *usus moderatus* delle cose. Ne abbiamo una prova proprio nelle *Declarationes super Regulam* di Niccolò da Osimo – validate da Capestrano stesso – in cui chiaramente si affermava

«quod superfluitas vel curiositas non debet discerni respectu necessitatis arctae seu usus arcti quoad statum Fratrum Minorum, sed moderati, cum usus moderatus non potest dici superfluum vel curiosus et per consequens vitiosus, immo secundum regulam et omnimodam veritatem omnino licitus, ut patet ex praeallegato dicto Nicolai». Si affermava poi con forza che questo *usus* dovesse essere dosato «secundum qualitatem personarum et varietatem temporum et locorum conditiones et alias occurrentes circumstantias»<sup>406</sup>.

L'uso delle *auctoritates* testimonia l'atteggiamento generale di Giovanni nei confronti della tradizione testuale di interpretazione della Regola che sarà fatta propria dall'Osservanza. Le Dichiarazioni dei pontefici, in particolare, sembrano essere citate spesso come un unico *corpus* dotato di autorità collettiva di cui si aveva già una spia nei privilegi di fondazione dei conventi osservanti quando il riferimento non era alla singola lettera, ma all'insieme degli interventi pontifici sulla Regola. Riguardo ai Commenti alla Regola Giovanni sottolinea i punti di contatto tra di loro e non problematizza le diverse visioni dei frati citati riguardo a singoli argomenti: anche i Commenti stavano cominciando ad essere considerati come un *auctoritas* collettiva.

#### b) L'Expositio Regulae di Cristoforo da Varese

Cristoforo compì studi di diritto e divenne *doctor utriusque iuris*. Purtroppo, non si hanno molte notizie della sua vita e non ci è nota neanche la data in cui entrò nell'Ordine minoritico. È certo comunque che lo attese una brillante carriera: nel 1471 fu eletto vicario della provincia milanese e fu pure vicario provinciale per la Moravia e la Slesia oltre che nel 1475 confessore per la provincia di Bologna<sup>407</sup>. Cristoforo scrisse la sua *Expositio super Regulam* dopo le sistemazioni del successore di Martino V, Eugenio

<sup>405</sup> Su questo punto si veda M. BARTOLI, *Le opere di Pietro di Giovanni Olivi nella biblioteca di Giovanni da Capestrano*, in *S. Giovanni da Capestrano: un bilancio storiografico*, L'Aquila, 1999, pp. 47-80.

<sup>406</sup> Si veda l'analisi di VIALLET, *Le sens de l'Obervance*, cit., p. 124.

<sup>407</sup> A. CALUFETTI, *I vicari provinciali dei frati Minori della Regolare Osservanza di Milano dal 1428 al 1517*, in *AFH* 43 (1950), pp. nello specifico pp. 17-18.

IV, che accrebbero l'autonomia dell'Osservanza dividendone la struttura giurisdizionale in due vicarie separate, la cismontana e l'oltremontana, con due vicari distinti e subordinati al ministro generale che conservava nei loro confronti solo una funzione correttiva. Contemporaneamente il papa decise che qualunque movimento osservante sarebbe dovuto confluire nell'organizzazione giuridico-amministrativa di una delle due vicarie. Il contesto di redazione dell'*Expositio* coincide con le prime notizie che si hanno di lui e risalgono al 1451. In quell'anno Cristoforo si accingeva a partire in missione insieme a Gabriele Rangoni da Verona seguendo Giovanni da Capestrano. Proprio i titoli con cui Cristoforo si rivolge ai due confratelli nel prologo della sua *Expositio* sono i primi indizi per una datazione più precisa della sua opera. A Gabriele è attribuito il titolo di vicario della nuova provincia osservante di Austria e Boemia, carica che ricoprì dal settembre 1452 al 1453 (quando fu sostituito dallo stesso Cristoforo) e dal 1454 al 1457, mentre Giovanni da Capestrano è presentato come «*commissarius apostolicus in hiis Germanicis partibus*», «*inquisitor generalis hereticorum*» e «*evangelizator praecipuus*»<sup>408</sup>. Le prime due denominazioni erano già state usate dallo stesso Capestranense in una lettera del 18 ottobre 1451 indirizzata all'arcivescovo ultraquista di Praga, Johannes de Rokycana, in cui specificava che era anche vicario generale dell'Osservanza cismontana, carica che ricoprì fino al 1452 quando fu sostituito da Marco da Bologna<sup>409</sup>. Il 3 novembre dello stesso anno Giovanni fu nominato dal nuovo vicario, commissario generale d'oltralpe, carica a cui Cristoforo si potrebbe riferire quando specifica che era «*commissarius apostolicus in hiis Germanicis partibus*»<sup>410</sup>. Tra il 20 ottobre e il 20 novembre 1452 Capestrano predicò a Lipsia provocando sessanta nuove vocazioni minoritiche. Trentaquattro di questi novizi, con lettera del 15 novembre, furono destinati al convento di Norimberga e affidati alla custodia di Cristoforo da Varese che dopo averli accompagnati si sarebbe dovuto recare successivamente a Vienna. Lo stesso Cristoforo nel Prologo della sua *Expositio* racconta che fu inviato da Giovanni da Capestrano nel convento dei santi Teobaldo e Bernardino «*prope Viennam*» dove avrebbe dovuto curarsi della «*multitudo*» di giovani che erano stati accettati nell'Ordine da Giovanni stesso. Rivolgendosi infatti a Giovanni Cristoforo afferma:

«*Cum urgente egritudine pro sospitate acquirenda me paternitas vestra ad hunc locum nostrum sanctorum Theobaldi et Bernardini prope Viennam misisset ibique multitudinem iuvenum per Paternitatem Vestram ad hunc sacrum ordinem receptorum aspexissem, ne ocio vacarent proposui eis aliqua in iure canonico legere ad casus conscientie spectata*»<sup>411</sup>.

Cristoforo ci informa nell'ultima frase che la sua prima idea affinché i frati non rimanessero in stato di ozio era quella di organizzare delle lezioni riguardanti i casi di coscienza: lezioni di diritto canonico appropriate alla sua formazione giuridica. Tuttavia, Gabriele da Verona quando giunse a Vienna gli impose di concentrare i suoi sforzi nella redazione di un Commento alla Regola e alle *Constitutiones*:

«*Sed superveniente patre nostro vicario, fratre scilicet Gabriele de Verona, visum est ei utilius fore ut his iuvenibus regulam et constitutiones ordinis declararem ne eorum ignorantia professionis eis erroris materiam ministraret*»<sup>412</sup>.

La commissione dell'*Expositio* è dunque da datare tra la fine del 1452 e l'inizio del 1453, prima che Gabriele fosse costretto a dimettersi dalla carica vicariale. Appare molto più difficile dire quando l'opera fu terminata. Se ci si basa, infatti, sulla testimonianza del *Memoriale ordinis fratrum minorum* scritto da frate Giovanni di Komorowo – e concluso poco prima della morte dell'autore nel 1536 – la redazione

<sup>408</sup> L'*Expositio* non ha ancora un'edizione moderna e si può leggere solo in manoscritto. Io citerò da manoscritto Rieti, *Biblioteca comunale*, I.2.34, ff. 1r-261v [Da ora in poi CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*].

<sup>409</sup> Hofer, *Johannes Kapistran*, Bd. 1, S. 457: Sum enim vicarius et commissarius apostolicus atque in toto urbe haereticae pravitatis inquisitor, cui tu iure ipso tamquam papae merito parere debes, si te Christianum profiteris. Edizione del testo: F. Walouch, *Walouch, Zivotopis svatého Jana Kapistrana (Brno, 1858) 711-716 Nr. V*. Nel periodo 1453-1456, inoltre, è esclusivamente presentato nelle lettere come *heretice pravitatis generalis inquisitor* (L. Viallet, *Le sens de l'observance*, p. 178).

<sup>410</sup> LUKE WADDING, *Annales Minorum XII*, pp. 171-172.

<sup>411</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 1r.

<sup>412</sup> *Ibidem*.

dell'opera sarebbe stata completata prima della nomina di Cristoforo come vicario di Austria e Boemia, quindi nello stesso 1453 quando sostituì in quest'incarico Gabriele da Verona. Giovanni da Komorowo scrive infatti:

«Electum est igitur in illo capitulo [il secondo capitolo della vicaria di Austria e Boemia] pater Cristoforus de Warisio secundus vicarius, doctor theologus et iurista, qui et regulam illo tempore *declaravit* sufficientissime, quam et fratribus fecit scribere, que habetur in multis locis provincie nostre»<sup>413</sup>.

Contro questa datazione, tuttavia, deve essere portata la testimonianza dell'*explicit* del Commento che almeno in tre manoscritti – Rieti, Biblioteca comunale, I.2.34; Napoli, Biblioteca nazionale, VII. G.41 e Napoli, Biblioteca nazionale, VII.E.75 – indica il 1456 come data di conclusione dell'opera. In particolare, il manoscritto napoletano VII.E.75 appare degno di nota, in quanto il copista ci informa che ha finito di copiare l'*Expositio* solo 8 anni dopo la sua realizzazione, nel 1462. In mancanza di ulteriori dati e aggiungendo, inoltre, che il termine ante quem più preciso è da spostare al 23 ottobre 1456, data di morte di Giovanni da Capestrano a cui Cristoforo si rivolge nel Prologo, potremmo affermare in conclusione che il Commento fu composto sicuramente tra il novembre del 1452 e l'ottobre del 1456.

La finalità dell'*Expositio* di Cristoforo è scolastica in quanto l'autore ci dice che è stato elaborato, come si è visto dalla citazione del Prologo, per i nuovi frati che avevano fatto la loro professione davanti a Giovanni da Capestrano. Secondo il linguaggio utilizzato da Cristoforo la sua opera è una *declaratio* non solo della Regola ma anche delle costituzioni. Nonostante questo doppio livello esegetico, in realtà, la struttura è abbastanza rigida e segue quella di una classica *Expositio super Regulam* con la citazione dei vari capitoli della Regola a cui segue una parte di commento. Se ne veda un esempio tratto dal quarto capitolo:

Quod fratres non recipiant pecuniam Capitulum IV

*Precipio firmiter fratribus universis: ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam*

Et quia istud capitulum et capitulum VI multum fuerunt cordi beati Francisci: et quia etiam fratres multotiens in petendo et acceptando elemosinam errant. Ideo ut clarius appareat et intelligatur materia istius capituli et capituli VI qui paupertas sanctissima religionis fundamentum est, intendo per viam questionum procere. Prima ergo questio est quare beatus Franciscus

Prima ergo questio est quare beatus Franciscus dixit precipio et non mando vel iubeo etc.

[...]

XV questio: Quod fratres in necessitate constituti debeant facere ex quo non licet eis denarios vel pecuniam recipere nec per se nec per interpositam personam. Respondeo quos quilibet convenus sive locus fratrum debet habere suum procuratores qui necessaria pro fratribus recipiat secundum declarationes apostolicas qui tamen non dicitur nec dici potest procurator fratrum sed aut tribuentium elemosinas aut ecclesie romane. De hoc procuratore dicit Innocentius III in sua declaratione qui incipit Ordinem vestrum [...] Clarius de huiusmodi procuratorem loquitur Martianus quintus in constitutionibus suis c. 1. qui ita ait. Et quibus conventibus habeat suum procuratorem secundum declarationem et privilegium Nicolay III et Martini quarti. De declaratione Nicolai infra plene videbimus quod omnes se corter? Ad ipsum remittunt. In privilegio autem Martini iiii ita continetur: Martinus episcopus servus servorum Dei [segue tutta la trascrizione del privilegio Exultantes in domino di Martino IV; 7 *notanda* e una *conclusio*]

[Seguono altre 52 *questiones* per un totale di 67]

» *Rubrica*

» *Lemma*

»

*Questiones*

<sup>413</sup> JOHANNES DE KOMOROWO, *Memoriale ordinis fratrum Minorum*, in *Monumenta Poloniae Historica*, V, Lwów, 1888, pp. 165-166. La notizia del commento alla Regola non c'è nel *Tractatus Chronice fratrum Minorum Observancie* che è una versione più antica della cronaca datata al 1512.

*Tamen pro necessitatibus infirmorum.*

Dicit dominus Bonaventura ne maneant desolati de diligentia habenda circa infirmos et de patientia quem habere debent infirmi infra dicta super illis verbis regule. Et alii fratres debent ei servire etc. sequitur.

*Et aliis fratribus induendis.*

In quibus necessitatibus predictis alie necessitates maiores intelliguntur secundum dominum Bonaventura de modo vestiendi fratres et de cura quam prelati circa hoc habere debent plene tactum est supra capitulo secundo. Sequitur in regula.

*Ministri.*

Quorum est officium ministrare non ministrari exemplo domini Math. XX. sequitur

*Et custodes.*

Quorum secundum dominum Bonaventura est curam gerere infirmorum: nam samaritanus custos interpretatur qui habent curam semivivi. Nomina autem custodum et ministrum et si diversus approprientur tamen circa easdem personas dicunt officii in hoc ordine prelatorum. Ministerium enim dicit humilitatem: custodia autem [...]

[*Seguono 4 dubia.*]

*Secundum loca et tempora et frigiditas regiones sicut necessitati viderint expedire.*

Ubi notandum secundum dominum Bonaventura quod mixta hanc necessitatem necesse est dispensative temperare rigorem quod temperamentum a solis ministris et custodibus in quibus guardiani intelliguntur debere fieri hic decetur hec ille. Sed quod regula dicta secundum loca etc oritur questio. Utrum tempore necessitatis ministri et custodes possint fratribus providere congregando vinum et granum etc. Respondit papa Clement quod considerando beati Francisci intentione [...] Hec papa Clemens.

» *Lemma*

» *Expositio litteralis*

» *Lemma*

» *Expositio litteralis*

» *Lemma*

» *Expositio litteralis*

» *Lemma*

» *Expositio litteralis*

» *Dubia*

» *Lemma*

» *Notandum*

» *Questio*

» *Responsio*

In quibus verbis notandum quod non ex levi timore sed ex probabili circa et iam experimento probata fratres possunt congregationes facere.

II notandum [...]. III notandum [...]

Quatuor magistri dicunt quod [...]

In quibus verbis notandum quod istis tribus modis forma paupertatis exceditur scilicet diurnitate quando quod minus longum spatium volunt sibi providere provisiones, congregando granum vel vinum ultra annum. Nam tunc modicam confidentiam ad deum demonstrant. II rerum qualitatem provisionis [...] III quantitate provisionis [...]

Propter premissa verba regule dicit papa Nicolaus quod fratres [...]

*Eo semper salvo ut sic dictum est denarios vel penuniam non recipiant*

Hoc ideo replicat secundum Bonaventura ne pro ullius necessitatis periculo sustineat labefieri ordinis puritatem [...] Hec dominus Bonaventura. Magister Barto dicit quod ideo replicat in fine.

*Eo semper salvo etc.*

ut demonstret quam fuerit sibi cordi ut fratres pecunias devitent [...]

Quero de prebendis avaritie. Quod autem magnum sit avaritie peccatum VII punti pluraliter demonstrant.

Primo demonstrantur avaritiam esse magnum peccatum diurnitas [...]

secundo demonstrat avaritiam magnum peccatum continuitas [...]

tertio demonstrat avaritiam magnum peccatum Afflictio [...]

quattuor demonstrat avaritiam esse magnum peccatum rapacitas [...]

quinto ostendit avaritiam magnum peccatum irrisio [...]

sexto difficultas ostendit avaritiam magnum peccatum difficultas [...]

septimo ostendit avaritiam magnum peccatum contemptio [...]

» *Notanda*

» De necessitate *Responsio*

» *Notanda*

» *Declaratio « De tunicis »*

» *Lemma*

» *Notandum*

» *Lemma*

» *Expositio litteralis*

» *Questio*



Ultimo pro conclusione et rosario totius capituli tria videnda sunt que in aliis capitulis precedentibus induimus scilicet  
 Unde verba seu summa verborum huius capituli sumantur.  
 secundo ubi in iure habentur  
 tertio que sunt precepta.  
 Sicutt ergo *Precipio* etc. *Ut nullo modo denarios vel pecuniam reci.*  
 Sumitur Math X, Luce IX. Nolite possidere aurum neque argentum etc.  
 In iure habentur XII q. III Ita verbi dicitur quod Christus misit discipulos ad evangelizandum sine auro sine argento sine pecunia.  
 Et strictissimum preceptum est quod ratione materie ad paupertatem spectat ratione forme ad obedientiam. Et nihil sub celo potest strictius et expressius et expressius prohiberi et ista que habentur in isto capitulo et in capitulo VIo scilicet de altissima paupertate. Luce clarius constat usum pauperem rerum ex regula nobis imponi: notandum etiam dum regula dicit *Nullo modo* quod nullus modus et aliquis modus sunt contradictoria. Et ideo nullius potentie subest quod isto remanente precepto modus aliquis concedatur denarios vel pecuniam recipiendi nisi in extrema necessitate ut declaravi in precedentibus. Et dum regula dicit *Denarios* intelligitur moneta dum dicit *Pecuniam* intelligitur quelibet res que accipitur ut vendatur. Quod etiam in iure habetur et concordat decretalis *Exivi de paradiso* [...]

Annuncio  
 dei  
 videnda

Lemma  
 I vid. De  
 evangelio  
 II vid. de iure

*Expositio  
 per videnda*

III vid.  
 De  
 precepta

*Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis ministri.*  
 Sumitur ut supra Math. XXI Qui maior est vestrum erit minister.  
 Utrum in iure habetur IX q. III Nullus primas XCIII di Diaconi sunt sequitur  
 Et custodes

Lemma  
 I vid. de evangelio  
 II vid. de iure  
 Lemma

I vid. de evangelio  
 II vid. de iure

III vid. de precepta

Potest sumi ex ipso loco Luce X Samaritanus qui custos interpretatur curam habuit de vulnerato.  
 In iure habentur XLV di Disciplina ubi dicitur seminum vulneribus qui a samaritano in stabulum ductus est vinum adhibetur et oleum.

Et preceptum est ministris et custodibus et aliis prelati qui sollicitam debent habere curam de subditis in spiritualibus et corporalibus. Hec autem dictio tamen excludit preceptorie subditos a cura sui s? vult eos esse perfectissime liberos a cura corporalium ut spiritualibus magis vacent sequitur  
*Eo semper salvo ut sicut dictum est denarios vel pecuniam non recipiant.*

Lemma  
 I vid. de evangelio  
 II vid. de iure

*Expositio  
 per videnda*

Sumi potuit Math XXII (È Luca XXII) [...]  
 In iure habetur [...]

Notandum

Et notandum per hanc repetitionem quod licet necessitas infirmorum et induendorum fratrum sit de maioribus necessitatibus que occurrere possint [...]

Questio

Queritur si ministri et custodes tamen sollicitam curam gerant.

Responsio

Quoniam ergo per procuratores cura geratur qui non sunt ministri neque custodes dicitur quod ministri et custodes debent sollicitam curam gerere per auctoritatem: alii vero non, sed debent sollicitam curam gerere per ministerium quia apud ministros et custodes resider auctoritas distribuendi et vestes et alia sicut opus est.

Et sic est finis.

[Rieti, *Biblioteca comunale*, ms. I.2.34, ff. 96r-116r]

Ogni capitolo viene diviso da Cristoforo in parti diverse che commenta una alla volta. Le prime pericopi del capitolo IV e del V hanno un piccolo prologo in cui Cristoforo annuncia di procedere per *questiones*: secondo lui è didatticamente più efficace e più esplicitavo. Il fatto che vi dedichi una spiegazione è sintomo dell'eccezionalità di questo modo di procedere. Tranne questi esempi, infatti, nel resto del Commento Cristoforo procede sempre secondo una struttura ben definita: al passo della Regola segue quasi sempre un riferimento all'*Expositio Regulae* dello Pseudo-Pecham, ma qui attribuita a Bonaventura da Bagnoregio, accompagnato a sua volta da *notanda e/o dubia* secondo il modo usuale di un'*Expositio* sotto forma di *sententia cum questionibus*. Se ci si attiene anche solo allo studio delle *auctoritates* citate per rispondere alle ben sessantasette *questiones* che formano il commento della prima pericope del quarto capitolo notiamo che sono citati, le *Constitutiones*, le *Expositiones* di Bonaventura, di Bartolomeo da Pisa e dei Quattro Maestri e, infine, le Dichiarazioni dei pontefici che sono quelle in assoluto più citate. Rientrano in questa categoria la *Quo elongati* di Gregorio IX, la *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV, la *Exiit qui seminat* di Niccolò III, la *Exivi de Paradiso* di Clemente V e le *Constitutiones* di Martino V. Vengono citati inoltre anche dei privilegi<sup>414</sup>. Viene citata anche la *Ad conditorem canonum*, ma in funzione negativa, in una

<sup>414</sup> Nell'esempio del IV capitolo riportato sopra viene addirittura trascritta la lettera *Exultantes in Domino* di Martino IV all'interno di un discorso serrato in cui Cristoforo elencava tutti i provvedimenti dei pontefici riguardanti i procuratori.

questio in cui Cristoforo si chiede di chi fosse il denaro ricevuto in elemosina dai frati di cui Giovanni XXII negava il possesso da parte della Curia romana. La *Declaratio* più citata in assoluto è la *Exiit qui seminat*. Quando Cristoforo cita Martino V cita, invece, le “sue” *Constitutiones*, ossia le Assisane del 1430, mentre quando parla di *Constitutiones* in generale si riferisce costantemente a quelle cosiddette Capestranesi del 1443.

Le citazioni di Bonaventura e di Bartolomeo da Pisa – con una netta prevalenza del primo sul secondo – si alternano normalmente per fornire alcune volte la sentenza, altre volte delle semplici glosse proprio all’inizio del commento di ogni pericope dei capitoli della Regola, anche se vi è una netta predominanza di Bonaventura su Bartolomeo. Un dato per dimostrarlo è sufficiente. Cristoforo organizza la sua *Expositio* attraverso una struttura che riprende quella dell’*Expositio* dello Pseudo-Bonaventura che si basava su una divisione della Regola in quattro terzine di capitoli simboleggianti le quattro porte della Gerusalemme celeste. Come nell’*Expositio* attribuita a Bonaventura il capitolo IV è il primo della seconda terzina e Cristoforo riporta tutta l’introduzione copiandola dall’*Expositio* duecentesca:

Cristoforo da Varese, <i>Expositio Regulae</i> (Rieti, Biblioteca Comunale, I.2.34, f. 96r)	Pseudo-Pecham, <i>Expositio Regulae</i> , p. 412a
«Descriptis tribus portis huius evangelice civitatis, per quas illucescit claritas orientalis sequitur pars secunda in qua describuntur tres porte munite contra insidias. Quarum prima excludit periculum Iude per pecunia Dominum tradentis; secunda periculum fictae religionis in ocio viventis; tertia aufert periculum multitudinis cleri <u>ex infirmitate communia sibi appropriantis</u> . Primum periculum aufert homini Deum; secundum aufert homini se ipsum, quia ociosus in nullo sibi est fructuosus; tertium aufert homini proximum. Prima pars habet duas partes, quia primo excludit pecunie receptionem; secundo, providens subditorum quieti, imponit prelati circa procurationem necessariorum sollicitudinem <u>diligentiam</u> , ibi <u>Regula</u> : Tamen pro necessitatibus infirmorum.»	Descriptis tribus portis dominicae civitatis, per quas illucescit claritas orientalis; sequitur pars secunda, in qua describuntur tres portae minutae contra insidias aquilonis. Quarum prima excludit periculum Iudae pro pecunia Dominum tradentis; secunda tollit periculum fictae religionis in otio viventis; tertia aufert periculum multitudinis cleri in fine pro appropriatis communibus contententis. Primum aufert homini Deum; secundum aufert homini se ipsum, quia otiosus in nullo est sibi fructuosus; tertium aufert homini proximum. Prima pars habet duas, quia primo excludit pecuniae receptionem; secundo, providens subditorum quieti, imponit prelati circa procurationem necessariorum sollicitudinem, ibi: Tamen pro necessitatibus infirmorum.

Altri autori citati da Cristoforo sono anche i Quattro Maestri che continuano ad essere un riferimento imprescindibile di ogni *Expositio Regulae*.

Nell’*Expositio* non è infrequente che Cristoforo inserisca delle riflessioni morali che potrebbero essere un segno dell’intento educativo del Commento. Un esempio tratto dall’esempio che si è riportato in precedenza tratto dal capitolo IV è quello di un lungo *excursus* sull’invidia.<sup>415</sup>

Alla fine di ogni capitolo l’*Expositio* di Cristoforo riserva un elemento assolutamente originale dal punto di vista strutturale. Infatti, viene ripreso completamente il capitolo appena concluso riproponendone, in pratica, la stessa divisio in pericopi e fornendone un’altra *expositio* più breve. Questa parte espositiva finale consta sempre di tre elementi chiamati videnda: il riferimento evangelico più prossimo del passo della Regola in questione, il riferimento giuridico tratto dal *Decretum* di Graziano e infine, quando vi siano, l’esplicitazione dei precetti della Regola. Questa parte, come d’altronde il resto dell’*Expositio* è costruito da Cristoforo utilizzando i testi della tradizione di commento alla Regola a lui precedente. I riferimenti evangelici, in particolare, sono tratti dal IX frutto del De conformitate di Bartolomeo da Pisa, nel “primo” Commento della Regola che ritroviamo nel IX frutto, dedicata proprio a elencare per ogni passo di ogni capitolo i riferimenti evangelici corrispondenti, mentre l’elenco dei precetti è ripreso alla

<sup>415</sup> Altri esempi che possiamo citare sono un lungo commento nel capitolo III sulle preghiere da fare in ogni ora del giorno o una lunga trattazione *de pollutione nocturna* nel capitolo IX.

lettera dalla Dichiarazione della Regula di Giovanni da Capestrano. La parte veramente originale, in piena conformità con la formazione giuridica di Cristoforo, risulta essere, dunque, l'esplicitazione dei passi del *Decretum* corrispondenti ad ogni pericope della Regola.

Da questa analisi delle auctoritates si può già intuire che l'*Expositio* di Cristoforo sia una fonte privilegiata per ragionare riguardo all'uso della tradizione di riflessione intellettuale precedente sulla Regola da parte dell'Osservanza. In particolare, possiamo analizzare attraverso questo studio la concezione stessa dell'osservanza della Regola che è uno dei *filis rouges* di questa tesi perché ci permette di comprendere le varie dinamiche che l'Ordine istituisce con i pontefici e in generale con le altre fonti del diritto. Nel primo capitolo è lo stesso Bartolomeo ad esplicitare quattro livelli di osservanza della Regola.

La Regola deve essere osservata

- «Primo in evangelica sententia
- Secundo in confirmatione apostolica
- Tertio in multorum exponentium doctrina
- Quarto in Christi vita renovata»<sup>416</sup>.

Nel primo punto Cristoforo afferma che la Regola «tota sententialiter de evangelio sumpta est» e che questo verrà mostrato «de capitulo in capitulum»<sup>417</sup>: si annuncia in pratica l'attenzione a elencare i passi del Vangelo per ogni pericope dei capitoli della Regola di cui si è già visto l'esempio tratto dal capitolo IV. Nel secondo punto la dignità della Regola appare «in apostolica confirmatione»<sup>418</sup>. Nella prima parte di questo quarto punto si segue quasi in maniera pedissequa il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa in corrispondenza del quarto punto del suo nono frutto dedicato appunto all'approvazione della Regola da parte dei papi. Cristoforo riporta tutto l'elenco dei papi che trova nella fonte da cui espunge solo Giovanni XXII. Arrivato alla *Exivi de paradiso* di Clemente V Cristoforo, però, aggiunge Martino V «qui ipsam de capitulo in capitulum declaravit et exposuit et vocatur constitutiones martiniane»<sup>419</sup> e il *Mare Magnum* di Eugenio IV che contiene molti privilegi redatti per la maggior parte dal predecessore. Per questo procede con l'elencazione e l'elucidazione di ben trentasei privilegi contenuti nella lettera eugeniana<sup>420</sup>.

Nel terzo punto si parla di coloro che esposero la dottrina della Regola: «Tertio consistit dignitas regule in multorum exponentium doctrina»<sup>421</sup>. Cristoforo appoggiandosi alla *Distinctio XIX* del *Decretum Gratiani* in cui si fissa il potere legislativo del papa attraverso le decretali, sostiene che «ad papam spectet autorizzare sacram scripturam» ma sottolinea che «nichilominus tamen fuerunt multi expositores qui eam exposuerunt». Questi expositores rientrano indicativamente, nella mentalità giuridica di Cristoforo, all'interno della *Distinctio XX* del *Decretum* di Graziano in cui si dice che i libelli e i commentari di altri che non siano il pontefice devono essere tenuti in considerazione ma «non sunt preponendae» ai decreti dei pontefici. In questo modo Cristoforo distilla una distinzione importante dal punto di vista giuridico tra gli interventi del papa sulla Regola e le *Expositiones super Regulam*: i primi attengono alla sfera più propriamente legislativa del pontefice, le seconde alla sfera dell'interpretazione che non deve essere sovrapposta all'altra. Cristoforo elenca a questo punto gli *expositores* della Regola: nomina I Quattro Maestri per nome, poi Pecham, Ugo di Digne che viene detto «reverendissimus cardinalis Roma Curie» come Bonaventura, Bartolomeo da Pisa, Alvaro Pelagio e il suo *De Plantu Ecclesie*, e infine il «reverendissimus pater noster» Giovanni da Capestrano, di cui tuttavia non nomina, come forse potremmo aspettarci, la *Dichiarazione sulla Regola* ma l'*Adversum Berbegallum* chiamato «contra impugnatores quedam regule nostre

---

<sup>416</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 7v. I punti sono strutturati in una tabella anche nel manoscritto.

<sup>417</sup> *Ivi*, f. 7v.

<sup>418</sup> *Ivi*, f. 8r.

<sup>419</sup> *Ivi*, f. 8r.

<sup>420</sup> «Ipsi enim summi pontifices multa prius ipsius regule et eam observantibus tradiderunt. Quorum privilegiorum magna pars insimul redacta per Clemens V confirmata fuerunt et postmodum per Eugenium quartum quorum confirmatio *Mare magnum* appellatur quia de multis privilegiis ordini nostro concessis loquitur et quia modernis maxime temporibus illorum cognitio necessarie est: ideo illa summarie quodammodo et compendioso nobis quantum potero elucidare conabor. Que quidem primi? legia sine clausule XXXVI numero constitutiones» (*Ivi*, f. 8r).

<sup>421</sup> *Ivi*, f. 12r.

Berbegallum»<sup>422</sup>. Cita poi le *Constitutiones* dell'Ordine che furono edite «pro dicte regule declarationem et commemorationem»<sup>423</sup>. A questo punto indica quelle per lui più importanti: quelle di Benedetto XII, di Farinier e di Martino V di cui specifica «de quibus in processu videbimus»<sup>424</sup>. Cristoforo sembra conoscere altri commentatori della Regola tant'è che tiene a specificare: «Multi alii declaratores et expositores fuerunt quorum omnium nomina longum esset explicare»<sup>425</sup>. Il quarto punto, infine specifica che la dignità della Regola consiste «in vita Christi renovata». Anche qui Cristoforo riprende il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa.

Da questo quadro risulta che l'osservanza della Regola è mediata attraverso quelli che noi abbiamo definito tre livelli di interpretazione della Regola: le Dichiarazioni pontificie che danno l'interpretazione autorevole e normativa e insieme ai privilegi confermano costantemente la Regola, le *Constitutiones* di cui Cristoforo non specifica, in realtà, il valore giuridico e le *Expositiones super Regulam* che invece sono prive del valore normativo conferito alle *Declarationes* papali e devono essere a loro subordinate. La mentalità di Cristoforo, dal punto di vista delle *auctoritates* – come dimostra l'uso notevole di Bonaventura e di Bartolomeo da Pisa – non si allontana da quelli della cosiddetta Comunità. Cristoforo può costruire la sua *Expositio*, dunque, basandosi esclusivamente su queste e poche altre *auctoritates* interne inserendo veramente poco di suo: alcune note morali e alcune risposte a qualche quesito. L'operazione del Varesino è dunque quella di attingere il più possibile dal patrimonio tradizionale dell'Ordine e sistemarlo per creare un'*Expositio Regulae* a uso dei nuovi frati che avrebbero dovuto affrontare i dibattiti sull'osservanza della Regola in seguito al fallimento del compromesso delle *Constitutiones* martiniane. Il Commento risulta essere, dunque, una sorta di manuale giuridico in cui i frati potevano trovare in sunto tutti i dibattiti sulla Regola offerti dalla tradizione e, allo stesso tempo, un'interpretazione chiara fondata su una gerarchia precisa di *auctoritates* in cui al primo posto erano collocate le Dichiarazioni dei pontefici. Tale struttura era arricchita anche da alcune indicazioni comportamentali.

Prima di chiudere questo paragrafo anche qui può essere utile inserire una piccola notazione di linguaggio. Come abbiamo visto dalle citazioni precedenti Cristoforo fa un largo uso di verbi come *exponere*, *declarare* ed *elucidare*. Anche in questo caso c'è una grande confusione. I pontefici, infatti, «declaraverunt et exposuerunt» la Regola mentre «alii doctores [...] ipsam elucidaverunt». Tuttavia, poco prima aveva detto che accanto ai pontefici «multi expositores [...] eam exposuerunt». Se, dunque, il verbo *exponere* è attribuito sia ai pontefici sia ai *doctores* il verbo *declarare* da queste citazioni sembra attribuito solo ai pontefici. Tuttavia, subito dopo a Ugo di Digne è attribuita una *declaratio* e si dice che Bonaventura «devotissime declaravit Regule». Anche le *Constitutiones*, per Cristoforo sono una *declaratio* della Regola. Considerando, dunque, che elucidare è attribuito agli stessi *doctores* che esposero e dichiararono la Regola si può concludere che per Bartolomeo le parole *expositio*, *declaratio* ed *elucidatio* e i verbi derivati sono a tutti gli effetti sinonimi.

### c) *La Serena conscientia di Alessandro Ariosto*

In quegli stessi anni, tra il 1456 e il 1458, Alessandro Ariosto scrisse la *Serena Conscientia*<sup>426</sup>. Di quel periodo della sua vita si sa pochissimo, se non che entrò nell'Ordine dei frati Minori della provincia

<sup>422</sup> «Primo fuerunt iiiiior magistri regulam de passu in passum declarantes scilicet Alexander de Alis, Jihannes de Rupella, Ricardus et Gofredus; secundo fuit magister Johannes de Peciano qui postea fuit archiepiscopus Cantuaricensis qui eam in sua Apologia c. III declaravit; tertio fuit Ugo de Digno REverendissimus Cardinalis Romane Curie qui infra declaratione secutus est IIIior dictos magistros; quarto fuit Reverendissimus Cardinalis et angelicus vir et doctor dominus Bonaventura qui eam devotissime declaravit; quinto fuit magister Bartolomeus quem sepe allego qui eam videre meo super omnes alios explicavit qui et conformitatum librum quidem devotissimum composuit; sexto fuit frater Alvarus qui de *Plantu Ecclesie* librum fecit in quo multa de regula nostra tangit. Septimo fuit reverendissimus pater noster frater Johannes de Capistrano qui contra impugnatores quendam regule nostre Berbegallum nomine per modum dyalogi disputans multa de regula nostra tangit» (*Ivi*, f. 12r).

<sup>423</sup> *Ivi*, f. 12 r.

<sup>424</sup> *Ivi*, f. 12r.

<sup>425</sup> *Ivi*, ff. 12r-v.

<sup>426</sup> L'editio princeps della *Serena conscientia* è in *Miscellanea iuris franciscalia*, Brescia, 1502, s.p. Citerò da un'edizione di poco successiva: *Speculum Minorum*, III, Venezia, 1513, ff. 134va-151rb [da ora in poi ALESSANDRO ARIOSTO, *Serena conscientia*].

bolognese tra le fila degli Osservanti. Dalle poche testimonianze si desume che avesse insegnato in qualche scuola dell'Ordine e che avesse avuto una formazione soprattutto giuridica<sup>427</sup>. Questo dato sembra di poterlo evincere soprattutto dal carattere delle sue opere che si conoscono grazie all'autore stesso che ne mandò un elenco ad un suo confratello. Oltre la *Serena conscientia* Alessandro scrisse un *Tractatus de usuris*, un *Enchiridion sive interrogatorium* – che è un manuale per interrogare i penitenti durante la confessione – e due opere storiche legate ai suoi due viaggi in Medioriente, il primo compiuto dal 1463 al 1466 e l'altro dal 1475 al 1480: la *Topographia terrae Promissionis* e l'*Itinerarium*. Redasse anche, secondo la summezionata testimonianza, un compendio del trattato *De restitutionibus* di Bernardino da Siena e due *vitae*, una di Bonaventura da Bagnoregio e una di Marco Fantuzzi da Bologna. La *Serena conscientia* è la prima delle opere di Alessandro e forse potrebbe testimoniare a favore di un suo coinvolgimento scolastico. Si tratta di un elenco di centosette *questiones* sulle pericopi di ogni capitolo della Regola a cui seguono delle risposte tratte da un'ampia tradizione di testi sulla Regola: *Expositiones*, trattati vari, Dichiarazioni dei pontefici, *Constitutiones* e altre fonti. È lo stesso Alessandro ad esplicitare i caratteri della sua operazione in un brevissimo prologo prima della prima *questio*:

«Incipit libellus super regulam fratrum minorum qui Serena conscientia nuncupatur, in quo summorum pontificorum et ordinis nostri doctorum declarationes itemque et statuta ponuntur et ac nonnulla sparsim ordinis privilegia et aliqua doctorum aliorum non inutilia ad laudem Dei scripta»<sup>428</sup>.

Le *questiones* sono sistemate tutte secondo l'ossatura della Regola: dopo le prime tre *questiones* inserite come una sorta di introduzione ed attinenti a tematiche generali sull'osservanza delle Regole religiose<sup>429</sup>, seguono le *questiones* del primo capitolo. Queste sono a loro volta organizzate in più parti. Le prime quattro riguardano il voto di obbedienza. Alessandro lo esplicita in una breve rubrica che introduce la prima *questio* del primo capitolo: «De obedientia que est primum principale votum. Capitulum primum regule»<sup>430</sup>. Seguono quindici *questiones* legate al voto di povertà e una *questio* riguardante il voto di castità. Il primo capitolo si chiude citando la pericope «Frater Franciscus promittit obedientiam et reverentiam domino pape Honorio» commentandola attraverso il ricorso al *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa e al *De Statu et Planctu Ecclesiae* di Alvaro Pelagio. La *Serena conscientia* è, dunque, un perfetto esempio di Commento sottoforma di *questiones*. Alessandro non commenta tutta la Regola ma solo quelle pericopi su cui la tradizione aveva espresso dei *dubia*: la Regola risulta comunque quasi tutta commentata. La struttura della *Serena conscientia* ha delle costanti: è sempre presente per esempio una *questio*, la prima dopo la citazione della pericope del capitolo della Regola, in cui si domanda se quello riportato è un precetto<sup>431</sup>.

Alessandro utilizza a fondo tutta la tradizione di commento alla Regola individuando individuando le questioni, estrapolandole dal loro contesto e, infine, organizzandole in un'*Expositio Regule* che è un sunto, in pratica, dei dibattiti e dei dubbi sull'osservanza della Regola posti in più di due secoli. Le *auctoritates* prese in considerazione le conosciamo tutte: i Quattro Maestri, citati spesso soprattutto in *questiones* legate alla povertà; Ugo di Digne, la cui conoscenza, tuttavia, potrebbe essere mediata dal *De conformitate*<sup>432</sup>; Bonaventura e precisamente il Commento alla Regola a lui attribuito e nella *questio* LXX l'*Ordinarium vitae religiosae*; Olivi, di cui Alessandro fa un uso intensivo; Ubertino da Casale; Alvaro Pelagio e il suo *De Planctu Ecclesiae*; Bartolomeo da Pisa, come già accennato; le Dichiarazioni pontefice, i privilegi fra cui in particolare il *Mare Magnum* di Bonifacio VIII e di Eugenio IV; una lettera di Callisto III,

<sup>427</sup> R. PRATESI, *Ariosto (Ariosti), Alessandro*, cit.

<sup>428</sup> ALESSANDRO ARIOSTO, *Serena conscientia*, f. 134v.

<sup>429</sup> «Queritur primo si religiosus tenetur esse perfectus [...] secundo si religiosus transgrediendo ea qui ponuntur in regula sua moraliter peccet [...] tertio si ignorantia regule excusat religiosus a transgressione eius precepti vel inhibitionis» (*Ivi*, ff. 134b-135 a). All'interno della prima *questio* ne è inserita un'altra: «Queritur an fratres minores ex regule sue professione tenentur ad omnem evangelii perfectionem».

<sup>430</sup> *Ivi*, p. 135b.

<sup>431</sup> La *questio* è sempre posta con la seguente formula: «Utrum hoc sit preceptum regule».

<sup>432</sup> In effetti nella *questio* l'opera di Bartolomeo da Pisa viene citata subito dopo e nella *questio* LXXXI si dice esplicitamente: «Respondet auctor conformitate quod frater Hugo dicit quod habere in talibus licentiam generale a prelo credit sufficere».

probabilmente la *Illius cuius in pace* o la *Conditor orbis*<sup>433</sup>; gli statuti di Guglielmo Farinier e le *Constitutiones* di Martino V. Alessandro inserisce anche dei testi che si pongono fuori dal novero delle tradizionali *auctoritates* citate in altri Commenti e che con tutta evidenza fanno parte del suo bagaglio giuridico: *Paulus de Eleazariis* che scrisse una *Lectura* delle *Clementinae*, Enrico di Gand e i suoi *Quodlibeta*; il giurista Antonio da Budrio; alcuni passi del giurista Pietro di Ancarano, Monaldo da Capodistria che scrisse una *Summa* e Bartolo da Sassoferrato.

Al primo blocco di centosette *questiones* ne vengono aggiunte altre nove «*per ordinem alphabeti posite eiusdem auctoris*» a cui sono inframmezzati alcuni lunghi *notanda* sempre tratti dalla tradizione<sup>434</sup>. Rispetto alle *questiones* precedenti qui si fa un larghissimo di Ubertino da Casale, di Bonaventura e di Olivi: in pratica le risposte alle *questiones* sono un continuo rimando ai tre intellettuali di cui vengono riprese intere frasi e interi *notanda*. Ne risultano *responsiones* molto più lunghe rispetto alle altre.

Nell'*explicit* finale Alessandro dimostra di essere consapevole della sua monumentale operazione e dopo la centosettesima *questio* scrive:

«Et altissimo Deo laus et gratia in sempiternum quod mihi minorum omnium minimo concessit ut opusculum hoc multis quidem non inutile ex summorum pontificum et egregiorum nostri ordinis doctorum dictis breviter absolvere»<sup>435</sup>.

Un'opera che Alessandro pensa, dunque, al servizio dei frati, un manuale in cui ritrovare in compendio tutta la riflessione intellettuale dell'ordine e la risoluzione delle *questiones* che erano state poste e che evidentemente potevano essere anche di interesse ad un frate contemporaneo: testimonianza di un costante ritorno agli stessi problemi di osservanza regolare che contraddistinguono la storia dei ceti intellettuali minoritici e i loro rapporti con i pontefici.

Questo macroscopico progetto è sintomo, forse, di un nuovo modo di intendere l'interpretazione della Regola da parte degli osservanti italiani. Anche in Alessandro, infatti, si vedono macroscopicamente le stesse tendenze di uso della tradizione di riflessione intellettuale precedente che si sono già notate in Cristoforo da Varese. L'operazione che fanno gli Osservanti, infatti, non era più quella di trovare nuove soluzioni e porsi nuove domande, ma cercarle nel patrimonio di testi che si erano tramandati. Ne risultava un modo di intendere la Regola e la vita minoritica attraverso una tradizione intellettuale precedente completamente pacificata: ognuno poteva attingere quello che preferiva da un patrimonio di testi a tutti gli effetti sterminato. Il presupposto di questa operazione era comunque la soggezione alle Dichiarazioni pontefice e ai privilegi papali: l'Ordine minoritico era assolutamente inteso come subordinato al pontefice e l'accettazione delle Dichiarazioni pontefice ne era il marchio. Questo modo di far propria la tradizione di commento precedente si pone in linea con il carattere tipico delle Osservanze: quello di una restaurazione innovatrice<sup>436</sup>. Ed è proprio all'interno dei meccanismi di questa operazione che si possono trovare degli elementi di novità. Non tanto dunque nei contenuti, già tutti impostati dagli autori precedenti che non si fa altro che riprendere e ripetere, ma nella scelta di quegli stessi autori, nella combinazione stessa delle *auctoritates* per mostrare come le novità, inserite come di nascosto, sono in perfetto accordo con una tradizione di commento alla Regola che diventa, per forza di cose, astratta e artificiale. Questo implicava che si perdesse la coscienza del contesto in cui quei testi vennero prodotti. L'inserimento di un Commento alla Regola nella tradizione, dunque, se da un lato lo depotenziava dal suo carattere a volte critico, se non disgregatore dell'unità dell'Ordine, dall'altro permetteva che fosse utilizzato proprio per giustificare la visione osservante della Regola.

---

<sup>433</sup> Viene citata nelle *questiones* LXXXIX; XCI; XCII, XCVIII. L'intervento di Callisto è anche il termine *post quem* del commento perché sono datate al 1456.

<sup>434</sup> Non è chiaro che cosa Alessandro intenda per ordine alfabetico. Dopo le prime *questiones* le altre sembrano seguire l'organizzazione delle precedenti centosette; sono, cioè, quasi tutte correlate con un passo della Regola.

<sup>435</sup> ALESSANDRO ARIOSTO, *Serena conscientia*, f. 148vb.

<sup>436</sup> Mutuo questa espressione da MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., p. 309.

## LE *EXPOSITIONES* DI INIZIO XVI SECOLO: IL SUPERAMENTO DELLA TRADIZIONE GIURIDICO-INTERPRETATIVA E LA SPECIFICITÀ DEI NUOVI MOVIMENTI DI RIFORMA

La seconda metà del XV secolo costituisce una zona grigia nella storia qui ripercorsa. Non ci sono pervenuti, infatti, *Expositiones super Regulam* di questo periodo. Il quadro che le fonti restituiscono è quello di un secolo il cui fenomeno di *expositio* della Regola è limitato ad un contesto osservante italiano<sup>437</sup>.

Questa situazione è tanto più strana quanto si consideri quanto fu importante per la costruzione identitaria dei vari gruppi all'interno dell'Ordine questo periodo. Le missioni di Capestrano in Europa centrale accrebbero enormemente il peso specifico dell'Osservanza *more italico*. Esse avevano almeno tre finalità principali: l'espansione dell'Osservanza francescana italiana; la propaganda del potere del papa e la sottomissione dei disobbedienti conciliaristi; il combattimento contro gli eretici e gli infedeli. Di fronte a questa "aggressività" italiana le restanti espressioni dell'Osservanza francescana e della riforma all'interno dei Conventuali non restarono a guardare, ma reagirono a volte duramente. Si collocano in questo quadro gli scontri in Sassonia, ben ricostruiti da Ludovic Viallet, fra il ministro provinciale Matthias Döring e il successore Nicolas Lakmann, rappresentanti dei *Reformaten*, "conventuali riformati" fedeli alle costituzioni martiniane, e Giovanni da Capestrano. Si trattava di uno scontro di personalità e di concezioni dell'essere Minori da inserire all'interno di moltissimi scontri dello stesso tipo – non esenti da ragioni o comunque strumentalizzazioni politiche – che opposero in tutta Europa conventuali, conventuali riformati, osservanti *sub ministris* e osservanti *sub vicariis*. Concretamente i frati delle diverse "fazioni" si disputavano conventi, elemosine e lasciti, tentavano di inglobare gli altri movimenti riformati. Di fronte a questa situazione, aggravatasi in seguito al pronunciamento eugeniano *Dum preclara* con la quale tutte le osservanze si sarebbe dovute sottomettere al governo del rispettivo vicario ultramontano o cismontano, Pio II nel 1458 decise di mantenere lo *status quo*, abolendo la bolla del predecessore garantendo così la sopravvivenza di tutto un insieme di osservanti che preferivano vivere *sub ministris* piuttosto che *sub vicariis*.

Sembra di poter constatare, dunque, che tra la fine del XIV secolo e la prima metà del XV ciascun movimento osservante dia forma e stabilizzi la sua identità, la propria declinazione di riforma, la propria idea dell'essere Minori per poi scontrarsi nella seconda parte del Quattrocento. Tali scontri sono da contestualizzare all'interno di un quadro di conflitti più ampi dalla forte connotazione politica come testimoniato, oltre agli esempi europei, anche dalla vicenda dei capriolanti e dalla creazione della vicaria bresciana in cui tensioni interne alla famiglia osservante cismontana diventarono il teatro di scontro tra Venezia e Milano<sup>438</sup> o dalle lotte tra conciliaristi e papalisti, con gli Osservanti italiani schierati a bandiera dei secondi.

Una svolta in questa situazione di scontro si ebbe con il tentativo di unione dell'Ordine di Egidio Delfini, ministro generale dal 1500 al 1506. Il suo agire per la riforma dell'Ordine merita di essere ripreso. Il primo elemento interessante riguarda il fatto che Egidio affidò il suo tentativo di riforma a delle *Constitutiones* che vennero approvate l'anno dopo la sua elezione, nel 1501, da papa Alessandro VI. Tali *Constitutiones* prevedevano una riforma dell'Ordine in senso colettano. Il progetto era dunque quello di riformare l'intera comunità dei conventuali secondo l'osservanza incarnata dai colettani, osservanti *sub ministris*

---

<sup>437</sup> Ci si potrebbe chiedere legittimamente se questa situazione sia causata da un buco all'interno della tradizione di testi che comunque furono prodotti anche in altri ambienti, come quello conventuale, o ad una vera e propria mancanza della necessità di produrre Commenti per fondare la propria interpretazione della Regola. Non abbiamo elementi per propendere per l'una o per l'altra alternativa. L'unico ragionamento che si può avanzare riguarda gli Osservanti ultramontani villacreciani. Non sembra, infatti, che i frati di Villacreces furono completamente estranei alla necessità di commentare la Regola. L'osservante villacreciano Lope de Salazar y Salinas, scrisse, per esempio, una *Declaración del pasaje de la Regla que dice: Dondquera que los frailes sepan y conzcan que no pueden guardar la Regla esperitualmente* che non è nient'altro che un commento all'articolo del X capitolo in cui si dice: «E ovunque vi sono fratelli che sapessero e constatassero di non poter osservare spiritualmente la regola, devono e possono ricorrere ai loro ministri» (*Declaración del pasaje de la Regla que dice: «Dondquera que los frailes sepan y conzcan que no pueden guardar la Regla esperitualmente...»*, in *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, in *Archivo Ibero-Americano* 17 (1957), pp. 932-935). Rimane il fatto, tuttavia, che non è pervenuto nessun Commento alla Regola completo da parte della comunità villacreciana.

<sup>438</sup> MERLO, pp. 352-354

diffusi soprattutto in Francia e in Borgogna<sup>439</sup>, ed in un momento successivo assorbire all'interno di un ordine finalmente unito e finalmente riformato anche gli altri osservanti. Grazie all'appoggio delle autorità civili la direzione del convento minoritico di Parigi fu affidata proprio ai colettani. Il grande collaboratore di Egidio fu il colettano Bonifacio da Ceva che fu nominato dottore in sacra teologia attraverso un privilegio e nel capitolo generale di Troyes ministro della provincia di Francia e commissario generale delle province di Borgogna e Aquitania<sup>440</sup>. In questo modo Bonifacio acquisì l'autorità per guidare la riforma promossa dal generale. I primi tentativi di indire un capitolo generalissimo che potesse trattare dell'unione e della riforma dell'Ordine fallirono. Fu in particolare l'elemento, non nuovo in sé, come si è già accennato, ma sempre più determinante, dell'ingerenza politica a creare dei problemi. Il livello di mediazione riformistica, infatti, non doveva più essere impostato esclusivamente su due livelli di relazione – tra le diverse anime dell'Ordine e tra l'Ordine e il papato –, ma si arricchiva di un altro livello che avrebbe reso molto più complicata ogni iniziativa: quello tra Ordine, papato e forze politiche non più nel posto di spettatrici ma di attori influenti. Il re di Francia Luigi XII e il cardinale Giorgio d'Amboise appoggiarono la riforma egidiana ma pretesero che la questione fosse affrontata prima nel capitolo generale degli osservanti ultramontani mentre in Spagna Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona sostennero senza condizioni gli Osservanti e favorirono la nascita di un Ordine unificato sotto la riforma. Sostegno arrivava, inoltre, anche da un larghissimo stuolo di nobili di più o meno alto livello<sup>441</sup>. Alla fine delle trattative Egidio riuscì ad ottenere da Giulio II l'indizione del capitolo generalissimo per il 1506. Il tentativo non portò a nulla. Fu Bonifacio da Ceva, allora, a provare a proseguire il tentativo di riforma. Anche in questo caso gli strumenti utilizzati per promuovere la riforma furono le *Constitutiones* della cui redazione fu incaricato da Giulio II lo stesso Bonifacio. L'appoggio pontificio però non durò a lungo. Sotto le pressioni degli Osservanti il 22 novembre del 1510 il papa revocò le disposizioni statutarie che lui stesso aveva approvate nel 1508 e confermò lo scioglimento dei colettani e delle famiglie francescane minori. Bonifacio da Ceva si trovò isolato ma continuò la sua polemica verso gli osservanti attraverso dei libelli polemici. Nel 1511 si appellò addirittura al Parlamento di Parigi. Questi libelli sono molto interessanti e possono aiutare a capire la sua visione dell'Ordine, della Regola e dei documenti pontifici. Ciò che qui interessa è però l'uso della tradizione di riflessione sulla Regola da parte di Bonifacio per confermare le sue teorie di riforma. Per analizzarlo l'opera in assoluto più importante di questo periodo è senza dubbio il *Firmamentum trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci* pubblicata a Parigi nel 1512. Si tratta di una raccolta dei testi prodotti dall'Ordine dei frati Minori sulla Regola, fra cui trovano spazio gli scritti di Francesco, una cronaca del movimento francescano, i Commenti alla Regola e alcuni trattati, le *Constitutiones* e i privilegi dei papi relativi ai tre Ordini francescani. Quello che colpisce è che questo testo fa parte di una serie di cinquecentine dello stesso tenore che – al netto di alcune differenze – conservano gli stessi testi nonostante non siano prodotte da colettani<sup>442</sup>. La questione è capire come sia possibile che non ci sia differenza tra questi testi nonostante la committenza differente. L'ipotesi qui avanzata è che queste raccolte non siano altro che l'"applicazione libraria" di quel medesimo rapporto con la tradizione di Commento già osservato a partire da Bartolomeo da Pisa. Nel Quattrocento non è più percepita dai frati, a prescindere dall'appartenenza ad un gruppo specifico all'interno dell'Ordine, l'esigenza di sviluppare *ex novo* un'interpretazione della Regola differente dagli altri. È sufficiente estrapolare dalla tradizione tutto ciò che poteva conciliarsi con la propria specifica interpretazione. Non è più questione di discutere l'interpretazione delle *auctoritates* per proporre di nuove ma di leggere, interpretare e utilizzare quelle già presenti a sostegno della propria interpretazione della vita francescana. L'esigenza vera, dunque, era quella di rendere disponibili le *auctoritates* imbastendone un elenco. L'opera di Bonifacio ne costituisce una delle opere più grandiose.

<sup>439</sup> Su Colette de Corbie: É. LOPEZ, *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Étienne, 1994, p. 268-272.

<sup>440</sup> GASPARE DE CARO, *Bonifacio da Ceva*, in *DBI*, XII, pp. 184-187.

<sup>441</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., p. 370.

<sup>442</sup> Si veda J.-X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines*, cit.



## I. LA *LUCERNA FRATRUM MINORUM* DI JAIME DE ALCALÀ: LE *QUESTIONES* SULLA REGOLA COME STRUMENTO COMPILATIVO

A questo periodo sembra da attribuire una *Expositio Regulae* sottoforma di *questiones* scritta dall'aragonese Jaime de Alcalá chiamata *Lucerna fratrum Minorum*. Non ci sono note le vicende della sua vita prima del 1515, anno in cui divenne vicario provinciale della provincia osservante di Aragona. La *Gran Enciclopedia Aragonesa* riporta esclusivamente che fu priore di vari conventi<sup>443</sup>. Jaime fu in seguito primo ministro provinciale di Aragona nel 1517 e diffinitore generale. Scrisse una *Quaestio de materia occurrentis concilii*, pubblicata a Valencia nel 1512 e dedicata a don Alfonso di Aragona e soprattutto il *Caballería cristiana* per cui il suo nome è noto agli studiosi. Le sue opere francescane a noi pervenute si limitano ad un'*Expositio* della bolla eugeniana *Ut sacra Ordinis* scritta nel 1516 e alla *Lucerna fratrum Minorum*. L'*editio princeps* di quest'opera è stata pubblicata tra il 1505 e il 1509 a Zaragoza da Jorge Coci<sup>444</sup>.

La *Lucerna* è di difficile contestualizzazione storica, in quanto non conserva dedica, non si conosce qual era il pubblico a cui era destinata né il ruolo che ricoprì Jaime nel momento in cui la scrisse. Tutto quello che si può dire è che si tratta di una raccolta di *questiones* divise a seconda del capitolo della Regola a cui si riferiscono. La struttura risulta, dunque, molto ben definita secondo i moduli di un Commento sottoforma di *questiones*. Le *questiones*, poste per ogni pericope in cui sono divisi i capitoli sono introdotte sempre da una prima domanda che viene dedicata ad indagare quali sono i fondamenti evangelici delle parole della Regola appena citate. Questo è l'unico caso in cui si dà una risposta senza citare una fonte precisa. In tutti gli altri casi Jaime si appoggia su *auctoritates* riportandone pedissequamente le riflessioni. Ciò non vuol dire che anche la riflessione sui riferimenti evangelici della regola sia completamente originale: moltissimi riferimenti corrispondono a quelli individuati da Bartolomeo da Pisa nella "prima *expositio*" del nono frutto o nell'*Expositio Regulae* "per *videnda*" di Cristoforo da Varese. Tuttavia, non ci sono indizi che Jaime copi da uno dei due anche perché il frate spagnolo ha l'abitudine di citare le sue fonti. Per il resto delle *responsiones* l'operazione di Jaime si basa sui soliti testi entrati ormai in una tradizione ormai consolidata. In particolare, vengono utilizzati i Commenti che contenevano delle *questiones* al suo interno - I Quattro Maestri, lo Pseudobonaventura, Ugo di Digne di cui per la prima volta si fa un uso notevole, Bartolomeo da Pisa - le *Constitutiones*, tra cui spiccano le Clementine, e le Dichiarazioni papali, soprattutto la *Exiit qui seminat*. Spesso sono utilizzate anche le pseudobonaventuriane *Determinationes super Regulam*. Insieme ad altre *auctoritates* nominate più raramente - come l'*Epistola ad magistrum innominatum* di Bonaventura e il *De Planctu Ecclesiae* di Alvaro Pelagio - si trovano citate per la prima volta anche le *Declarationes super Regulam* di Niccolò da Osimo. Jaime, infine, usa anche altre *auctoritates* più propriamente appartenenti alla sfera del diritto. È il caso di due pareri giuridici di Federico da Siena e Pietro d'Ancharano<sup>445</sup>, del *Tractatus de conscientia* di Alexander de Hales e di una citazione dell'Astense<sup>446</sup>. Questi riferimenti così particolari si ritrovano precedentemente nella serena *conscientia* di Alessandro Ariosto. In effetti Jaime, in alcuni casi, non si limita a costruire i discorsi sulle *auctoritates* ma mutua interi passi e *questiones* intere. Per esempio, sono riportate nella *Lucerna* intere *questiones* tratte della *Serena Conscientia*. La seguente tabella raffronta due *questiones* del terzo capitolo che compaiono nelle due *Expositiones* di Alessandro Ariosto e Jaime de Alcalá:

Alessandro Ariosto, <i>Serena conscientia</i>	Jaime de Alcalá, <i>Lucerna fratrum Minorum</i>
«Queritur XXXIX an fratres debeant aut teneantur dicere officium in ecclesia seu in choro.	«Queritur an fratres minores tenentur divinum persolvere officium in choro. Respondeo quod

<sup>443</sup> L'Enciclopedia è consultabile online: [http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz\\_id=521](http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=521)

<sup>444</sup> Se ne conoscono cinque copie: Barcellona, *Biblioteca de Catalunya*, Res. 189; Madrid, *Biblioteca Nacional de España*, 3/18084(1); Mahón, *Biblioteca Pública del Estado*, 6478; Parigi, *Bibliothèque nationale de France*, Rés. H 1037; San Lorenzo de El Escorial (Es), *Real Monasterio*, 24-XII-42(2).

<sup>445</sup> Si citano anche *auctoritates* giuridiche come Federico da Siena e Pietro d'Ancharano. Si veda rispettivamente P. NARDI, *Petrucchi, Federico (Federico di Petruccio, Fridericus de Senis)*, in *DBI*, LXXXII, pp. 778-779 e O. CONDORELLI, *Pietro d'Ancharano*, in *DBI*, LXXXIII, pp. 444-448.

<sup>446</sup> Si tratta di giurista nato nel 1330 appartenente all'Ordine dei frati Minori i cui canoni penitenziali confluirono nel *supplementum* alla Pisenella di Nicola da Osimo.

Respondeo de hoc dicit Martinus V in constitutionibus c. III: Fratres quos ratiobilis circa non excusat: ante horarum principia ad chorum conveniant preparaturi domino corda sua. Hec Martinus. Qui per predicta non videtur hoc precipere Ceterum in Clementina prima de celebratione misse dicitur: quod ad chorum convenientes et sequenter ante horarum finem chorum exeuntes debent per censuram coherceri. Ubi Paulus de Elezariis dicit: Cum censura seu excommunicatio non feratur nisi pro mortali XI q. III. c. Nemo videtur quod negligentes in hoc mortaliter peccent. Quod verum est si est malitiosa negligentia secus si levis vel levisima. Hec Paulus. Addit auctor conformitate: Sicut fratres tenentur ad ordinarium divini officii: sic et quoad cantum. Quia cum cantus fractus non sit ordinarius ecclesie ordinatus fratres tales cantus exercentes peccant» (140vb)

statuta Barchinone sic dicunt: fratres quo rationalis causa non excusat: ante horarum principia ad chorum conveniant preparatur domino corda sua. Et sumitur hoc a Martino V in constitutionibus suis ca. III: Qui non videtur hoc precipere per predicta. Verumtamen in Clementina pri. de celebratione missarum dicitur quod ad chorum convenientes: et frequenter ante horam finem chorum exeuntes debent per censuram coherceri. Ubi Paulus de Elezariis dicit: Cum censura seu excommunicatio non feratur: nisi pro mortali ri. q. iii. ca. Nemo videtur quod negligentes in hoc mortaliter peccent. Quod verum reputo si est malitiosa negligentia secus si levis vel levissima. Et est notandum quod sicut fratres tenentur ad ordinarium divini officii et nocturnum et missale sic et quo ad cantum quia cum cantus fractus non sit de ordinario ecclie fratres tales cantus exercentes peccant: quia faciunt contra ordinationes et constitutiones papa Benedicti: Similiter fratres clerici et si non sint in sacris ubi possunt officium dicere et non dicunt: peccant moraliter quia scienter omittunt ad quod tenentur presertim non habentes impedimentum. Si vero fratres intersint officio aliorum ad dicendum proprium minime tenentur: ex privilegio et declaratione Innocentii papa quod incipit *Pio vestro collegio*. Et quod dicit minime si fratres proprium dicant non necessitatis sed supererogationis est. Et est notandum quod quia fratres habent persolvere divinum officium ut libere valent hoc exercere. Summi pontifices fratribus hoc concesserunt videlicet Gregorius IX et incipit privilegium *Devotionis vestre precibus*; et Innocentius III et incipit privilegium *Eis qui sanandis*; et Nicholaus III et incipit *Meritis vestre religionis* quod tempore generalis interdicti interdictis et excommunicatis exclusis ianuis clausis et submissa voce in ecclesiis nostris fratres possunt celebrare divina. Addit papa Nicholaus quod non solum possunt legere officium divinum et missas celebrare sed in temporibus consuetis iuxta morem ordinis sacre communionis et extreme unctionis sacramenta recipere. Possunt etiam fratres ad divina admittere procuratores operarios et pueros fratrum tempore interdicti et privilegio Alexandri III quod incipit *Ut in vestris domibus vobis servientes*. Ex prefatis ergo apparet quomodo beatus Franciscus in regula ordinat fratres ad deum per opera reverentie» (f. 14rv)

I richiami sono a tutti gli effetti evidenti. Oltre a dimostrare che Jaime conosce evidentemente la *Serena conscientia* permette di fare una considerazione importante sulla lunghezza dei due testi. Come questa sola

*questio* dimostra l'*Expositio* di Jaime è considerevolmente più lunga di quella di Alessandro Ariosto. Il frate spagnolo commenta tutti i passi della Regola mentre Alessandro, come abbiamo visto, non commenta tutte le pericopi della Regola, ma solo quelle a cui sono collegate delle *questiones*. Inoltre, Jaime non si limita a riportare nella sua opera le *questiones* della *Serena conscientia* ma le “attualizza”, inserendo nella trattazione – come ulteriore *auctoritas* – anche altri testi a lui contemporanei come le *Constitutiones* della famiglia oltremontana – a cui la Spagna apparteneva – del 1451. Nel caso specifico della *questio* riportata precedentemente il frate di Alcalà, infine, inserisce dei *notanda* di approfondimento rispetto al testo di Alessandro.

Accostandosi a quest'opera ci si potrebbe chiedere perché Jaime scelga di usare il latino per redigere il suo Commento. La ragione potrebbe risiedere, come nel caso della *Serena conscientia* nella tipologia di Commento per *questiones* che forse poteva presupporre un pubblico di persone colte in grado di seguire una trattazione impostata sul modello universitario. Questo tipo di testi, forse, potrebbero essere meglio comprese se concepite come opere multiformi, utili ai predicatori come materiale per le predicazioni, utili ai ministri per poter governare, utili agli studenti per orientarsi intorno all'osservanza della Regola, ma probabilmente non destinati alla lettura di semplici frati.

Quando il ricorso di Bonifacio al Parlamento di Parigi stava assumendo un esito favorevole gli Osservanti, suoi avversari, si rivolsero alla facoltà di teologia della Sorbona rimettendole la questione della riforma. Nuovamente problemi interni all'Ordine dovettero essere risolti in luoghi esterni al consesso dei frati. I maestri parigini si pronunciarono solo nel 1514 a sfavore di Bonifacio e a vantaggio degli Osservanti. In questi dibattiti fu coinvolto anche Carlo d'Asburgo la cui mediazione fra le parti, tuttavia fallì.

Nel 1516, il contrasto tra Bonifacio da Ceva e la parte a lui avversa dell'Ordine precipitò. Il Parlamento di Parigi presso cui la causa di Bonifacio era ancora aperta la rinviò al papa e al Concilio lateranense V. Leone X istituì una commissione cardinalizia che dovesse occuparsi della questione, avviando un ingranaggio non nuovo per decidere le sorti dei Minori. La commissione decise di risolvere la controversia indicando un capitolo generalissimo nel 1517. Tale capitolo sancì la definitiva sconfitta di Bonifacio da Ceva e della sua idea di una riforma che riportasse l'Ordine alla sua unità originaria. In seguito alla consultazione, Leone X emanò, infatti, la *Ite vos* con cui decise che «la rappresentanza istituzionale dell'Ordine e del francescanesimo» sarebbe passata all'Osservanza<sup>447</sup>, e che tutti i gruppi osservanti minori, collettani compresi, si sarebbero dovuti unire agli Osservanti stessi perdendo la loro identità: Leone X aveva sancito la vittoria definitiva della riforma osservante.

## II. IL *DIALOGO DELLA SALUTE* DI GIOVANNI PILI DA FANO: LA DIRIGENZA OSSERVANTE CONTRO I PRIMI CAPPUCINI

In questo quadro istituzionale nuovo, dominato ormai dalla componente osservante, si colloca il *Dialogo della salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la regula de li frati minori* del frate osservante Giovanni Pili da Fano<sup>448</sup>. Teologo e noto predicatore in molte città d'Italia, Giovanni, divenne ministro provinciale delle Marche nel 1518 e poi una seconda volta nel 1524. Fu lui a dover affrontare il problema di un suo confratello, Matteo da Bascio, che nel 1525, in occasione del Giubileo, si recò a Roma ottenendo da Clemente VII l'autorizzazione orale di osservare la Regola *litteraliter*, di predicare con un compagno e di portare un abito diverso da quello dei Minori, lo stesso che, secondo lui, avrebbe portato Francesco d'Assisi. Contestualmente il papa gli impose di recarsi dal ministro della sua provincia, Giovanni da Fano appunto, in occasione del Capitolo per mostrargli obbedienza. Presentatosi all'assise Giovanni da Fano lo fece imprigionare e solo per intervento di Caterina Cibo, duchessa di Camerino e nipote del pontefice,

---

<sup>447</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco*, pp. 376-377. Si veda ora anche *Identità francescane agli inizi del Cinquecento*, Atti del XLV convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 19-21 ottobre 2017), Spoleto, CISAM, 2018.

<sup>448</sup> Il “*Dialogo de la salute*” di Giovanni Pili da Fano [Da ora in poi GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*], in *IF*, VII (1932), pp. 297-305, 388-396, 495-503, 627-637; VIII (1933), pp. 48-56, 186-189, 258-268, 350-355, 485-491; IX (1934), pp. 65-73, 137-142, 477-484, 576-585; X (1935), pp. 29-34.

Matteo poté uscire di prigione e predicare liberamente secondo quanto concesso da Clemente VII<sup>449</sup>. Era solo il preludio del conflitto. Quando i frati Ludovico e Raffaele da Fossombrone decisero di chiedere a Giovanni, in quanto ministro, di poter seguire Matteo da Bascio, egli glielo negò. Nonostante il divieto i due fratelli lasciarono il convento. Giovanni, presentato il caso al ministro generale Francesco de Angelis Quiñones, ottenne che venissero scomunicati a causa di apostasia. Organizzò, allora, una spedizione punitiva da cui Ludovico e Raffaele riuscirono a sottrarsi rifugiandosi presso la duchessa di Camerino. Nel 1527 i due fratelli si recarono a Fossombrone dove cominciarono a costruire un convento: sarebbe stato il primo *locus* cappuccino. Giovanni, nonostante si fosse guadagnato l'appoggio del duca di Urbino, non glielo riuscì a impedire. In quell'anno, giusto prima di dimettersi dall'incarico di ministro provinciale, uscì ad Ancona nella tipografia di Bernardino da Vercelli il suo *Dialogo della salute tra el frate stimolato et el frate rationabile, circa la regula de li frati minori*. Si tratta della sperimentazione di una nuova forma di Commento: una vera e propria *Expositio super Regulam* realizzata a modo di dialogo.

I protagonisti sono «un povero fraticello» che desiderava osservare la Regola «inviolabilmente» e servire il Signore salvando la sua anima e un «padre da bene, de età maturo, grave de costume, de fama perspicuo, esperto et rationabile – alterego dello stesso Giovanni – a cui il primo chiede dei consigli. Giovanni seguendo i modelli antichi, informa il lettore riguardo alla sua operazione di commento rivelandoci una coscienza ancora viva della proibizione di Francesco nel *Testamentum* di glossare la Regola. Giovanni sostiene di non voler glossare la Regola né alterarla. La sua operazione si limiterà a

«ritrovare el suo vero et rationabile intellecto nel modo che li sancti patri nostri, precipui de sanctità, et de doctrina illuminati, et etiam li summi pontifici hanno ordinato la sua intesa et observata»<sup>450</sup>.

Per farlo struttura il suo Dialogo come un *Expositio* in maniera canonica: la Regola è divisa in pericopi e per ogni pericope segue un commento costituito dalle domande che il frate *Stimolato* pone al frater *Rationabile*. Non tutta la Regola, in verità, è glossata. Il capitolo XII per esempio è omissso perché secondo Giovanni non avrebbe richiesto un commento<sup>451</sup>.

Un elemento particolare riguarda la distinzione tra precetti, indicazioni aventi forza di precetto e ammonizioni. In maniera originale Giovanni li identifica in latino direttamente tra parentesi mentre cita il lemma che sarà oggetto di commento. Si veda, per esempio, la citazione di una pericope del capitolo III della regula:

«Ma li Layci dicano 24 Pater Noster per Matutino: per le Laude 5; per Prima, Tertia, Sexta, et Nona, per ogniuna 7. Per Vespero 12, per Compieta 7 (preceptum est) et oreno per li morti (Monitio est). Et degiunano da la festa de tutti li sancti fino a la Natività del Signore (equipollent precepto)»<sup>452</sup>.

La struttura a dialogo che ne consegue dà forma a un'*Expositio* che prevalentemente assume le forme di un Commento per *questiones*.

La prima *questio* del Dialogo è desunta dal IX frutto del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa. Giovanni riporta alcune caratteristiche per cui la Regola è lodabile identificate già da Bartolomeo e utilizzate dal Pisano come l'ossatura del IX frutto del suo *De conformitate*: la Regola non è «ritrovata per via humana, ma da Dio revelata, cavata del sancto Evangelio, et in quello firmamente fundata»<sup>453</sup> ed è «fundata ne la auctorità et confirmatione de la sancta matre ecclesia, et de li summi Pontifici»<sup>454</sup>. L'*auctoritas* più importante utilizzata dal Fanese è la *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto. La stragrande maggioranza delle *questiones* poste dal frate *Stimolato*, infatti, sono le stesse che compaiono, anche nello stesso ordine, nella *Serena conscientia* di cui si riportano anche le stesse risposte con le stesse *auctoritates*,

<sup>449</sup> Per un profilo biografico si consulti D. VON WILLE, *Giovanni da Fano*, in *DBI*, LVI (2001), pp. 17-22.

<sup>450</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*, in *IF*, VII (1932), p. 302.

<sup>451</sup> «Ommisso 12° capitulo textus Regulae: ex quo non indigebat expositione» (GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*, in *IF*, X (1935), p. 33.

<sup>452</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*, in *IF*, VIII (1933), p. 264.

<sup>453</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*, in *IF*, VII (1932), pp. 303-304.

<sup>454</sup> *Ivi*, p. 304.

ampliandole o citandole solo in parte. Nella seguente tabella riporto la corrispondenza tra le *questiones* della *Serena conscientia* e quelle del Dialogo di Giovanni Pili da Fano relativi ai soli primi tre capitoli della Regola:

Regola	<i>Dialogo</i> di Giovanni Pili da Fano	<i>Serena conscientia</i>
I	Vorìa intendere si la ignorantia excusa li Trangressori. (I.F. VII, p. 495)	q. III
	[...] vorìa sapere si io so obligato ad essere perfecto (I.F. VII, p. 633)	q. I,1
	So io obligato per la mia professione ad omne perfectione de lo Evangelio? (I.F. VII, p. 635)	q. I,2 <sup>455</sup>
	Questi Voti de quanta importantia sonno? (I.F. VII, p. 636)	q. II
	Vorria sapere: si io so obligato ad obedire a li mei prelati in tutte le cose [da qui conosce Alexander Lombardo] (I.F. VIII, p. 48)	q. IV
	Omne inobedientia è peccato mortale o no? (I.F. VIII, p. 52)	q. VII
	De li statuti et ordinatione che dice? (I.F. VIII, p. 186)	q. VI
II	Possono altri che li Ministri ricevere a l'Ordine (I.F. VIII, p. 259)	q. XXIV
	Domando si è licito a li frati receive alcuna cosa de li beni de quelli ce vengono a l'ordine (I.F. VIII, p. 259)	q. XXVI
	In quale necessità possono li frati portare li calciamenti? (I.F. VIII, p. 261)	q. XXXV
	A chi si deve domandare licentia? (I.F. VIII, p. 262)	q. XXXVI <sup>456</sup>
	Come si intende questa viltà (dei vestimenti)? (I.F. VIII, p. 262-263)	q. XXXVII <sup>457</sup>
III	Domando si li frati sonno obligati sempre a dire el Divino offitio in Choro (I.F. VIII, p. 265)	q. XXXIX
	Lo infermo che per infirmità lassa l'offitio, è obligato a remetterlo? (I.F. VIII, p. 265) [qui conosce Giovanni Andrea e l'Ostiense, Enrico di Gand]	q. XL
	L'uso del Breviario è a noi concesso per la Regula. Ma vorìa sapere si l'uso de li altri libri sia concesso a li frati? (I.F. VIII, p. 350)	q. XLII
	Che havemo da fare in questo? (si riferisce alla prescrizione che i frati non cavalchino se non sono costretti da manifesta necessità o infermità) (I.F. VIII, p. 355)	q. XLV

Giovanni sembra porsi nel *Dialogo* la finalità di far uscire i suoi frati dall'ignoranza della Regola e della maniera in cui osservarla. Le prime frasi del prologo, in effetti, sono rivolte ad un generico professo della Regola di cui si ribadisce la portata salvifica: la Regola è un mezzo speciale per pervenire alla gloria del Paradiso. Il professo «deve adunqua omne conato et sforzo apponere per sapere qual cose ne la regula ha promesso: et de quanta importantia siano, altramente non porà observarle»<sup>458</sup>. L'ignoranza, infatti, continua il ragionamento Giovanni,

«non excusa li professori de la regula; perché si non sa, deve con diligentia cercare de sapere: conciosiacosaché non manco se perisca con li ochi chiusi che con li aperti: essendo la regula arcta et breve, et per questo in molti lochi obscura»<sup>459</sup>.

Per questo scriverà un Commento in lingua «materna e vulgare» perché i «simplici et ydioti» la possano comprendere. Per questa finalità Giovanni rivela di essersi impegnato a limitare il numero di

<sup>455</sup> La prima *questio* della *Serena conscientia* contiene in realtà due *questiones*. La prima (I,1): «Primo si religiosus tenetur esse perfectus»; la seconda (I,2): «an fratres minores ex regule sue professione teneantur ad omnem evangelii perfectionem».

<sup>456</sup> Giovanni cita solo un aspetto della risposta di Alessandro che pone una domanda più generale: «Qua licentia fratres propter necessitatem possent uti calciamentis».

<sup>457</sup> Anche qui Giovanni cita solo un aspetto della risposta di Alessandro che pone una domanda più generale: «Utrum sit preceptum regule portare vilia vestimenta».

<sup>458</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*, in *IF*, VII (1932), p. 301.

<sup>459</sup> *Ibidem*.

parole in modo tale che «più spesso sia lecto et meglio sia a memoria ritenuto». *L'Expositio* a forma di dialogo di Giovanni si pone in linea con la tradizione di commento a lui precedente. L'autore dice infatti che nel suo scritto «sonno reducte in breve compendio tutte le dichiaratione de la regula facte da li summi Pontifici et da li doctori de l'ordine»<sup>460</sup>. Uno degli obiettivi dell'intero commento, a parte la finalità pedagogica, è quello di stigmatizzare la scissione che i cappuccini, adottando un abito diverso da quello dell'Ordine, avrebbero provocato. In effetti fin dal Prologo *L'Expositio* è connotata polemicamente. Giovanni rileva infatti che i suoi sono tempi pericolosi pieni di insidie dei demoni. Questo è dimostrato perché «molti ne la Religione» camminano «per diverse vie [...] alcuni sequitando una via troppo larga» rilassando la Regola, altri, invece,

«una via tanto arcta, difficile, scrupolosa et quasi indiscreta, che lassando quella che li sancti patri nostri doctissimi et stimolatissimi hanno tenuta, se sforzano de monstrare et dogmatizzare un'altra nova et singulare, li quali si fano bene o errano, de sotto se dimostrerà»<sup>461</sup>.

Subito dopo il Prologo, all'inizio del primo capitolo della Regola, il Fanese introduce una lunga invettiva contro i frati di Matteo da Bascio – cioè il primo nucleo di frati chiamati in quel momento “frati Minori della vita eremitica” o “scappuccini” che poi costituiranno il gruppo dei Cappuccini – equiparandoli ai «Clareni, Amadei, De Capuccio, De Evangelio et similibus» che «volendo molte cose innovare, hanno dato a l'ordine molti scandali, infamie, et danni, etiam ne la corte Roma»<sup>462</sup>. Giovanni per bocca del frate *Razionabile* sottolinea che «al presente anchora alcuni se levano et fanno queste novità, mutando habito, et partendose da l'ordine con scandalo de la Religione»<sup>463</sup>.

Il riferimento ai Cappuccini qui è chiaro e si riferisce al privilegio ottenuto da Matteo da Bascio a Roma nel 1525. Il cambiamento d'abito, in effetti, è la concessione che probabilmente colpì Giovanni più di tutte le altre. Il frate *Stimolaos*, infatti, sollecita il frate *Rationabile* a proseguire il discorso su questi frati affermando che aveva conosciuto alcuni di loro e chiedendogli un'opinione a riguardo. Il frate *Rationabile*, a questo punto, tiene un discorso durissimo. Esordisce dicendo che «sonno temerarii, ignoranti de la Regula et sua professione: Vagabundi, Superbi, ambitiosi, che desiderano essere chiamati reformatori de l'ordine»<sup>464</sup>; nomina inoltre le scomuniche a cui sono andati incontro – la prima di Giovanni XXII, poi le più recenti di Francesco de Angelis nel 1525 per apostasia, sollecitata dallo stesso Giovanni contro i frati Ludovico e Raffaele Tenaglia da Fossombrone, quella comminata da Clemente VII del 1526, ottenuta sempre da Giovanni che in quell'occasione si recò personalmente a Roma; e, infine, cita la *Ite vos* di Leone X che «commanda in virtù de la sancta obedientia che non se faceno nove secte, ma che tutti vivano con li frati de la fameglia, o vero con li conventuali»<sup>465</sup>. Per Giovanni questi frati si ingannano «legendo alcune cose del B. Francesco le quale faceva in sue conversionis principio»<sup>466</sup>. Infatti, leggono che i frati nelle origini andavano da soli, abitavano nelle case dei secolari e avevano abiti diversi ma si dimenticano che

«poi che ¶ B. Francesco hebbe la confirmatione de la Regula, ordinò che habitassero insieme ne li ochi, et andassero per via a doi a doi: et redusse l'ordine a la conveniente decentia, et non in quel modo che pensano loro»<sup>467</sup>.

Al tempo presente, non c'è per Giovanni alcun motivo di fare «scissure» perché la Regola è ben osservata. Infatti, non esclude che tali divisioni possano essere effettuate «quando la religione et la observantia fusse totalmente destructa» come capitò durante i pontificati di Clemente V e di Eugenio IV cioè

---

<sup>460</sup> *Ivi*, pp. 302-303.

<sup>461</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 503.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

<sup>464</sup> *Ivi*, p. 627.

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 627.

<sup>466</sup> *Ivi*, p. 628.

<sup>467</sup> *Ivi*, p. 628.

durante la disputa avignonese di inizio Trecento e la conquista dell'autonomia da parte dell'Osservanza nella metà del secolo successivo. Insomma, il frate *Rationabile* non può che assicurare il frate *Stimulato* che «in questa sacra observantia» egli si potrà salvare e che «questo stato è securissimo»<sup>468</sup>. Il consiglio finale è quello senza dubbio di «stare ne la communità». Giovanni, insomma, insiste continuamente, fino alla conclusione del *Dialogo* perché si osservi la Regola di Francesco all'interno della comunità dei frati senza scatenare scissioni. Lo scrittore marchigiano si dimostra renitente anche nel promuovere le case di ritiro per coloro che vogliono osservare meglio la Regola, nucleo della riforma del ministro generale Francesco Quiñones. Ancora nella conclusione Giovanni ribadisce che il Dialogo è fatto «per pace et quete de la nostra observantia: et per obviare a li scandali et inconvenientie che insurgono per la diversità de secte»<sup>469</sup> e ancora insiste affinché si osservi la Regola nei conventi, restando quindi nell'obbedienza: «Se dichiara anchora che ne la Religione de la observantia se possono perfectamente osservare stando ne li lochi dove el capitulo el mette».

L'invettiva del primo capitolo contro i Cappuccini viene inserita all'interno di una precisa struttura. Proprio all'inizio del capitolo infatti il frate *Stimulato* desidera sapere

«si el modo di vivere che tengono li frati de la fameglia dicti de l'Observantia, maxime secondo li indulti et privilegij apostolici et loro dechiaratione; et de li altri doctori de l'ordine sia secondo la mente del B. Francesco et securo quanto a le conscientie de li frati»<sup>470</sup>.

A questo punto il frate *Razionabile* gli chiede che cosa lo spinge a dubitare e il frate *Stimulatus* elenca «quattro cose principalmente» che sono una testimonianza preziosa perché esprimono quali erano i dubbi di un frate di quel tempo, attirato, dalle proposte di osservanza più stretta della Regola. Il primo dubbio riguarda la scelta di osservare Regola attraverso «le glose et dechiaratione de li summi pontifici sopra la Regola»<sup>471</sup> nonostante Francesco volesse che i frati non facessero commenti alla Regola ma la osservassero alla lettera. Il secondo problema del frate *Stimulatus* riguarda il «recurso indebito a li amici spirituali per le pecunie et la indiscreta receptione de le pecunie per le messe et altri offitij»<sup>472</sup>. Il terzo attiene alla «commune relaxatione nel modo del vivere ne le cose che spectano a ala regula: et a li statuti de l'ordine ne li edificij, paramenti, victo et vestito»<sup>473</sup>. Il quarto problema, invece, è incentrato sulla «tanta varietà de reformati et mutatione de habiti, come sonno: Chiarini, Amadei, de Capucio, de Evangelio et molti altri etiam de li moderni tempi»<sup>474</sup> di cui il frate Stimolato non può che confessare di aver «gran paura». La risposta a questo quarto dubbio è proprio l'invettiva sui Cappuccini citata in precedenza. Riguardo alle risposte alle altre due questioni quella che qui interessa di più è la risposta alla prima. Il frate *Rationabile* ingiunge al frate: «tene fermamente che le Dechiaratione de li summi pontifici: et de li altri Doctori sopra la Regola debbeno essere observate con omne reverentia»<sup>475</sup>. La ragione è una concezione chiara dell'infallibilità del papa: se la «chiesa errasse» allora la Chiesa «peccaria» e in questo modo non sarebbe sempre santa «che è maximo inconveniente a dire». Inoltre, se non si facesse affidamento su quanto affermano le lettere papali «la Regola non saria Regola, ne observabile senza l'auctorità, dechiaratione, et confirmatione de la seda apostolica»<sup>476</sup>. A corollario di ciò il fatto che Francesco abbia proibito di inserire glosse nella Regola viene risolto citando proprio le dichiarazioni pontificie che hanno negato la validità giuridica del *Testamentum*. Giovanni d'altronde invita a credere che «l B. Francesco habbia prohibito le chiose contra el substantiale stato de la Regola, o vero contra li soi comandamenti, et quelle chiose che epsa Regola non elucidano ma confundano»<sup>477</sup>. La dispensa da parte dei papi per esempio può

<sup>468</sup> *Ivi*, p. 629.

<sup>469</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>470</sup> *Ivi*, p. 388.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> *Ibidem*.

<sup>473</sup> *Ibidem*.

<sup>474</sup> *Ivi*, p. 390.

<sup>475</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>476</sup> *Ivi*, p. 391-392.

<sup>477</sup> *Ivi*, p. 392.

essere data «excepto però li tre voti principali». A questo punto Giovanni cita anche le «dechiARATIONE facte da li sancti Doctores nostri de l'ordine» nominando Bonaventura, S. Bernardino e i Quattro Maestri<sup>478</sup>.

L'*Expositio* di Giovanni Pili da Fano ci consegna un'immagine di un Ordine diviso al suo interno, che di nuovo si trovava nelle condizioni di ripensare le modalità dell'osservanza della Regola e con esse l'intera identità francescana. Giovanni testimonia che ancora all'inizio del XVI secolo la prescrizione del *Testamentum* di osservare la Regola *sine glossa* se era stata risolta a livello di frati colti provocava ancora dei dissidi all'interno delle coscienze dei frati. Ancora una volta, inoltre, veniva posto in questione il rapporto con il papa di cui si continuavano a mettere in discussione il potere di dichiarare la Regola e di emettere privilegi che dispensassero i frati da alcune prescrizioni del testo normativo. Nel Giovanni ministro che parla attraverso il personaggio del frate *Rationabile* è evidente l'impegno contro le *scissure* delle *secte*. L'unità dell'Ordine era ciò che più di tutto stava a cuore ai frati Osservanti dopo la *Ite vos*. Di fronte a questi problemi la Regola veniva spiegata anche da Giovanni attraverso il ricorso alle *auctoritates* identificate dalla tradizione a partire da Bartolomeo da Pisa e definitivamente cristallizzate dall'Osservanza quattrocentesca. Lasciate da un lato le parti del Dialogo in cui Giovanni interviene sui problemi della sua più stretta contemporaneità il resto dell'opera è un calco di opere precedenti.

### III. L'EXPOSITIO REGULAE DI AGOSTINO DI ALFELD: L'APOLOGIA DELL'EVANGELICITÀ DELLA REGOLA CONTRO GLI ATTACCHI LUTERANI

Sempre in quegli anni e più precisamente nel 1532 venne scritto un Commento alla Regola da Agostino di Alfeld. Entrato nel convento Osservante di Leipzig in Germania divenne lettore nel 1520 dello *studium generale* di quella stessa città. Sono attestati due suoi viaggi in Italia, nel 1523 e nel 1526. Nel 1524 divenne guardiano del convento di Halle, a qualche kilometro da Leipzig. Dal 1529 al 1532 fu ministro provinciale della provincia di Sassonia. La vita di Agostino fu segnata dal suo impegno controversistico contro la Riforma di Lutero che propagandava le sue idee proprio a partire dalla Sassonia. Il frate di Alfeld in più occasioni dovette confrontarsi con i riformati. Una di queste capitò nel 1519 quando Agostino fu chiamato dal vescovo di Merseburgo a difendere contro il frate agostiniano osservante il diritto divino della Sede Apostolica. Gran parte della sua produzione letteraria ebbe una connotazione antiluterana e venne scritta nel 1520 nel contesto delle dispute con i Riformati. Fra le opere più specificamente francescane si possono annoverare, oltre all'*Expositio super Regulam* dei frati Minori anche un *Commentarium super Regulam Sanctae Clarae*<sup>479</sup>. Nel 1532 – come afferma l'*explicit* del manoscritto Wolfenbütteler, *Herzog-August-Bibliothek*, Guelf. 1095 Helmst, che è l'unico testimone che la tramanda – fu terminata la scrittura dell'*Expositio* che, dunque, fu composta proprio alla fine del suo provincialato. Il Commento alla Regola di Chiara, invece, è di tre anni più tardi. Anche queste opere sono influenzate dal contesto di lotta dottrinale in cui Agostino si trovava a vivere. Egli sembra consapevole di trovarsi in una posizione ideale per scrivere qualcosa di valido per tutti i frati Minori. L'indirizzo della sua *Expositio*, infatti, è ambizioso e si rivolge a «fratribus Ecclesie Minorum», cioè all'universalità dei frati Minori. Agostino, inoltre, scrive in latino in un contesto, come si è già avuto modo di notare, che ormai associa chiaramente la lingua al pubblico: il latino come lingua dei colti e il volgare come lingua di un pubblico più ampio che poteva avere anche solo imparato a leggere senza compiere gli studi.

Dopo una lettera dedicatoria rivolta a tutti i frati Minori, segue una *questio*: «utrum Regula fratrum Minorum sit Evangelium Christi, et quomodo, an potius ex evangelio desumpta vel in Evangelio

---

<sup>478</sup> Bernardino viene citato come autore delle *Declarationes super Regulam* scritte da Niccolò da Osimo che già a questa data evidentemente non era percepito come l'autore.

<sup>479</sup> L'*Expositio Regulae* è edita in AUGUSTINUS VON ALVEDT, *Brot des Evangeliums – Verteidigung der Franziskaner-Regel*, ed. a cura di J.K. SCHLAGETER, [trascrizione del ms. Wolfenbütteler, *Herzog-August-Bibliothek*, Guelf. 1095 Helmst], Verlag, 2016 [Da ora in poi AGOSTINO DI ALFELDT, *Expositio Regulae*]. Il *Commentarium* sulla Regola di Chiara è ancora inedito e si conosce in due versioni, una latina conservata nel manoscritto Praga, *Národní knihovna České republiky*, XVI E 20 e una in tedesco conservata nel manoscritto Praga, *Národní knihovna České republiky*, XVI H 1. Su Agostino si veda J. SCHLAGETER, *Die Begegnung des Franziskaners Augustin von Alvedt mit theologischen Thesen der frühen deutschen Reformation*, in *Wissenschaft und Weisheit* 78 (2015), pp. 121-204.



contenta. Et ubi»<sup>480</sup>. Agostino risponde naturalmente in maniera positiva<sup>481</sup> ma distingue i vari modi in cui la Regola è «in Evangelio contenta». Non può esserlo, dice Agostino, né *litteraliter*, né *verbaliter*, né *sentencialiter* visto che «cum Evangeliste quattuor in verbis discrepent manifeste»<sup>482</sup>. Sono molteplici, infatti, i passi in cui i Vangeli raccontano storie diverse: per esempio Matteo fa in modo che Cristo tenesse una predica *in monte* mentre Luca *in loco campestri* ecc. Per Agostino, invece, il rapporto tra Regola e Vangelo è da trovare al livello della *veritas*. Il suo programma è chiaro: affinché siano serrate le labbra di coloro che parlano contro il giusto Francesco – è Agostino che parla –

«hunc brevem assumpsit laborem traducendi fratrum Minorum regulam ex Evangelio Christi, non vocaliter quod stolidum est, nec litteraliter quod puerile est, neque sentencialiter, quod impium comprobavi, sed quo ad eius integerrimam sincerissimamque veritatem, quod revera catholicum est»<sup>483</sup>.

A questo punto l'autore si rivolge al lettore scusandosi per lo «stilus simplex et inpolitus» – aggiungendo, però che è lo stesso che usò Cristo<sup>484</sup>. Segue la vera e propria lunga prefazione che vuol essere nelle intenzioni di Agostino un atto d'accusa verso coloro che disprezzano i voti monastici. È evidente che nell'orizzonte dell'autore ci sono sempre i luterani e la critica alla vita consecrata. La prefazione infatti raggiunge il suo culmine quando Agostino esclama: «Quisquis igitur vitam detestaris Monastica eiusque tanquam supersticiosam in Christiana religione regula: Per deum adiuratus responde, queso, michi!»<sup>485</sup>. Segue dunque la dimostrazione per cui osservare una Regola religiosa e prendere i voti evangelici significa seguire nient'altro che la vita del Cristo. Tale affermazione è il ponte che permette ad Agostino di esplicitare la finalità principale del Commento: dimostrare che la Regola non solo è conforme al Vangelo ma è fondata su di esso e ne ricalca gli insegnamenti. Basandosi su questo obiettivo, Agostino può strutturare, dunque, la sua *Expositio* istituendo un rapporto costante tra il Cristo che predica, Francesco che lo imita e la Verità che ne scaturisce. È lui stesso a presentare la struttura:

«Quod ut fiat clarius [cioè che la Regola si traduce nel Vangelo secondo la *veritas*] in primis Christum evangelizantem in lucem adducam, deinde Franciscum imitantem, postremo Veritatem omnia quadrantem etc.»<sup>486</sup>

L'*Expositio* riporta costantemente, dunque, una struttura tripartita costituita da una prima parte in cui Agostino riporta un passo del Vangelo in cui Cristo parla in prima persona; una seconda in cui viene riportato un passo della Regola dei frati Minori e una terza in cui il frate di Alfeldt spiega la corrispondenza tra i brani riportati nelle parti precedenti e risponde alle domande che possono sorgere. Si veda un esempio tratto dal secondo capitolo della Regola:

«Christus evangelizat

Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vite. Nemo enim potest duobus dominis servire. Aut enim unum odio habebit, et alterum diligit, aut unum sustinebit et alterum contemnet. Non potestis servire deo et Mammona etc. Omnes vos fratres estis, Mathei 23.

Franciscus regulat

Si qui voluerint hanc vitam accipere et venerint ad fratres nostros, mittant eos ad suos ministros provinciales, quibus solummodo et non alijs recipiendi fratres licentia concedatur.

Veritas quadrat

Franciscus ad imitationem verba Christi regulat, hominibus bone voluntatis illa proponens: Si qui ergo voluerint hanc vitam accipere, hoc est ingredi militiam Christi et apostolorum, Ubi quis abneget semetipsum et tollat cottidie crucem suam et sequitur Christum, ut site o dignus, et lumen habeat vite, cum

<sup>480</sup> AGOSTINO DI ALFELDT, *Expositio Regulae*, f. 246r.

<sup>481</sup> «Regula fratrum Minorum fratrum secundum veritatem in Evangelio Christi esse fundatam notissimum est» (*Ivi*, f. 248r).

<sup>482</sup> *Ivi*, f. 247r.

<sup>483</sup> *Ivi*, ff. 248r-v.

<sup>484</sup> *Ivi*, f. 248v.

<sup>485</sup> *Ivi*, f. 249v.

<sup>486</sup> *Ivi*, f. 248v.

nemo duobus dominis servire possit, Videlicet mundo in maligno posito et principi eius Diabolo atque Christo celorum regi. Si qui ergo voluerint recipere, Ubi se crucifigunt mundo et mundum sibi, extinguendo avaritiam per voluntariam paupertatem, fugando luxuriam per castitatem et superbiam vite calcando per humilem subiectionem seu obedientiam. Et venerint ad fratres nostros, Aite enim Christus: omnes vos fratres estis, Muttant eos ad suos Ministros provinciales. Observa in hiis verbis ordinem apostolicum et Ecclesiasticum Franciscum. Nam volentes videre Iesum dixerunt Philippo: Domine, volumus Iesum videre. Venit Philippus et dicit Andree. Andrea rursus et Philippus dixerunt Iesu. Sic et in primitiva Ecclesia volentes iungi fidelium congregationi venditis omnibus posuerunt se et suis ad pedes Apostolorum, Actu 4. Sed queritur: Cur Franciscus superiores seu presides appellet Ministros? Dico: Franciscus audiit a Christo: Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis. Sum etenim. Audivit etiam: Ego in medio vestrum sum sicut qui ministrat. Venite nim filius hominis non ministrari, sed ministrare. Elegit ergo Franciscus quod humilior est, scilicet ministrare, et dimisit maius, scilicet ministrari, quod est dominorum et magistrorum. Aite nim Christus: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Et rursus: Quicumque voluerit inter vos fieri maior, sit vester minister. Ob id vocavit Prelatos ministros, ut discerent ex nomine foris mansuetudinem seu mititatem et intus humilitatem habere, sicut docuit Christus»<sup>487</sup>.

Ne risulta un'*Expositio* che è più una lode per la conformità delle parole di Cristo con quelle della Regola e una soluzione delle eventuali dissonanze tra esse, che un Commento alla Regola come quelli che fin qui si sono analizzati. La struttura non riprende nessun modello universitario e dal punto di vista contenutistico non viene analizzato nessun aspetto giuridico problematico della Regola. Per quanto riguarda le *auctoritates* inoltre, non viene citata nessuna *Expositio super Regulam* né documenti papali. La prospettiva di Agostino non è più problematica per quanto riguarda i conflitti interni – l'osservanza della Regola è infatti pacificata secondo le dichiarazioni dei papi – ma è tutta proiettata contro le critiche dei luterani ai voti monastici e in particolare alla Regola dei frati Minori di cui si negava la possibilità che potesse essere fondata sul Vangelo:

«Sic vocabulorum cultores miseri adamussim ex evangelio Christi voces et sentencias Regule Minorum fratrum exposcunt ostendi. Cuius tamen veritas quam infelices isti non querunt, in multis universalibus Conciliis est approbata, ab universali Ecclesia acceptata et a viris vita doctrinaque clarissimis declarata, que in orbe terrarum testimonia facta sunt credibilia nimis. Quid igitur insani homines de nudis vocibus verbalique sententia regulam incriminantur quasi ex evangelio non sit Christi»<sup>488</sup>.

La chiusa polemica tocca il nodo centrale del discorso: il rifiuto degli «insani» di accettare che la Regola dei frati Minori sia “tratta” dal Vangelo. È importante sottolineare che il riferimento al Vangelo era stato uno degli elementi più importanti di riflessione intellettuale sulla Regola fin dal XIII secolo. L'idea, infatti, che la Regola consistesse in «sanctum evangelium observare» aveva sempre costretto i frati a riflettere su questa identità. La riproposizione in forme originali di questa identità – esito di un rinnovato rapporto con il Vangelo nutrito dalla *Devotio moderna* e dalle riflessioni teologiche stimulate dai dibattiti – può costituire, forse, l'elemento di novità più importante della riflessione dei frati sulla Regola all'inizio del Cinquecento e costituire l'ultimo *turning point* della narrazione impostata in questa ricerca.

#### IV. L'*EXPOSITIONE DELA REGULA* DI BARTOLOMEO DA BRENDOLA: IL PATRIMONIO DI RIFLESSIONE SULLA REGOLA OFFERTA A «LI FRATI SEMPLICI»

Se l'*Expositio Regulae* di Agostino rompe con i moduli tradizionali di commento alla Regola, l'*Expositione dela Regula di Frati Minori*, edita a Venezia il 23 agosto del 1533 e scritta dall'osservante Bartolomeo

<sup>487</sup> *Ivi*, f. 259rv.

<sup>488</sup> *Ivi*, f. 247v-248r.

da Brendola, chiamato anche Brendolino, si colloca pienamente all'interno di quella stessa tradizione<sup>489</sup>. Sono note solo pochissime informazioni sulla vita del frate veneto. Secondo il *Leggendario Francescano* (giorno 15 settembre), scritto dal frate riformato e ministro della provincia di Sant'Antonio nel 1709, Antonio da Bassano, Bartolomeo sarebbe nato intorno al 1480 e si fece osservante nella stessa provincia di Padova. Antonio fa di Bartolomeo il propulsore nella sua provincia della riforma del ministro generale Francesco Lichetto il quale tra il 1518 e il 1519 favorì la possibilità che si osservasse una più stretta osservanza della Regola all'interno di speciali luoghi, chiamati case di recollezione. Lo stesso ministro generale le promosse presiedendo i capitoli provinciali di Roma, Napoli, Bologna, Cremona, Marca Anconitana e Assisi andando poi anche fuori dall'Italia<sup>490</sup>. La riforma fu portata avanti dal successore di Lichetto, Francesco Quiñones eletto nel 1523 che ottenne nove anni dopo da Clemente VII la bolla *In suprema* con cui il papa ingiungeva di non molestare quei frati che desideravano vivere puramente e semplicemente la Regola e di concedergli in ogni provincia quattro o cinque conventi. Questi frati riformati all'interno dell'Osservanza si sarebbero dovuti scegliere, inoltre, un proprio custode che avrebbe dovuto ricevere la conferma dal ministro provinciale a cui veniva assicurato il potere di visitazione e di correzione dei frati. A questo movimento, come si vedrà a breve, si legò anche Giovanni Pili da Fano il quale informa nel suo *Dialogo emendato* che «el padre Brendolino» era in quel momento «il capo delli riformati della provincia di Santo Antonio»<sup>491</sup>. La testimonianza di Giovanni risale al 1534: probabilmente Bartolomeo fu eletto custode dei conventi riformati della provincia di Sant'Antonio in ottemperanza alla bolla *In suprema*.

Bartolomeo descrive la sua operazione di commento nel Prologo della *Expositione*:

«[...] attento la grande instantia a me fatta da molti frati sitibondi de sapere le cose de la regula nostra come se apertiene a chadauno professore de quella, ho determinato dare questa operetta in volgare, exponendo ditta regula secondo la expositione delli summi Pontifici et de li altri expositori»<sup>492</sup>.

Appena dopo il frate di Brendola specifica che la opera non sarà rivolta ai frati acculturati. Questi, infatti, possono «difusamente, et originalmente vedere li expositori dela regula (excepto che volesseno schivare la fatica, et se delectasseno della simplicità, et brevità)»<sup>493</sup>. I destinatari del Commento, invece, sono

«di simplici frati, li quali legendo e aldendo legere questa operetta poteranno havere sufficiente instruttione circa le cose necessarie della regula nostra, lo studio de la quale debbe essere principale a nuovi frati minori, peroché in essa consiste tutta la salute nostra [...]»<sup>494</sup>.

L'*Expositione* è, dunque, un'opera pedagogica scritta in volgare esplicitamente indirizzata ai frati semplici affinché conoscessero il contenuto della Regola secondo la tradizione di commento dei pontefici e dei frati. Bartolomeo dedica la sua opera al «Seraphico padre Francesco» e lo sottopone «alli piedi dela Santa Romana chiesa»<sup>495</sup>. La sua è un'operazione intellettuale interessante. Il Brendolino, infatti, conosce la tradizione di commento alla Regola, la semplifica, seleziona gli argomenti importanti e li imposta in un discorso originale in volgare adatto per i frati più semplici.

---

<sup>489</sup> BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositione dela Regula di Frati Minori*, Venetia, s.e., 1533 [Da ora in poi BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositione dela Regula*]. Michele Camaioni nella sua tesi di dottorato la attribuisce, senza precisarne le ragioni, a Girolamo Malipiero. Non ho trovato alcun riscontro in altri studi riguardo a questa attribuzione. L'opera venne poi ristampata a Firenze nel 1594 per opera di Francesco Aretino Provinciale della Toscana. (M. CAMAIONI, «De homini carnali fare spiritali», cit., p. 177.

<sup>490</sup> *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VII, pp. 1723-1735.

<sup>491</sup> C. CARGNONI, *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Perugia 1988, I, pp. 583-719 [Da ora in poi GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo emendato*]. p. 646.

<sup>492</sup> BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositione dela Regula*, f. 2r.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

<sup>494</sup> *Ivi*, ff. 2rv.

<sup>495</sup> *Ivi*, ff. 4rv.

La struttura del Commento è in linea con la tradizione: si cita il testo dell'intero capitolo a cui si procede con la parte di commento che viene chiamata *declaratio*. Questa parte è ricca di notanda o cose principali in cui vengono sottolineati gli elementi più importanti su cui il lettore è invitato a focalizzare l'attenzione. Costante è la presenza sia di *questiones* di cui, anche in questa *Expositio*, si risponde spesso in maniera complessa citando le varie risposte dei differenti autori sia l'individuazione dei precetti, equipollenti, consigli, esortazioni della Regola a cui segue una ragionata spiegazione. Ne risulta un Commento di notevole lunghezza che Bartolomeo struttura in maniera rigida procedendo per partizioni e sottopartizioni nell'evidente tentativo di rendere intellegibile ad un pubblico ampio una quantità veramente ampia di materiali. Si veda, per esempio, la struttura dell'XI capitolo:

<p>Che li frati non intreno li monasteri dele Monache. Capitolo XI</p> <p>Texto dela Regula</p> <p><i>Comando firmamente a tutti li frati che non habieno suspecti consortii [...] aciobé per questa occasione tra li frati o de frati nasca scandalo</i></p> <p>Questo è lo XI capitulo dela regula nostra fratelli carissimi nel quale intende lo nostro Seraphico padre indute li suoi figlioli ala observantia del terzo voto principale: cioè dela Castità prohibendoli tre cose principale per le quale possano più facilmente observare esso voto.</p> <p>La prima cosa è una evitacione dela compagnia suspecta de donne cerca lo quale comandamento sono da notare alcuni punti.</p> <p>Lo primo è che lo nostro padre in tri capitoli dela regula parla specialmente deli tre voti principali, cioè obedientia, povertà e castità et ivi sempre pone queste due cose insieme, cioè comandao firmamente. Unde nel X capitolo paralandò della obedientia dice [...]</p> <p>Lo secondo punto è deli Quattro maestri li quali dicono che suspecta compagnia non è da una sola causa ma da molte cioè dala sorte delo atto et dale [...]. Et in questo se acorda s. Bonaventura, Hugo, Pietro Ioanne et li altri expositori ma lo patre frate Ioanne da Capestrano declara questo suspecto consortio più diffusamente dicendo: suspecti consortii se intendeno non solamente de donne [...] et molte altre cose dice lui a questo proposito le quale lasso per brevità</p> <p>Lo terzo punto è de Pietro Ioanne lo quale dice: Nota che suspecto consortio non solamente se contrahe per la mutua presentia dele persone ma etiam per molte altre cose facte con absentia personale. Unde de questo paralandò sancto Hieronimo scrive a Nepotiano [...]</p> <p>Lo quarto punto è che non senza causa lo nostro padre ha prohibito lo suspecto consortio et etiam lo accesso ali monasterii et la compaternità ali soi filioli [...]</p> <p>La seconda cosa in questo capitolo prohibita ali frati è lo ingresso de li monasterii dele monache cerca la qual cosa sono da notare molti dicti nota[bili].</p> <p>Lo primo è de Pietro Ioanne lo quale dice: Nota che lo accesso ali monasterii de monache specialmente in questo loco è prohibito [...]</p> <p>Lo secondo ditto è de san Bonaventura, de Hugo, de Pietro Ioanne et deli altri expositori. Similmente de papa Gregorio IX, de papa Nicolò III, de papa Martino V, li quali exponendo questo passo della regula dicono concordamente: la dicta prohibitione se intende generalmente de tutti li monasterii e cenobii de Monache [...]</p> <p>Lo terzo ditto etiam è de sancto Bonaventura et de Pietro Ioanne li quali dicono che la predicta prohibitione delo intrare deli monasterii de monache subiecte alla cura nostra se intende specialmente peroché ivi insurgeria più fortemente e più facilmente periculi per esser subiette ala cura de l'ordine. Unde è da sapere che li frati, cioè minori hanno mazore prohibitione de andare ali monasterii de sancta Clara cha ali altri non subiencti al ordine. Et è primo er le censure ecclesiastiche. Une papa Gregorio IX [...] et similmente Eugenio III [<i>segue elenco delle disposizioni pontifice</i>]</p> <p>Lo quarto dicto se ellice da alcuni delli preditti dottori et summi pontifici et è questo che la dicta prohibitione che fa la regula del intrare neli monasteri se intende etiam de quali le monache ditte tertiarole per declaracione del quale ditto pono primo tale distinctione de queste tertiarole sono diverse forte. Alcune vivono nel seculo e sono o uxorate o vidue o demesse [...]. De queste tertiarole pone alcune conclusie.</p> <p>La prima è che ali frati minori non è prohibito per la regula sua intrare in le case dele prime, et seconde tertiarole ne conversare con loro per cause licite et honeste et servate li debiti modi. Et la ragione è perho che esse non sono monache propriamente né le case loro sono monasteri.</p>	<p>▪ Rubrica</p> <p>▪ Testo della Regola</p> <p>▪</p> <p>▪ Sententia</p> <p>▪</p> <p>▪ Primo punto</p> <p>▪</p> <p>▪ Secondo punto <sup>1</sup> <i>prohibitione</i></p> <p>▪</p> <p>▪ Terzo punto</p> <p>▪</p> <p>▪ Quarto punto</p> <p>▪</p> <p>▪ <sup>1</sup> Ditto</p> <p>▪ <sup>2</sup> Ditto</p> <p>▪</p> <p>▪ <sup>3</sup> Ditto</p> <p>▪ <sup>2</sup> <i>prohibitione</i></p> <p>▪</p> <p>▪ <sup>4</sup> Ditto</p> <p>▪</p> <p>▪ <sup>1</sup> <i>conclusio</i></p> <p><sup>1</sup> <i>rasone</i></p>
--	---

La seconda conclusione è che ali ditti frati è prohibito per la regula sua intrare in li monasterii de quelle tertiarole le quale vivono collegiatamente e hano la clausura cioè le altre monache [...]

La terza conclusione deli monasterii dele ditte tertiarole che vivono collegiatamente ma non servano clausura. Et circa queto trovo due opinioni contrarie.

La prima tiene che ali predicti frati non è prohibito per la regula sua intrare neli monasterii de dicte donne [...] et a rasonne che assegnano sono queste:

Prima perché queste terzarole non sono monache [...].

La seconda rasonne è perché essendo licito ali seculari intrare li dicti monasterii come la experientia demonstra è licito etiam ali frati con licentia etiam deli soi superiori.

La terza è per una concessione de papa Leone X in la quale concende ali prelati del ordine cioè al ministro generale et ali provinciali che posano licentiar frati [...]

La quarta poteria esser la consuetudine la quale ha vigore de leze.

La seconda opinione è totalmente contraria ala precedente et consiste in dui ditti pricipali.

Lo primo è che niuno frate minore pole intrare in li ditti monasterii etiam che sia aperti, se non con quella licentia [...] Et questo dicto se prova da quelli che teneno questa opinione. Primo per le parole dela regola la quale prohibisse in questo capitolo lo ingresso de qualunque monasterio de monache come è stato dicto de sopra. Et conciosia che queste tertiarole siano monache et le habitatione loro siano monasterii pertanto la prohibitione dela regula se extende etiamo ad esse et che loro siano monache et le sue habitatione siano monasterii. Se declara per santo Bonaventura lo quale dice [...] [*che per*] monache et moniale se debeno intendere non solamente li collegiate ma etiam le incluse et quelle che fano vita solitaria et queste etiam sono da esse evitande, cioè le collegiate (come io existimo) per tenore del ditto comandamento precedente cioè dela regola. Questo dice San Bonaventura con lo quale se acorda Hugo dicendo [...]

2  
concl  
usio

1 rasonne  
2 rasonne  
3 rasonne  
4 rasonne

1  
opi  
nio  
ne  
4  
Ditto  
3  
concl  
usio  
2  
prohibitione

2  
1 Ditto  
opi  
nio  
ne

1 Pro  
va

Per le quale due sententie de così solenni dottori se conclude che le preditte congregatione de donne veramente sono cenobii et loro sono monache.

Questo medeme se prova per molte rasonne.

La prima è perché sono persone annexe ala religione et ordine de san Francesco [...]

La seconda perché fano professione dela regola sua approbata dala gesia [...]

La tertia perché sono persone dicte converse et dedicate al culto divino come appare in lo habito nela professione [...]

Secundo quelli che teneno questa opinione secunda provano lo suo primo dicto per uno fundamento legale lo quale dice che sempre se debe attendere più presto ala intentione del nostro padre san Francesco institutore dela regola et legisdatore, anzi del nostro signore iesu Christo autore principale de essa, che ad essa lege conciosia che la intentione loro fusse che li frati evitasseno li pericoli [...]

Tertio provano questo suo dicto per la expositione commune de tutti li doctore et per le determinatio de papa Gregorio IX, Niccolò III et Martino V, li quali dicono che ogni collegio et monasterio de monache debe esser evitato dali frati per lo precepto dela regola come è stato ditto de sopra et in particolare papa Eugenio VIII specifica li monasterii del terzo ordine. Et lo medesimo dice lo patre Ioanne da Capestrano in li suoi statuti sopra questo passo non facendo distinctione de clausura ne apertura. Et per questo pare essere prohibito, così uno come l'altro ali ditti frati secundo questa sua opinione: la quale solve la rasonne dela prima.

Unde alla prima rasonne dicono che sono Monache come è stato declarato de sopra. [...]

Lo secundo modo de respondere è che el vulgo benché in alcune parte le domande soro li dicti monasterii in altre parte le domanda monache, ma papa Eugenio VIII in la sua concessione le domanda sore, et monache et perhò volendo stare in lo rigore deli nomi sono monache et più fede se debe prestare ale parole del papa cha del vulgo.

1 rasonne  
2 rasonne  
3 rasonne

1 Pro  
va

2 Pro  
va

1 Ditto  
2  
opi  
nio  
ne  
2  
Prohibitione /  
4 Ditto /  
3 Conclusio

1 Pro  
va

Risp. alla 1  
rasonne  
contraria

Ala seconda rasone respondenò che molte cose sono licite ali seculari che non sono licite ali fratri come è manifesto. Et perhò benché li seculari possono intrare in li dicti monasterii tamen li fratri non li possono licitamente intrare et la rasone e perché ali seculari non è prohibito et ali fratri è prohibito per la regola sua.

Ala tertia rasone risponde che [...]

Ala quarta responderiano che non seria consuetudine ma corruptella et però non haverla vigore de leze.

Lo secundo ditto de questa opinione è che se li fratri minori intrasseno in li ditti monasterii aperti non solamente peccariano moralmente perché fariano contra lo precepto dela regola ma etiam seriano excommunicati et non poteriano esser absolti se non dal papa. Et questo è per uno breve de papa Gregorio IX [...]

La terza cosa prohibita in questo capitolo ali fratri è la compaternità circa la quale dice san Bonaventura questa compaternità è prohibita ali monachi come se nota 16, q. 1 capitolo *Placuit*. [...] acordandose Hugo dice [...] Et Pietro Ioanne dice [...]

(Bartolomeo da Brendola, detto il Brendolino, *Expositione dela Regula di Frati Minori*, Venetia, s.e., 1533, ff. 205r-214r)

▪	▪	▪	▪	▪	▪
Risp. alla 2 razone contraria					
	1				
▪	Risp. alla 3 razone contraria	Ditto			
		2			
▪	Risp. Alla 4 razone contraria	opi nio ne	3 concl usio	4 Ditto	2 prohib itione
▪					
	2				
	Ditto				
					3 prohib itione

È importante rilevare che per la prima volta Bartolomeo utilizzi la categoria degli «espositori della Regola». Risulta frequente infatti che il Brendolino non citi singolarmente le *auctoritates* a cui si riferisce ma si rivolga ai commenti in generali considerati collettivamente. Si prenda per esempio l'*incipit* della dichiarazione del II capitolo:

«Circa questo II capitolo dela regula nostra, fratelli mei cordialissimi in lo quale se insegna lo contempto del mondo e lo modo de despreciarlo son da essere considerate molte cose notabile le quale in esso sono contenute».

Dopo questa esplicitazione della *sententia* Bartolomeo continua identificando la prima di queste cose notabile: «La prima è dele conditione de quelli che hanno a ricevere a l'ordine nostro li intranti e queste conditione secondo li expositori sono sei». Procede, dunque con l'elenco. Sebbene poi espliciti ogni volta che cosa afferma nello specifico ciascun frate che ha commentato la Regola, è frequente che Bartolomeo si riferisca agli espositori della Regola per sostenere un'interpretazione a suo dire condivisa da tutti. Nel XII capitolo per esempio si afferma: «Se contengono aduncha in queste capitolo due cose principale et notabile secondo tutti li expositori: la prima [...]»<sup>496</sup>.

Un dato chiaro che sembra risaltare dalla lettura della *Expositione* è che non si riesce a rilevare elementi che identifichino una visione della Regola da parte dei riformati diversa rispetto a quella degli Osservanti. In effetti la loro riforma via non si pone come alternativa a quella Osservante, ma in un rapporto complementare. È una via sì più dura ma che si pone in seno all'Osservanza.

## V. L'AMORE EVANGELICO: OSSERVANZA "MISTICA" DELLA REGOLA ED ELITARISMO NELLE RIFORME INTERNE ALL'OSSERVANZA ITALIANA

Le case di recollezione rappresentavano il tentativo di vivere più rigorosamente la Regola all'interno dell'Osservanza stessa in un moto di riforma incessante che sembra caratterizzare tutta la storia dell'Ordine minoritico a cui parteciparono anche i Cappuccini. Nell'*humus* sfuggente delle origini di questo nuovo movimento di riforma centro italiana è probabilmente da collocare un Comento anonimo della Regola chiamato *L'Amore evangelico sopra la Regola di S. Francesco*. Di questo testo si conoscono solo pochi stralci: il prologo e il primo, secondo e dodicesimo capitolo. Il codice Roma, *Biblioteca Vaticana*, Capponiano Vaticano 207, messo in luce da Felice Accrocca<sup>497</sup>, è l'unico che colloca il testo all'interno di

<sup>496</sup> *Ivi*, f. 214v.

<sup>497</sup> F. ACCROCCA, «La più disperata vita». *Le origini francescane nella rilettura dei primi Cappuccini*, in *Le origini e l loro immagine: momenti di storia del francescanesimo nelle Marche*. Atti del convegno di studi (Fabriano, 24 ottobre 2009), a cura di F. BARTOLACCI, Jesi, Terra dei fioretti, 2010, pp. 197-227 e ID., *Il libro secondo "De Amore evangelico" nel codice Vaticano Capponiano 207 in Collectanea Franciscana* 81 (2011), pp. 559-570.

un'opera più grande costituita di tre parti di cui il codice trade purtroppo solo le ultime due<sup>498</sup>. L'*Amore evangelico* sarebbe l'ultima parte di quest'opera. È molto difficile attribuirgli una datazione precisa ma si può ipotizzare che si possa collocare tra la fine del XV e l'inizio XVI secolo. I manoscritti non sono di ulteriore aiuto: il codice vaticano è databile ai decenni centrali del Cinquecento<sup>499</sup> mentre il codice assisano Assisi, Archivio Provinciale dei frati Minori Cappuccini dell'Umbria, F.III.1 è della fine del XVI secolo. Un nuovo testimone che ho trovato, il codice Roma, *Sant'Isidoro*, 1/154 che trade il prologo e il primo capitolo, mutilo, parimenti non aiuta: si tratta di un composito di cui è difficile stabilire la data di realizzazione<sup>500</sup>. Nei fogli che tradono l'*Amore evangelico* non vi è traccia di ulteriori informazioni che possano aiutarlo a datarlo. È possibile ritenere comunque che il codice isidoriano provenga dall'Italia centrale: lo testimonierebbe la stessa lingua in cui è redatto oltre l'*Amore evangelico* anche un volgarizzamento dei *Dicta* di Egidio d'Assisi e le *Laudi* di Iacopone. Se, dunque, potrebbe essere confermata la diffusione centroitaliana dell'opera, il manoscritto isidoriano mette in forse l'originale appartenenza del Commento alla riforma dei cappuccini peraltro già messa in discussione da Accrocca e Cargnoni: a differenza degli altri due codici – quello assisano che contiene Commenti cappuccini alla Regola e quello Vaticano in cui l'opera è accompagnata sia dalla *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, sia da estratti del *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima* del frate Osservante Bartolomeo Cordoni da Città di Castello – il manoscritto isidoriano non trade nessuna opera cappuccina o opere osservanti che abbiamo avuto una particolare influenza sulla riforma come nel caso del manoscritto capponiano. Un indizio, invece, potrebbe essere determinante per inserire l'opera in ambiente osservante. Si tratta del trigramma bernardiniano JHS scritto in rosso in alto al centro del f. 116r, cioè il primo foglio del fascicolo che trade l'*Amore evangelico*. Tale sigla è presente anche in altre opere ed in altri manoscritti sempre nella stessa posizione e potrebbe identificare l'appartenza del codice ad un ambiente dell'Osservanza *more italico* o ad un ambiente fortemente influenzato da questa<sup>501</sup>.

L'importanza di questo Commento è notevole per due motivi. Da un lato perché è la fonte dell'ultimo Commento della nostra lista, il *Dialogo emendato* di Giovanni Pili da Fano, e dall'altro perché inaugura un nuovo modo di interpretare la Regola simile a quello di Agostino di Alfeld. Anche se indipendentemente l'uno dall'altro le due *Expositiones*, infatti, si caratterizzano per quella che si potrebbe chiamare un'interpretazione integralmente evangelica della Regola. Se però il Commento di Agostino propone tale interpretazione per impostare la difesa dell'Ordine contro gli attacchi luterani, l'autore dell'*Amore evangelico* si pone la precisa finalità di superare l'interpretazione tradizionale della Regola fondata in particolare sulle Dichiarazioni papali. L'anonimo autore non rifiuta le Dichiarazioni – scelta che, come si è visto in precedenza, si configurerebbe come eterodossa<sup>502</sup> – ma le relativizza in nome di un'osservanza della Regola che non può ridursi ad una concezione legalistica, giuridica, ma può essere attuata solo spiritualmente<sup>503</sup>. L'*Expositio* è posta in effetti su di un piano completamente diverso rispetto alla tradizione di commento alla regola precedente e alle dichiarazioni papali: la Regola, secondo l'autore, infatti, è «observabile ad litteram» ma solo per «coloro che cercano questa spirituale operatione»<sup>504</sup>. Il rapporto con la tradizione è sviluppato nel prologo. I pontefici e gli altri frati espositori, secondo l'autore, hanno scritto «tante alloegatione et dechiarationi [...] de questa materia, che serria impossibile alcuna cosa de novo fare o dire per expositione roborata dela scriptura». La loro *expositio* è fatta «per loro industria et sapientia» e sicuramente,

<sup>498</sup> L'*Amore evangelico* si conosceva esclusivamente attraverso il codice Assisi, *Biblioteca provinciale dei frati cappuccini*, F. III. 1 che riporta solo parte del primo capitolo, acefalo, il secondo capitolo completo e parte del dodicesimo. Per tutte le citazioni tratte da questi capitoli mi riferirò all'edizione di C. CARGNONI, *I frati cappuccini*, I, pp. 538-582 (Da ora in poi *Amore evangelico*). In tutti gli altri casi mi riferirò al manoscritto vaticano.

<sup>499</sup> F. Accrocca, «*La più disperata vita*», cit., p. 567.

<sup>500</sup> La descrizione più completa, anche se in realtà molto sommaria, è stata data da D. Ruiz, Hugues de Digne, Omun. Est-il l'auteur de la disputatio, cit., pp. 313-314.

<sup>501</sup> Filippo Sedda notava questo elemento comune in più manoscritti di Capestrano. Si veda: F. Sedda, *Reflections on two "Capistranian" Manuscripts in Friedsam Memorial Library at St. Bonaventure University*, in *Franciscan Studies* 68 (2010), pp. 199-214.

<sup>502</sup> L'accusa contenuta nella *Pastoralis officis cura* del 15 aprile 1534 è proprio quella di osservare la Regola «*in iuxta eius litteralem sensum, et non declarationes super illa hactenus per romanos pontifices praedecessores nostros editas*» (CARGNONI, p. 71). Tale accusa giustifica la decisione del papa di ordinare che gli osservanti passati ai cappuccini tornino ai loro conventi d'origine entro due settimane.

<sup>503</sup> (M. CAMAIONI, *Libero spirito e genesi cappuccina*, cit., p. 257, nota 229).

<sup>504</sup> Roma, *Biblioteca Vaticana*, Capponiano Vaticano 207, f. 144r.

conclude l'autore, «secondo humano modo non se poteria altro dire». Qui a questo punto lo scarto: nonostante tutto ciò pontefici e espositori della Regola non hanno fatto in modo che venisse osservata dai frati tranne da quelli che da Dio «per cordiale amore de spiritu evangelico sonno stati accesi ad spiritualmente amarla et osservarla» e da quelli che «esso spiritu ha monstrato quanto è el valore della sua observantia et dilectione»<sup>505</sup>. È dunque lo spirito evangelico, attraverso l'imitazione e riproposizione dell'amore di Cristo, a diventare la chiave per osservare letteralmente la Regola e non l'opera di commento che è stata fatta precedentemente:

«Or serrà al mondo maiure errore et ignorantia che la nostra, se per servare la Regola *ad litteram* quale havemo promessa ad Dio, cerchamo altro, se non la memoria et gusto de questo Iesu et la sua spirituale generatione nelli nostri cori, quale è cosa forte come la morte et focho de fornace che ionge in cielo?»<sup>506</sup>.

Se ci si inoltra nell'*Expositio* sembra di poter constatare che l'autore riproponga alcuni elementi del pensiero di Angelo Clareno. In particolare, viene riproposta la completa sottomissione alla Chiesa che viene discolpata dall'aver concesso ai frati privilegi e dichiarazioni contro la Regola. Per l'autore infatti tutto quello che ha fatto «la santa Chiesa», l'ha fatto «per li transgressori per coregerli e drizzarli per la via de essa Regola»<sup>507</sup>. La colpa non sta in chi ha concesso i privilegi ma in chi li ha richiesti:

«tutti li altri privilegi e grazie che la Sede Apostolica ha fatte in la Regola [*dopo la conferma della Regola*], sono stati fatti a suplicazione delli frati e non è stata la volontà d'essa se non per quello che gli è stato detto, per potere ricevere legazioni e testamenti e sepulture e procuratori e innumerabil possessioni»<sup>508</sup>.

Questo discorso è confermato alla fine dell'*Expositio* quando commentando l'escatocollo della *Solet annuere* e in particolare il *decretum* in cui Onorio III ingiunge che nessun uomo osi modificare o contraddire il testo della lettera – «nulli ergo hominum omnino liceat hanc paginam nostrae confirmationis infringere» – sostiene che «la Chiesa santa [...] minaccia d'eterna maledizione a tutti coloro che falsamente la depravassero». E continua accusando

«li frati minori, s'essi per alcun inganno o falsità o rilassazione dessero ad intendere al papa essere inosservabile, o apponendeli alcuna cosa non ben scritta in essa, per la quale la Sede Apostolica costretta in essa per sua pietà li convenisse sopra la sua coscienza dispensare e allargare essa Regola per minore male, in quelle cose che da essi frati seria prefata e importunata»<sup>509</sup>.

I pontefici, dunque, sono stati sempre «importunati e vexati» dai frati e hanno concesso quanto loro richiesto sebbene il loro desiderio fosse

«che non solamente i frati minori, ma tutte le religioni che sono state dal principio, permanessero in quel medesimo stato ed essere che da' loro fondatori li è stato dato, conciosiaché loro siano stati santi e Iddio li ha parlato e mostrato la forma e dritta via a ciascuno di osservanza della sua religione»<sup>510</sup>.

Il punto di arrivo del discorso dell'autore è che a «li veri osservatori» della Regola «non è bisogno alcuno di queste esposizioni»<sup>511</sup>. Per questo nel testo dell'*Amore evangelico* non compaiono le Dichiarazioni dei pontefici o i Commenti. L'autore in questo senso è chiaro:

«se lassano de ponere qui tutte le pene e rigori delle costituzioni papali, fatte nelli capitoli che sonno più volumi che una bibbia; non perché chi cascasse in quelle cose che sonno reprobe in oni conspetto,

---

<sup>505</sup> *Ivi*, fol. 230r-v.

<sup>506</sup> *Ivi*, f. 227r.

<sup>507</sup> *Amore evangelico*, p. 581.

<sup>508</sup> *Ivi*, p. 559.

<sup>509</sup> *Ivi*, p. 580.

<sup>510</sup> *Ivi*, p. 561.

<sup>511</sup> *Ivi*, p. 581.



non fussi di quelle cose in maggior reprehensione, benché tutte siano contro la Regola, ma perché alli veri osservatori di essa, alli quali questo se dice, non è bisogno quelle cose ponere qui»<sup>512</sup>.

È evidente che l'atteggiamento dell'autore è in bilico: da una parte rifiuta le dichiarazioni e i privilegi papali sforzandosi di dimostrare come non siano necessarie per un'osservanza letterale della Regola, dall'altra non mette in discussione i pontefici che li hanno concessi. Riguardo quest'ultimo punto il Commento è molto chiaro e afferma con forza che la sottomissione alla Chiesa non sia mai da mettere in discussione. Il discorso dell'autore a questo proposito parte dal rifiuto delle Dichiarazioni e dei privilegi papali sostenuto a partire dalla riproposizione delle parole di Francesco che dopo aver affermato con forza di osservare la Regola «alla lettera, alla lettera, alla lettera» sostiene: «e imperò esposizione non si può dimandare sopra essa, se non per difetto di operazione»<sup>513</sup>. Nonostante questa netta presa di posizione subito dopo è l'autore a riprendere la parola constatando che «non per questo di una minima ordinazione da essa santa Chiesa si partissino»<sup>514</sup>. L'autore anzi difende la Chiesa contro coloro che «credierano che eziandio essa santa Chiesa non porria né averia potestà di muttare un punto, né parlare sopra questa Regola». Essi cadranno nell'eresia sebbene sono convinti di trovare ragioni che gli sembrano spirituali: «e trovando molte raggioni che pareriano spirituali, sub spezie di zelo della Regola, caderiano in pessima e reprobata eresia, e seria grande ruina questo e mortal danno»<sup>515</sup>. Sembra chiaro qui che – come già notava in una nota Cargnoni – l'autore prende le distanze dal mondo fraticellesco la cui rivendicazione di un'osservanza regolare *sine glossa* si accompagnava ad un rifiuto dell'autorità papale<sup>516</sup>. Per porre rimedio a tanto inganno dei fraticelli, secondo l'autore, Francesco ingiunge di scegliere un cardinale protettore. Tuttavia, sembra qui che l'autore rilevi una certa difficoltà nel coniugare il fatto di essere sottomessi alla Chiesa romana e di chiedere continuamente privilegi per l'Ordine. La soluzione trovata merita di essere citata. Secondo l'anonimo frate Francesco

«dice in queste parole che sieno subditi e subiecti alli piedi della santa Chiesa, non che ogni dí addomandino qualche cosa e incessantemente la importunino per avere qualche grazia per alargarse e usare tutte le cose che usano li uomini ricchi del mondo; ma dice “sieno subditi e subiecti alli piedi della santa Chiesa”, accioché il santo Evangelo del nostro SIngore Iesu Cristo in povertà fortemente e fermamente osserviamo»<sup>517</sup>.

Riprendendo le parole di Camaioni è da notare che «sullo sfondo di tale visione sta la sovrapposizione del concetto di osservanza della Regola con quello di sequela totalizzante non solo del Vangelo, ma della stessa vita di Cristo e di Francesco»<sup>518</sup>. In tutta questa concezione, in particolare del rapporto con la Sede Apostolica sembra di assistere, come si è solo accennato di sfuggita, ad una riproposizione in termini nuovi dell'interpretazione della Regola di Angelo Clareno, che non a caso era stata espunta dalla lista autorevole dei Commenti alla Regola dell'Osservanza e che carsicamente poteva essere sopravvisuta nelle esperienze fraticellesche e in altre esperienze marginali per poi essere ripresa all'interno della nuova spiritualità evangelica tardo-quattrocentesca e cinquecentesca proprio nei primi testi cappuccini che ruoteranno intorno alla riforma. Cargnoni evidenzia delle riprese abbastanza chiare di interi passi: è assolutamente più che ipotizzabile che il frate conosca e citi quell'opera. Ne è prova il fatto che il discorso assume spesso i caratteri di un certo elitarismo tipico di Clareno. Secondo l'autore – che a un certo punto dell'*expositio* del capitolo XII fa parlare Francesco in prima persona in un'esortazione vibrante verso i suoi compagni – i frati devono osservare la Regola alla lettera e affidarsi alla «continua orazione e deprecazione». La prospettiva è pessimistica. Francesco continua infatti dicendo: «Imperoché sapiate,

<sup>512</sup> *Ibidem*.

<sup>513</sup> *Ivi*, p. 573.

<sup>514</sup> *Ivi*, p. 574.

<sup>515</sup> *Ivi*, p. 575. Il concetto viene ripetuto poco dopo: «E imperò per nullo zelo né fervore ch'alcuno o alcuni frati avessino, non essendo subditi e subiecti alli piedi della santa Chiesa non vuole san Francesco che se debbe né possa osservare questa Regola e ogni altra perfezione de vivere» (*Ivi*, p. 577).

<sup>516</sup> *Ivi*, p. 575, nota 119.

<sup>517</sup> *Ivi*, p. 576.

<sup>518</sup> CAMAIONI, «De homini carnali fare spirituali», cit., p. 357.

amantissimi, che per difetto di questa ragione e non volere ricevere sacro calice della passione, molti saranno chiamati e pochi gl'elletti<sup>519</sup>. In confronto ai molti che «faranno pingere molte e grandissime tavole, faranno fare grandissimi crucifissi molto insaguinati e commotivi al dolore della passione [...] pochi e rari riceveranno il gusto della sua excocitabil pena»<sup>520</sup>. Solo in pochi daranno a Dio «la vera laude» della «vocazione spirituale» e sentiranno «per incendio d'amore lo smisurato dolore» della crocifissione di Cristo. E conclude, tornando sull'osservanza della Regola:

«e allora con questo segno sarete veri frati minori e servarete la Regola senza fatica e non avrete bisogno di alcuna esposizione né concessione né dichiarazione, ma lo Spirito che vi ama e interpella per voi e la forza dell'Unigenito di Dio vi porterà securi nelle sue braccia fino al luogo proprio del vostro riposto, ove site chiamati e veri elletti in questa cruciforme ed evangelica Regola»<sup>521</sup>.

All'interno di questa interpretazione l'orazione mentale si caratterizza per essere un elemento nuovo, che si porrà al centro della proposta cristiana della riforma Cappuccina e che costituisce una delle grandi differenze con il pensiero degli Spirituali di inizio Trecento<sup>522</sup>. L'occasione stessa di redazione – esplicitata all'inizio del secondo trattato dell'opera – è il piccolo numero “deli oratori”, “de li evangelici”, degli “amatori dela observantia de questa Regula et vita” che troveranno “recordo et conforto” in questo scritto, quando fuori si vive rilassando la preghiera e la devotio, si vive con «malitia et sensualità et desiderio de prelatione» contro la «evangelica observantia»<sup>523</sup>. L'indirizzo del Commento è proprio per coloro «che pensano di notte di poterla osservare e questo con lacrime adimandano a Dio»<sup>524</sup>. In pieno accordo con la spiritualità di fine Quattrocento e inizi Cinquecento, insomma, l'*Amore evangelico* sembra sottolineare come l'interpretazione vera della Regola dipenda da una consapevolezza interiore raggiungibile attraverso una profonda meditazione sul mistero della croce. La chiave è l'amore, «do spiritual amor» che «molte cose [...] si hanno a fare e conservare che per niuno ordine scritto non se possono dimostrare»<sup>525</sup>. Si tratta, dunque, di una consapevolezza da raggiungere interiormente, di una via personale di osservanza di una Regola che è prima di tutto un libro mistico, nel senso che porta alla divinizzazione dell'uomo, alla conoscenza più pura di Dio. Sull'esempio di Francesco, dunque, è la cristiformità, aspirazione dei veri osservanti del Vangelo, a diventare la chiave della vita dei frati Minori. In questo senso le parole dell'autore hanno una relativa utilità. Rivolgendosi agli uomini evangelici destinatari dello scritto, infatti, afferma:

«A costoro poche parole li basta, come è lo santo Evangelo e la Regola, e in ieiunio e orazione e devozione se trova non *solum* come s'intenda la Regola, ma in virtù di essa se trova Cristo e Francesco suo fedelissimo servo»<sup>526</sup>.

Naturalmente è alquanto singolare che per affermare questa nuova via “mistica” di osservanza della Regola senza *Esposizioni* l'autore debba ricorrere esattamente ad un'*Expositio* della Regola. Paradossalmente è proprio un'*Expositio* – strutturata secondo i moduli di un Commento sotto forma di *sententia* – a impostare un discorso che rifiuta i Commenti stessi alla Regola. Si deve qui sottolineare, dunque, a “potenza” di questa tipologia testuale ritenuta evidentemente la migliore per formare la mentalità di un gruppo di riformatori all'interno del mondo Osservante e raggiungere – attraverso l'uso del volgare e la semplicità del dettato – molteplici ambienti non necessariamente colti.

---

<sup>519</sup> *Amore evangelico*, p. 572.

<sup>520</sup> *Ivi*, pp. 572-573.

<sup>521</sup> *Ivi*, p. 573.

<sup>522</sup> Sull'orazione mentale si veda *La prière dans le christianisme moderne*, numero speciale della *Revue de l'histoire des religions*, 217 (luglio-settembre 2000) e B. DOMPNIER, *Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle, les prières des Quarante Heures*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 67 (1981), pp. 5-31.

<sup>523</sup> Roma, *Biblioteca Vaticana*, Capponiano Vaticano 207, ff. 143v, 148v. Cit. in CAMAIONI, «De homini carnali fare spirituali», cit., p. 436, nota 251.

<sup>524</sup> *Amore evangelico*, p. 582.

<sup>525</sup> *Ivi*, p. 562.

<sup>526</sup> *Ivi*, p. 582.

## VI. IL *DIALOGO EMENDATO* DI GIOVANNI PILI DA FANO: UNA RIVOLUZIONE CAPPUCCINA NELLA PRATICA DI *EXPONERE* LA REGOLA?

Dopo aver lasciato la carica di provinciale nel 1527, Giovanni si dedicò alla predicazione in chiave anticappuccina e antiluterana. Come si è avuto modo di accennare Giovanni si legò ai frati riformati di Lichetto dopo il suo provincialiato in un periodo probabilmente di ripensamento della sua identità minoritica. Nel 1533 fu nominato custode dei conventi di Jesi, Forano e Massaccio che erano passati alla riforma. Da qui cominciò un percorso che lo condusse al passaggio alla famiglia Cappuccina che nel 1528 era stata approvata ufficialmente da Clemente VII con la *Religionis zelus* e si era data nel mese di aprile del 1534 ad Albacina le prime *Constitutiones*. Fu proprio in quell'anno che Giovanni passò tra le fila dei Cappuccini. A partire dal 1535 Giovanni fu inviato da Ludovico da Fossombrone, a quel tempo vicario generale dell'Ordine dei frati Minori della vita eremitica – come ufficialmente furono chiamati nella bolla clementina –, come predicatore nel nord Italia. La sua predicazione si rivelò un successo e fondò numerosi conventi a Verona, Brescia, Milano, Monza, Mantova e Marmirolo. Nel novembre del 1535, durante il Capitolo di S. Eufemia a Roma, venne eletto vicario generale dei frati cappuccini Bernardino d'Asti.

In corrispondenza con il Capitolo, tra il 1535 e il 1536, Giovanni si dedicò alla stesura del suo *Dialogo de la salute emendato*<sup>527</sup>. Si tratta di una riscrittura del *Dialogo de la salute* pubblicato quando era osservante. Nella lettera dedicatoria a Bernardino d'Asti che Giovanni fa precedere al testo annuncia in che cosa è consistito questo emendamento. Il Fanese, parlando in prima persona, afferma:

«[...] ho preso questo santo abito e ricomposto il detto *Dialogo* nel medesimo ordine, lassando olte superfluità, aggiungendo molte cose necessarie, e molte cose mal dette emendando; fingendo il medesimo *Stimolato* che parla con il *Razionabile*, maravigliandosi vederlo mutato di mente e di abito»<sup>528</sup>.

Rispetto al primo *Dialogo* tuttavia il frate *Stimolato* è un religioso dell'Osservanza che vorrebbe passare alla riforma cappuccina mentre il frate *Razionabile* è chiaramente l'*alter ego* di Giovanni Pili da Fano, ormai cappuccino, che parla in prima persona. Il Prologo è completamente ripreso dal precedente *Dialogo* tranne l'ultima parte. Qui si sostiene che sono «ridotte in breve compendio tutte le dichiarazioni della Regola fatte da' sommi pontefici e dalli dottore dell'Ordine», che «è stato scritto in lingua materna e volgare, acciò li semplici e idioti il possino meglio intendere» e che il testo è breve «acciocché più spesso sia letto e a memoria con più facilità ritenuto». A differenza dell'opera precedente tuttavia, sottolinea rivolgendosi al frate *Stimolato* che «le cose *etiam* che l'altro *Dialogo* rimanda al libro delli *Privilegi* qui troverai, e cose assai aggiunte, di gran momento e importanza». Verrà citata, inoltre, «in molti lochi e sopra molti ponti la espressa volontà di san Francesco e sua intenzione»<sup>529</sup>.

La fonte principale di Giovanni è sicuramente l'*Amore evangelico*. Il Fanese scrive nel suo *Dialogo emendato* che la sua crisi come Osservante era stato causato dalla meditata lettura e studio di molti libri e «croniche dell'ordine e dottori santi e loro dechiarazione sopra la Regola»<sup>530</sup>. Rispetto al precedente *Dialogo* Giovanni non inserisce molte altre *auctoritates*: sicuramente l'*Amore evangelico* da cui mutua l'"approccio mistico" per raggiungere la vera osservanza della Regola, le prime *Constitutiones* cappuccine e l'*Expositio super Regulam* di Bartolomeo da Brendola pubblicato solo due anni prima a Venezia.

Camaioni, che dedica un intero capitolo della sua tesi all'analisi dell'opera di Giovanni Pili da Fano, sottolinea il cambio di prospettiva «sotto molti aspetti radicale» del frate marchigiano<sup>531</sup>. È soprattutto nelle risposte ai principali dubbi del frate Stimolato che si nota uno scarto rispetto al testo precedente. L'atteggiamento di Giovanni di fronte alle Dichiarazioni pontificie e riguardo al *Testamentum* deve essere analizzato dall'interno di una prospettiva condivisa con l'anonimo autore dell'*Amore evangelico* in cui gli interventi dei papi sulla Regola erano accettati solo se in accordo con l'esempio di Cristo e di

<sup>527</sup> C. CARGNONI, *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Perugia 1988, I, pp. 583-719 [Da ora in poi *Dialogo emendato*].

<sup>528</sup> *Ivi*, p. 589.

<sup>529</sup> *Ivi*, p. 593.

<sup>530</sup> *Ivi*, p. 611.

<sup>531</sup> *Ivi*, pp. 183 ss.

Francesco. In ossequio a ciò l'autore può affermare «che San Francesco vetò le chiose nella Regola perché voleva che la vita di Cristo e sua fosseno chiose»<sup>532</sup>. Per questo se Giovanni ammette che le Dichiarazioni pontificie devono essere accettate – soprattutto la *Exiit* e la *Exivi* –, sottolinea comunque, riprendendo l'*Amore evangelico*, che la Regola «mai non è stata osservata se non da quelli alli quali Dio ha dato per speciale amore di Cristo, che siano invitati e accesi ad amarlo e imitarlo»<sup>533</sup>.

Per quanto riguarda i privilegi è interessante seguire le argomentazioni di Giovanni quando risponde alle accuse di incoerenza che venivano rivolte ai Cappuccini. Secondo i detrattori, infatti, questi frati criticavano coloro che chiedevano i privilegi ma ne usufruivano essi stessi. Il Fanese ammette che anche i Cappuccini sono ricorsi a questo strumento ma che «li privilegi adonque che noi impetramo sono per maggiore osservanza della Regola»<sup>534</sup> e rivendica il fatto che loro hanno «renunziato a tutti li privilegi rilassativi della regolare osservanza [...] perché sono causa de gran ruina, come apertamente si vede»<sup>535</sup>. Corollario di questo pensiero è il ripristino dell'osservanza del *Testamentum* che era stato deciso nelle prime *Constitutiones* della famiglia. Secondo Giovanni bisogna avere il *Testamentum* «in somma riverenza e osservarlo in le cose che potemo»<sup>536</sup>, perché lì c'è la vera intenzione di Francesco che «con il medesimo spirito d'Iddio facesse il *Testamentum* e la Regola, e in fine della vita sua quando era perfetto nelle virtù»<sup>537</sup>.

Anche Giovanni, dunque, condivide l'idea – già ampiamente sviluppata nell'*Amore evangelico* – di un'interpretazione evangelica della Regola. È da rilevare, tuttavia, che questo radicale cambiamento di prospettiva nell'osservanza della Regola non porta Giovanni a modificare la struttura del suo Dialogo – che muta solo per l'aggiunta del XII capitolo omesso nella prima versione –, ma lo spinge a riproporla identica mutandone l'interpretazione di fondo.

Per la storia dell'Ordine minoritico il passaggio di Giovanni Pili da Fano tra le fila cappuccine è un evento simbolo del passaggio ad un'altra epoca. Da quel momento i Cappuccini, con le costituzioni di sant'Eufemia del 1536, a cui parteciparono tutti gli ex membri dell'Osservanza passati nella nuova famiglia, impostarono la loro missione del mondo e la loro specifica interpretazione della Regola. L'Ordine minoritico si presentava negli anni Trenta del XVI secolo diviso in tre famiglie principali, quella degli osservanti, dei conventuali e dei cappuccini. Così divisi gli eredi di Francesco avrebbero affrontato una nuova fase della storia della cristianità che dovette affrontare nuove problematiche teologiche, ecclesiologiche e sociali nel contesto di grandi eventi che rivoluzionarono gli assetti economici, sociali, politici e culturali dell'Occidente come la scoperta dell'America o lo sviluppo del contrasto con la riforma protestante e la necessità di una “controriforma” in seno alla cattolicità. Di fronte a questi cambiamenti lo strumento dell'*Expositio Regulae*, come testimoniato già da Giovanni Pili da Fano, conservò la sua efficacia: a modificarsi era il contenuto mentre il contenitore sarebbe stato riproposto sempre uguale, nella struttura e negli elementi che la compongono, anche nei secoli successivi.

---

<sup>532</sup> *Ivi*, p. 603.

<sup>533</sup> *Ivi*, p. 602.

<sup>534</sup> *Ivi*, p. 705.

<sup>535</sup> *Ivi*, pp. 704-705.

<sup>536</sup> *Ivi*, pp. 600-601.

<sup>537</sup> *Ivi*, p. 601.



## CAPITOLO SECONDO

### LA RECEZIONE: LE INDICAZIONI DELLA TRADIZIONE MANOSCRITTA

## PREMESSA

Studiare le *Expositiones super Regulam* dal punto di vista della tradizione diretta appare fondamentale qualora si vogliano analizzare determinati aspetti che uno studio basato esclusivamente sui testi non permette. Per esempio, permette di capire in generale il pubblico che effettivamente utilizzò i Commenti alla Regola, in quali ambienti vennero prodotti e si diffusero, in che maniera e con quale finalità effettivamente vennero letti. Si tratta, dunque, di un livello diverso di analisi sui testi rispetto a quello sin qui praticato. Dopo aver dato voce agli autori e alle loro intenzioni, ora è il momento di capire – al di là di quelle intenzioni – che diffusione ebbero i testi, quali frati li lessero, come e perché. Quest’analisi è fondamentale, inoltre, per trovare conferma o smentita circa aspetti che nella prima parte si sono rilevati: ad esempio i rapporti tra differenti livelli di riflessione sulla Regola affidata a testi diversi quali *Constitutiones* dei Capitoli generali, Dichiarazioni papali ed *Expositiones*; oppure la creazione e l’uso di una tradizione di testi giuridico-interpretativi sulla Regola da parte dei Minori tra XIV e XV secolo, in coincidenza con il progressivo afferinarsi della vicenda “Osservante”.

L’analisi dei manoscritti verrà compiuta attraverso alcuni elementi di analisi quantitativa permessa dal numero dei manoscritti superstiti. Come ipotizzato da Bozzolo e Ornato l’analisi di *corpus* importanti di manoscritti è fondamentale per comprendere alcune caratteristiche della cultura manoscritta del Medioevo che, come qualsiasi altro aspetto di cultura materiale, è una finestra importante per capire in generale aspetti della storia culturale ampiamente intesa<sup>1</sup>. Gli autori così promuovevano una standardizzazione delle descrizioni dei manoscritti, al fine di poter paragonare ampi *corpus* di codici più facilmente e con gli stessi strumenti concettuali a prescindere dai contenuti. Tale metodologia di analisi dei manoscritti, intesa a collocarli nel loro contesto culturale e in più ampie dinamiche di cultura materiale, è stato designato come “archeologia del manoscritto”<sup>2</sup>. Il mio sguardo non prenderà in esame alcuni aspetti propri di questo approccio, come le rilegature, il tipo di pelle usata per la fabbricazione dei supporti della pergamena o, anche l’analisi delle grafie: si tratta di aspetti che, pur centrali per l’archeologia del libro, paiono non funzionali al di fuori di un’analisi strettamente codicologica. Ho scelto, dunque, di valutare aspetti quali la taglia dei manoscritti, la loro fattura, la composizione e la disposizione dei testi e l’entità, a disposizione e la datazione dei *marginalia*<sup>3</sup>, utili a rispondere alla domanda sull’effettiva maniera in cui i Commenti vennero letti. Questa parte della ricerca sarà conclusa da un *focus* su alcune tradizioni manoscritte particolari di singole *Expositiones* che ho ritenuto di dover valorizzare in seguito all’analisi quantitativa. Infine, si prenderanno in esame alcuni elementi della tradizione indiretta per individuare le opere in cui i Commenti furono citati e per osservare o smentire le risultanze derivanti dall’analisi della tradizione diretta.

---

<sup>1</sup> C. Bozzolo, E. Ornato, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

<sup>2</sup> M. Maniaci, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma, Viella, 2002. Ma si veda anche *Ead.*, *Terminologia del libro manoscritto*, Roma-Milano, Istituto Centrale per la Patologia del Libro – Editrice Bibliografica, 1996; 1° ristampa ricorretta 1998. L’acceso polemico prende spunto da una riflessione di Carlo Federici che a riguardo parla di «fallimento dell’archeologia del libro»: [https://www.persee.fr/doc/galim\\_0753-5015\\_2004\\_num\\_45\\_1\\_1647](https://www.persee.fr/doc/galim_0753-5015_2004_num_45_1_1647). Cfr. A. DEROLEZ, *Codicologie des manuscrits en écriture humanistique sur parchemin*. Turnhout, Brepols, 1984.

<sup>3</sup> Le potenzialità di questo approccio sono di una certa importanza e sono state ben evidenziate in un convegno dedicato in maniera specifica a tutte le note che si potevano trovare in manoscritti di diversa provenienza e di diverso argomento: *Talking to the Text. Marginalia from Papyri to Print*, a cura di V. FERA, G. FERRAÙ, S. RIZZO, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2002. Dal punto di vista dell’analisi concreta, tuttavia, una vera e propria messa a punto concettuale non è mai stata fatta, ma è stata tentata da D. INTERNULLO, *Ai margini dei giganti. La vita intellettuale dei romani nel Trecento (1305-1367 ca.)*, Roma, Viella, 2016, pp. 242-287 che dedica ai *marginalia* un lungo paragrafo dedicato alla ricezione dei testi antichi da parte dei “suoi” intellettuali romani del Trecento.

## I CODICI: SUPPORTO E STRUTTURA

### I ELEMENTI D'ANALISI DI CODICOLOGIA QUANTITATIVA

L'approccio di codicologia quantitativa ha come presupposto la disponibilità di un ampio *corpus* di manoscritti. In questo caso ne sono stati catalogati 117, una cifra ben lontana da quella, nell'ordine delle migliaia, di altri casi affrontati. Tuttavia, credo che il numero sia sufficiente per impostare una ricerca che tragga spunto da quella metodologia. Di fronte ad un *corpus* omogeneo, d'altronde, il numero da considerare non è quello assoluto ma quello in rapporto ai testimoni totali dei testi che formano il *corpus*. In questo specifico caso si è cercato di catalogare tutti i manoscritti che tradono le *Expositiones*: al netto delle sviste, la percentuale si attesta, dunque, intorno al 100% dei testimoni conosciuti.

Per la *recensio* dei codici ci si è basati sulle edizioni dei Commenti e sullo spoglio di alcuni cataloghi di biblioteche in cui è nota una presenza importante di manoscritti prodotti dai frati Minori o di contenuto francescano<sup>4</sup>. Molto spesso le informazioni fornite da cataloghi affidabili e particolareggiati sono risultati sufficienti alla raccolta dei dati utili a quest'analisi, in altri casi – soprattutto nel caso di cataloghi molto datati con schede dei manoscritti molto generiche – è stato assolutamente necessario la visione diretta dei codici<sup>5</sup>. Non sempre questa operazione è stata possibile data la grande varietà geografica delle sedi di conservazione: si tratta di una difficoltà solo parzialmente colmabile grazie alle riproduzioni di codici digitali o in microfilm<sup>6</sup>.

Nella seguente tabella riporto tutti i testimoni che sono riuscito ad elencare divisi per *Expositio super Regulam*. Un asterisco indica i codici consultati di persona.

Commento alla Regola	Manoscritti
<u>Quattro Maestri</u>	
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 684* <sup>7</sup>
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 589* <sup>8</sup>
	Bologna, <i>Biblioteca universitaria</i> , 714* <sup>9</sup>

<sup>4</sup> Non uso qui la dizione “manoscritto francescano” su cui si vedano le cautele espresse in N. GIOVÈ MARCHIOLI, S. ZAMPONI, *Manoscritti in volgare nei conventi dei Frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture (secc. XIII-XIV)*, in *Francescanesimo in volgare (secc. XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale della SISF (Assisi, 17-19 ottobre 1996), CISAM, Spoleto 1997, pp. 303-336; poi sviluppate in EAD., *Il codice francescano. L'invenzione di un'identità*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto, CISAM, 2005, pp. 375-418.

<sup>5</sup> Di fronte ad informazioni molto generiche nel catalogo la visione del manoscritto si è rivelata una vera e propria delusione. Per esempio, la descrizione del manoscritto Parigi, *Bibliothèque Nationale*, lat. 18326 contenente secondo il catalogo di fine Ottocento «Regula Fratrum Minorum, cum declaratione etc.» si è constatato l'assenza di *Expositiones super Regulam* ma solo di Dichiarazioni papali. Altre volte, nascosti da quelle stesse sommarie descrizioni dei cataloghi, sono emersi nuovi testimoni delle *Expositiones*. È stato questo il caso del manoscritto più antico che trade la *Brevis Expositio Regulae*, il codice Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Lat. 525 o di alcuni nuovi testimoni della *Declarazione della Regula* di Giovanni da Capestrano, un nuovo testimone dell'*Expositio Regulae* di Giovanni del Galles e un testimone dell'*Expositio Regulae* di Olivi su cui mi permetto ora di rinviare a F. CARTA, *Un nuovo testimone dell'Expositio super Regulam di Pietro di Giovanni Olivi. Il codice 1/85 del collegio di Sant'Isidoro a Roma*, in *Picenum Seraphicum* 31 (2017), pp. 179-184.

<sup>6</sup> È stata in questo senso determinante il patrimonio della *Microfilmoteca francescana* di Assisi.

<sup>7</sup> G. MAZZATINTI, *Inventari delle biblioteche d'Italia*, IV, Forlì, 1894, p. 133; L. Alessandri, *Inventario dell'antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi, compilato nel 1381*, Assisi, p. 81; pp. 170-176; C. Cenci, *Bibliotheca Manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, I, Assisi, Casa editrice francescana, 1981, n. 378, pp. 241-242.

<sup>8</sup> G. MAZZATINTI, *Inventario dei manoscritti*, cit., IV, p. 115; L. Oligier, *Descriptio codicum quatuor magistrorum. Expositionem Regulae S. Francisci continentium*, in *Antonianum* 19 (1944), pp. 55-86; 229-258; C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* cit., I, Assisi, 1981, p. 47.

<sup>9</sup> L. FRATI, *Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna*, Firenze, 1909, p. 254; OLIGIER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 62-63.



	Darmstadt, <i>Universitäts-und Landesbibliothek</i> , 2456* <sup>10</sup>
	Dorsten, <i>Bibliothek des Franziskanerklosters</i> , R. 23 <sup>11</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Pontificio Ateneo Antonianum</i> , 166* <sup>12</sup>
	Firenze, <i>Biblioteca Laurenziana</i> , Plut. XV dext. 12* <sup>13</sup>
	Firenze, <i>Biblioteca Laurenziana</i> , Plut. XXXI, sin. 3* <sup>14</sup>
	Genova, <i>Biblioteca Universitaria</i> , A.II.15* <sup>15</sup>
	Liège, <i>Biblioteca del seminario Maggiore</i> , 6.M.9 <sup>16</sup>
	Luzern, <i>Kantonalbibliothek</i> , cod.11* <sup>17</sup>
	München, <i>Staatsbibliothek</i> , 26497* <sup>18</sup>
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 23446* <sup>19</sup>
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 8090 <sup>20</sup>
	München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 145* <sup>21</sup>
	München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 146* <sup>22</sup>
	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.G.48* <sup>23</sup>
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Canon. misc. 277 <sup>24</sup>
	Paris, <i>Bibliothèque Nationale</i> , lat. 18327* <sup>25</sup>
	Perugia, <i>Biblioteca Comunale</i> , E.58* <sup>26</sup>
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Lat. Th. D. 23* <sup>27</sup>
	Roma, <i>Biblioteca vaticana</i> , Burgensis, 191* <sup>28</sup>

<sup>10</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 63-66.

<sup>11</sup> L. OLIGER, *Descriptio cuiusdam codicis conventus fratrum Minorum Dorstenii in Westphalia*, in AFH IX (1916), pp. 384-394.

<sup>12</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 66-74.

<sup>13</sup> A.M. BANDINI, *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Laurentianae*, IV, Firenze, 1777, pp. 474-479; R.E. GUGLIEMETTI, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 2007, pp. 490-492.

<sup>14</sup> BANDINI, *Catalogus codicum latinorum*, cit., pp. 262-265; A. HEYSSE, *Descriptio Codicis Bibliothecae Laurentianae Florentinae S. Crucis, Plut. 31 SIN., Cod. 3*, in AFH 11 (1918), pp. 251-269.

<sup>15</sup> A. VAN DEN WYNGAERT, *Statuta Provincialia Fr. Minorum Observantium Ianuae an. 1487-1521*, AFH 22 (1929), pp. 118-22.

<sup>16</sup> H. LIPPENS, *Descriptio Codicum Franciscanorum Bibliothecae Seminarii Leodiensis*, in AFH 7 (1914), 126-28.

<sup>17</sup> L. OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*, cit., pp. 45-48.

<sup>18</sup> C. HALM, G. MEYER, *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, t. IV, pars IV, monaco 1881, p. 191; Oliger, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 75-77.

<sup>19</sup> HALM, MEYER, *Catalogus Codicum Latinorum*, cit., t. IV, pars IV, p. 79; Oliger, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 77-79.

<sup>20</sup> HALM, MEYER, *Catalogus Codicum Latinorum*, t. III, pars III, p. 220; OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum*, cit., p. 50

<sup>21</sup> N. DANIEL, *Die lateinischen mittelalterlichen handschriften der Universitätsbibliothek München*, Wiesbaden 1989, p. 116; Oliger, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., p. 80.

<sup>22</sup> DANIEL, *Die lateinischen mittelalterlichen*, cit., pp. 116-117; Oliger, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 80-82.

<sup>23</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., p. 83; C. CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, II, Grottaferrata, Quaracchi, 1971, (Spicilegium Bonaventurianum VIII), p. 601.

<sup>24</sup> H.O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Codices graecos et latinos canonicianos*, Oxford, 1854, p. 643.

<sup>25</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 83-85.

<sup>26</sup> G. MAZZATINI, *Inventario dei manoscritti*, cit., V, 1895, p. 115; L. Oliger, *Documenta originis Clarissarum Civitatis Castell, Eugubii (a. 1223- 1263), necnon Statuta monasteriorum Perusiae, Civitatisque Castell (saec. XV) et S. Silvestri Romae (saec. XIII)*, in AFH 15 (1922), pp. 71-102, nello spec. p. 85; OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 229-232.

<sup>27</sup> A. G. LITTLE, *Un nouveau Manuscrit franciscain ancien Philipps 12290 aujourd'hui dans la bibliothèque A. G. Little*, in *Opuscles de critique historique*, 18, (1914-1919), pp. 1-99.

<sup>28</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., p. 233; A. MAIER, *Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*, Città del Vaticano, 1952, pp. 244-245.

	Trier, <i>Stadtbibliothek</i> , 579 (1268)* <sup>29</sup>
	Uppsala, <i>Universitätsbibliothek</i> , C.593* <sup>30</sup>
	Wien, <i>Österreichische Nationalbibliothek</i> , 4724* <sup>31</sup>
	New York, <i>St. Bonaventure university</i> , 20* <sup>32</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Casanatense</i> , 5120 <sup>33</sup>
	Paris, <i>Bibliothèque nationale</i> , NAL 2676 <sup>34</sup>
[Codici parziali]	
	L'Aquila, <i>Biblioteca provinciale</i> , cod. K 223 <sup>35</sup>
	München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 147 <sup>36</sup>
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Canon. Miscell. 525* <sup>37</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di S. Isidoro</i> , 1/73* <sup>38</sup>
	Berlin, <i>Staatsbibliothek</i> , Theol. QU. 85* <sup>39</sup>
	Bologna, <i>Biblioteca dell'Archiginnasio</i> , ms. A.677* <sup>40</sup>
codici pseudoepigrafici	Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , XII. G. 5 <sup>41</sup>
	Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , VII. G. 45* <sup>42</sup>
	Padova, <i>Biblioteca universitaria</i> , 1793* <sup>43</sup>
	Rieti, <i>Biblioteca municipale</i> , G. II. 54* <sup>44</sup>
	Brescia, <i>Biblioteca Queriniana</i> , H.VI.6 <sup>45</sup>

<sup>29</sup> M. KEUFFER, G. KENTENICH, *Verzeichnis der Handschriften des historischen Archivs*, Trier, 1914, p. 262; OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 233-240.

<sup>30</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., p. 240; M. ANDERSSON-SCHMITT, H. HALLBERG, M. HEDLUND, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*, VI (C 551-935), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1993, p. 76.

<sup>31</sup> *Tabulae codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, III, Vindobonae, 1869, pp. 365-366; OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 240-246.

<sup>32</sup> OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum*, cit., pp. 62-66.

<sup>33</sup> C. COSTACURTA, L. MONTECCHIO, *Vita e opere di frate Antonio Bruni da Firenze. Descrizione del codice della Biblioteca Casanatense di Roma, ms. 5120 e trascrizione di un opuscolo*, in *Revirescunt Chartae. Codices, documenta, textus. Miscellanea in honorem fr. Caesaris Cenci OFM*, a cura di A. CACCIOTTI, P. SELLA, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2002, pp. 431-494, in particolare pp. 462-479.

<sup>34</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 83-85; M.-Fr. Damongeot-Bourdat, *Un nouveau manuscrit de l'Apocalypse de Paul* (Paris, BnF, nouv. acq. lat. 2676), in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 67 (2009), p. 29-63.

<sup>35</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 246-247.

<sup>36</sup> DANIEL, *Die lateinischen mittelalterlichen*, cit., pp. 218-220; OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 247-248.

<sup>37</sup> A.G. LITTLE, *Déscription du manuscrit canon. Miscell. 525 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford*, in *Opusculs de critique historique*, I, Paris, 1903, pp. 251-297; R. Paciocco, *Da Francesco ai "Catalogi Sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (Secoli XIII-XIV)*, Assisi, Porziuncola, 1990, pp. 127-158.

<sup>38</sup> L. LEMMENS, *Documenta antiqua franciscana*, III, Quaracchi, 1902, pp. 60-69.

<sup>39</sup> V. ROSE, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Zweiter Band: Die Handschriften der Kurfürstlichen Bibliothek und der Kurfürstlichen Lande*, Berlin, Asher, 1901, pp. 267-272.

<sup>40</sup> A. SORBELLI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, XXXII, Firenze 1925, pp. 37-38.

<sup>41</sup> CENCI, *Manoscritti francescani*, II, cit., pp. 914-917.

<sup>42</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., p. 250.

<sup>43</sup> L. SUTTINA, in *Bollettino critico di cose francescane*, I, 1905, 163s; OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum*, cit., p. 71; A. MAZZON, *Manoscritti agiografici latini conservati a Padova*. Biblioteche Antoniana, Civica e Universitaria Firenze, SISMELE, Edizioni del Galluzzo 2003 pp. XVIII-197 (Quaderni di «Hagiographica» 2).

<sup>44</sup> A. BELLUCCI, *Fonte Colombo – Rieti. Biblioteca del Convento*, in G. MAZZATINTI, *Inventari dei Manoscritti*, cit., II, Forlì, 1892, pp. 166-170, nello spec. pp. 169-170; OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit., pp. 71-72.

<sup>45</sup> *I manoscritti datati della Biblioteca Queriniana di Brescia*, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 46a- 47a.

<u>Ugo di Digne</u>	
	Roma, <i>Archivio dei francescani conventuali SS. Apostoli</i> , Cl.I.18 (258)* <sup>46</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Casanatense</i> , 5120
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 502* <sup>47</sup>
	Modena, <i>Biblioteca Estense</i> , Lat. 669 (α.F.2.38) <sup>48</sup>
	Bologna, <i>Biblioteca Universitaria</i> , 625 <sup>49</sup>
<u>Davide d'Augusta</u>	
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 8826 <sup>50</sup>
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 9068 <sup>51</sup>
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 15312 <sup>52</sup>
	Luzern, <i>Kantonalbibliothek</i> , 11*
	Trier, <i>Stadtbibliothek</i> , 146/1189* <sup>53</sup>
	Berlin, <i>Staatsbibliothek</i> , Theol. QU. 85*
	Wolfenbüttel, <i>Herzog August Bibliothek</i> , 680* <sup>54</sup>
<u>Giovanni Del Galles</u>	
	Ravenna, <i>Biblioteca Classense</i> , cod. 133 <sup>55</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Ott. Lat. 56* <sup>56</sup>
<u>Giovanni Pecham, Cap. X del <i>Tractatus in tradizione autonoma</i></u>	
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Lat. Th. D. 23*
	Durham, <i>Cathedral Library</i> , B. III. 8* <sup>57</sup>
	Besançon, <i>Biblioteca civit.</i> , i.19 <sup>58</sup>
	Trier, <i>Stadtbibliothek</i> , 579 (1268)*
<u>Pseudo Bonaventura</u>	
	Firenze, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Plut XV dext. 12*

<sup>46</sup> K. ESSER, R. OLIGER, *La tradition manuscrite des opuscles de saint François d'Assise. Préliminaires de l'édition critique*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1972, (Subsidia Scientifica Franciscalia, 3), p. 76; D. RUIZ, *Le manuscrit CL. I. 18 (258) de l'Archivio Generale des Frères Mineurs Conventuels à Rome*, in *Franciscana* 6 (2004), pp. 73-94.

<sup>47</sup> D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., p. 234.

<sup>48</sup> C. CENCI, *Statuti, trattati ed opuscoli francescani in un codice dell'Estense di Modena*, in *AFH* 57 (1964), pp. 273-287; D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., pp. 235-236.

<sup>49</sup> D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., p. 235.

<sup>50</sup> HALM, MEYER, *Catalogus Codicum Latinorum*, cit., t. IV, pars I, pp. 54-55.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>52</sup> *Ivi*, t. IV, pars III, pp. 11-12.

<sup>53</sup> M. KEUFFER, *Die Kirchenvater-Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, Trier, 1891, p. 46.

<sup>54</sup> O. VON HEINEMANN, *Die Handschriften der Herzöglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, t. I, pars. II, Wolfenbüttel, 1886, pp. 136-139, nr.743.

<sup>55</sup> S. BERNICOLI, *Ravenna. Biblioteca Classense*, in G. MAZZATINTI, *Inventari dei Manoscritti*, cit., IV, Forlì, 1894, pp. 144-254, nello spec. pp. 179-180.

<sup>56</sup> *Inventarii Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Vaticanae Ottoboniana*, pars prima, ff. 9v-10r.

<sup>57</sup> T. RUD, *Codicum Manuscriptorum Ecclesiae Cathedralis Dunelmensis. Catalogus Classicus*, Durham, 1925, pp. 151-155.

<sup>58</sup> Il manoscritto è citato in C.L. KINGSFORD, A.G. LITTLE, F. TOCCO (ed.), *Fratris Johannis Pecham: Tractatus tres de paupertate*, Aberdonianae, 1910, p. 6 ma non sono riuscito a identificarlo.

	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.G.48*
	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.G.61 <sup>59</sup>
	Trier, <i>Stadtbibliothek</i> , 579 (1268)*
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Ott. Lat. 522* <sup>60</sup>
	Perugia, <i>Biblioteca Comunale</i> , E.58*
	Grottaferrata, <i>Biblioteca del Collegio san Bonaventura (Padri Quaracchi)</i> , vacat (n. 3) <sup>61</sup>
	Darmstadt, <i>Universitäts und Landesbibliothek</i> , 2456* <sup>62</sup>
	München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 145*
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Lat. Th. D. 23*
	Roma, <i>Biblioteca Casanatense</i> , 5120
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 502*
	Modena, <i>Biblioteca Estense</i> , α.F.2.38
	Warszawa, <i>Biblioteka Uniwersytecka</i> , 17 <sup>63</sup>
	Capestrano, <i>Biblioteca del Convento di S. Giovanni</i> , XX* <sup>64</sup>
	Köln, <i>Historisches Archiv der Stadt</i> , GB 8° 36 <sup>65</sup>
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 9068
	Paris, <i>Bibliothèque Nationale</i> , ms.Lat. 18325* <sup>66</sup>
	Brugge, <i>Bisschoppelijke Bibliotheek</i> , D II 13 <sup>67</sup>
	Roma, <i>Archivio del Convento di S. Isidoro</i> , 1/146* <sup>68</sup>
<u>Pietro di Giovanni Olivi</u>	
	Barcelona, <i>Biblioteca De Catalunya</i> , cod. 671 <sup>69</sup>
	Kórnik, <i>Biblioteka Kórnika Polskiej Akademii Nauk</i> , 97* <sup>70</sup>
	Warszawa, <i>Biblioteka Uniwersytecka</i> , cod. 17
	Siena, <i>Biblioteca Comunale</i> , U. V. 6* <sup>71</sup>
	Capestrano, <i>Biblioteca del Convento di S. Giovanni</i> , cod. XXVI* <sup>72</sup>
	Firenze, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Plut. XXXI, sin.3*

<sup>59</sup> C. CENCI, *Manoscritti francescani* cit., II, pp. 622-623.

<sup>60</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio Regulae Fratrum Minorum*, ed. a cura di L. OLIGER, Firenze, Quaracchi, 1912, p. XVII; S. PIRON, *Compléments à l'inventaire des manuscrits d'Olivi*, in *AFH* 90 (1997), p. 591.

<sup>61</sup> *I manoscritti datati di Grottaferrata, Subiaco e Velletri*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2009, p.

<sup>62</sup> Scheda del manoscritto reperibile all'indirizzo: <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/#|14>.

<sup>63</sup> H. KOZERSKA, W. Stummer, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, I (Nr 1-262), Warszawa, 1963, pp. 24-26.

<sup>64</sup> A. CHIAPPINI, *Reliquie letterarie capestranesi*, Aquila, 1927, pp. 67-70.

<sup>65</sup> J. VENNEBUSCH, *Die Theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln*, Böhlau-Verlag-Köln-Wien, 1983, pp. 18-19.

<sup>66</sup> È presente solo una sommaria descrizione cartacea: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc69192h>.

<sup>67</sup> H. LIPPENS, *Descriptio codicum Belgo-Franciscanorum diversis in locis asservatorum*, in *AFH* 23 (1930), pp. 383-389.

<sup>68</sup> Il catalogo dei manoscritti è disponibile solo in una pubblicazione non scientifica curata da Eileen O'Neill e corretta da fr. Miran. È disponibile al seguente indirizzo: <http://www.stisidoresrome.com/files/Manoscritti.pdf>.

<sup>69</sup> J.P. I ESPELT, *Els mss 546 i 671 de Barcelona*, *Biblioteca de Catalunya*, in *Pietro di Giovanni Olivi. Opera edita et inedita*, Grottaferrata, 1999, pp. 572-579.

<sup>70</sup> J. ZATHEY, *Catalogus codicum manuscriptorium Medii Aevi bibliothecae Cornicensis*, Wrocław, Warszawa, Krakow, 1963, pp. 232-268.

<sup>71</sup> R. DE PIERRO, *Lo scriptorium di san Bernardino nel Convento dell'Osservanza a Siena*, in *In margine al Progetto Codex. Aspetti di produzione e conservazione del patrimonio manoscritto in Toscana*, a cura di G. Pomaro, Pisa, Pacini Editore, 2014, pp. 29-105, nello spec. pp. 88-91.

<sup>72</sup> CHIAPPINI, *Reliquie letterarie capestranesi*, cit., pp. 77-79.

	Graz (Austria), <i>University Library</i> , 1226* <sup>73</sup>
	Marseille, <i>Bibliothèque Municipale</i> , 1200 <sup>74</sup>
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Canon. misc. 277
	Pistoia, <i>Biblioteca Forteguerriana</i> , D. 299 (n.199) <sup>75</sup>
	Oxford, <i>Bodleian library</i> , Lat. Th. D. 23*
	Sankt Florian, <i>Stiftsbibliothek</i> , XI 148* <sup>76</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Vat. Lat. 7694* <sup>77</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Urb. Lat. 480* <sup>78</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Casanatense</i> , 5120
	Pesaro, <i>Biblioteca Oliveriana</i> , 1444* <sup>79</sup>
	Bologna, <i>Biblioteca Universitaria</i> , ms.625* <sup>80</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/85* <sup>81</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Vat. Lat. 13100* <sup>82</sup>
<u>Angelo CLareno</u>	
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/92* <sup>83</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Vat. Ott. lat. 666* <sup>84</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/65* <sup>85</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Ott. lat. 522*
	München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 23648* <sup>86</sup>
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Lat. Th. D. 23*
<u>Expositio Regulae dell'Anonimo di Sankt Florian</u>	
	Sankt Florian, <i>Stiftsbibliothek</i> , XI 148*
<u>Brevis Expositio</u>	
	Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , cod., VII. G. 45*

<sup>73</sup> A. KERN, *Die handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, II, Wien, 1956, pp. 258-260.

<sup>74</sup> *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Départements-tome XV, Paris, 1892, pp. 333-335.

<sup>75</sup> Rimando alla scheda presente in Manus: <https://manus.iccu.sbn.it//opac/SchedaScheda.php?ID=189994>.

<sup>76</sup> K. ESSER, *Eine "Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum"*, cit.

<sup>77</sup> M. AROSIO, *Bartolomeo da Colle (1421-1484), predicatore dell'Osservanza francescana e dantista minore*, in *Gli Ordini mendicanti in Val d'Elsa*, Convegno di studio (Colle Val d'Elsa, Poggibonsi, San Gimignano, 6-8 giugno 1996), Castelfiorentino, 1999, p. 93

<sup>78</sup> C. STORNAJOLO, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codice Urbinate Latini*, I (codices 1-500), Roma, Typis Vaticanis, 1902, pp. 489-491.

<sup>79</sup> S. RECCHIA, *Opera "sancti" Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta. Il codice 1444 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro*, in *AFH* 91 (1998), pp. 475-504. S. Piron, *La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro*, in *Oliviana* 5 (2016) [<https://journals.openedition.org/oliviana/804>].

<sup>80</sup> L. FRATI, *Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna*, Firenze, 1909, pp. 314-316.

<sup>81</sup> Mi permetto di rinviare a F. CARTA, *Un nuovo testimone dell'Expositio super Regulae di Pietro di Giovanni Olivi. Il codice 1/85 del collegio di Sant'Isidoro a Roma*, di prossima pubblicazione su *Picenum seraphicum*.

<sup>82</sup> *Inventarii codicum vaticanorum latinorum- 12848-13725*, Città del Vaticano, 1957, p. 49.

<sup>83</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio Regulae Fratrum Minorum*, cit., pp. XI-XIV.

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. XIV-XV.

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. XV-XVII.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. XVII-XIX.

	Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , cod., VII. G. 52* <sup>87</sup>
	Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , cod. XII. G. 5
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Canon. Miscell. 525*
	Warszawa, <i>Biblioteka Uniwersytecka</i> , 17 <sup>88</sup>
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 589* <sup>89</sup>
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 502* <sup>90</sup>
	Perugia, <i>Biblioteca Comunale</i> , E.58*
	Trier, <i>Stadtbibliothek</i> , 579 (1268)*
	Roma, <i>Archivio dei francescani conventuali</i> , SS. Apostoli, Cl.I.18 (258)*
	Friburgo, <i>Universitätsbibliothek</i> , cod. 154 <sup>91</sup>
	Parigi, <i>Bibliothèque Nationale</i> , lat. 18327*
	Berlin, <i>Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz</i> , Theol. lat QU 85 <sup>92</sup>
<u>Bartolomeo da Pisa, <i>Expositio Reguale</i> estratta dal <i>De conformitate in tradizione autonoma</i></u>	
	Roma, <i>Biblioteca vaticana</i> , Vat. lat. 7690 <sup>93</sup>
	Praga, <i>Biblioteca del capitolo metropolitano</i> , B XC <sup>94</sup>
	Padova, <i>Biblioteca Antoniana</i> , Scaff. XXIII n. 634 <sup>95</sup>
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Cod. Canonic. 96 <sup>96</sup>
	Bruxelles, <i>Bibliothèque Royale</i> , 1629*
	Assisi, <i>Biblioteca Comunale</i> , 644* <sup>97</sup>
	Capestrano, <i>Biblioteca del Convento di S. Giovanni</i> , XX*
	Oxford, <i>Bodleian Library</i> , Canonic. Italiano 178 <sup>98</sup>
	Siena, <i>Biblioteca Comunale</i> , G.VIII.57* <sup>99</sup>

<sup>87</sup> C. CENCI, *Manoscritti francescani* cit., II, pp. 608-611.

<sup>88</sup> H. KOZERSKA, W. STUMMER, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, I (Nr 1-262), Warszawa, 1963, pp. 24-26.

<sup>89</sup> CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum conventum Assisiensem*, II cit., p. 47.

<sup>90</sup> *Ivi*, I, pp. 392-393.

<sup>91</sup> W. HAGENMAIER, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1974, pp. 125-128.

<sup>92</sup> ROSE, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königl. Bibliothek*, cit., 267-272.

<sup>93</sup> G.J. ETZKORN, *Iter Vaticanum Franciscanum. A Description of Some One Hundred Manuscripts of the Vaticanus Latinus Collection*, Leiden, Brill, 1996, pp. 225-226.

<sup>94</sup> *Soupis rukopisů Knihovny Metropolitní kapitoly pražské*, I (První část: A – E), a cura di A. PATERA, Praga, 1910, pp. 236-238.

<sup>95</sup> G. ABATE, G. LUISETTO, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, II, Vicenza 1975, pp. 620-621.

<sup>96</sup> O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae*, cit., pp. 492-494.

<sup>97</sup> CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum conventum Assisiensem*, II, pp. 479-480.

<sup>98</sup> A. MORTARA, *Catalogo dei manoscritti italiani che sotto la denominazione di Codici Canonici Italiani si conservano nella Biblioteca Bodleiana a Oxford*, Quarto Catalogues XI, 1864, pp. 182-183.

<sup>99</sup> Il codice in descritto nel sito CODEX – Inventario dei manoscritti medievali della Toscana: <http://www406.regione.toscana.it/bancadati/codex/#>.

	Pistoia, <i>Biblioteca Forteguerriana</i> , 195 (D 293) <sup>100</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/68*
	Roma, <i>Biblioteca del Pontificio Ateneo Antonianum</i> , 166*
	Lyon, <i>Bibliothèque municipale</i> , 202* <sup>101</sup>
	Assisi, <i>Biblioteca Comunale</i> , 589*
	Philadelphia, <i>University of Pennsylvania Library</i> , 869* <sup>102</sup>
	Bologna, <i>Biblioteca Universitaria</i> , 625*
	Uppsala, <i>Biblioteca Universitaria</i> , C257g <sup>103</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di S. Isidoro</i> , 1/146*
	Brugge, <i>Bisschoppelijke Bibliotheek</i> , D II 13
	Firenze, <i>Museo Horne, Manoscritti</i> , N 5/29 <sup>104</sup>
	Padova, <i>Biblioteca Universitaria</i> , 737 <sup>105</sup>
	Wien, <i>Österreichische Nationalbibliothek</i> , 4724
	Luzern, <i>Kantonalbibliothek</i> , cod. 11*
	Wolfenbüttel, <i>Herzog August Bibliothek</i> , 680*
	Warszawa, <i>Biblioteka Uniwersytecka</i> , cod. 17
	Padova, <i>Biblioteca universitaria</i> , 1793*
	Parigi, <i>Bibliothèque Nationale</i> , Lat 18327*
	Firenze, <i>Biblioteca Nazionale</i> , Landau Finaly 18 <sup>106</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Vat. Lat. 13100
	München, <i>Staatsbibliothek</i> , 26497
	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.G.61
	London, <i>British Museum</i> , Harley 5039 <sup>107</sup>
<u>Giovanni da Capestrano, <i>Dechiaratione dela Regola</i></u>	
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/85*
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/87*
	L'Aquila, <i>Archivio di Stato</i> , S.73*
	Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , XII.G.5 <sup>108</sup>

<sup>100</sup> *I Manoscritti Medievali della Provincia di Pistoia*, a cura di G. MURANO, G. SAVINO, S. ZAMPONI, Firenze, Regione Toscana - SISMELE Edizioni del Galluzzo, 1998 (Biblioteche e Archivi, 3 - Manoscritti Medievali della Toscana, 1), pp. 101-102.

<sup>101</sup> *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, XXX – Lyon, par MOLINIER, DESVERNAY, Paris, Librairie Plon, 1900, pp. 43-44.

<sup>102</sup> N.P. ZACOUR, R. HIRSH, *Catalogue of manuscripts in the Libraries of University of Pennsylvania to 1800*, Philadelphia, 1965, pp. 27-28.

<sup>103</sup> M. ANDERSSON-SCHMITT, H. HALLBERG, M. HEDLUND, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung*, III (C 201-300), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1990, pp. 182-184.

<sup>104</sup> F. GALLORI, *I manoscritti medievali di Herbert P. Horne: acquisiti e antiche provenienza*, in *Conoscere il manoscritto: esperienze, progetti, problemi. Dieci anni del progetto Codex in Toscana*, Atti del convegno internazionale (Firenze, 29-30 giugno 2006), a cura di M. MARCHIARO, S. ZAMPONI, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 235-251, nello specifico pp. 238, 242-243.

<sup>105</sup> M. PANTAROTTO, *La Biblioteca manoscritta del convento di S. Francesco Grande di Padova*, Padova 2003, p. 124.

<sup>106</sup> G. LANZI, M. ROLIH SCARLINO, *I manoscritti Landau Finaly della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, I, Firenze 1994, pp. 61-63.

<sup>107</sup> *A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum*, 1808, p. 242.

<sup>108</sup> CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, II, cit, pp. 914-917.

	Roma, <i>Biblioteca Vallicelliana</i> , B. 131* <sup>109</sup>
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Vat. Lat. 13100
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/68*
	Washington, <i>Library Holy Name College</i> , 35* <sup>110</sup>
	Zara, <i>Biblioteca Paravia</i> , 1552 <sup>111</sup>
	Assisi, <i>Chiesa Nuova</i> , 16* <sup>112</sup>
	Siena, <i>Biblioteca Comunale</i> , G.VIII.57* <sup>113</sup>
<u>Cristoforo da Varese, <i>Expositio Regulae</i></u>	
	München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 143 <sup>114</sup>
	Aquila, <i>Biblioteca Provinciale</i> , J. 151
	Rieti, <i>Biblioteca Comunale</i> , I.2.34*
	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.E.75 <sup>115</sup>
	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> VII.G.41* <sup>116</sup>
	Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.G.42 <sup>117</sup>
	Kórnik, <i>Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii Nauk</i> , I.B.19
	Bologna, <i>Biblioteca Universitaria</i> , 672
<u>Alessandro Ariosto, <i>Serena conscientia</i></u>	
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/85*
	Assisi, <i>Biblioteca comunale</i> , 589*
	Roma, <i>Biblioteca nazionale centrale Vittorio Emanuele II</i> , Varia, Varia 281 <sup>118</sup>
	Padova, <i>Biblioteca Universitaria</i> , 737
	Padova, <i>Biblioteca Universitaria</i> , 1692 <sup>119</sup>
	Milano, <i>Archivio storico civico e Biblioteca Trivulziana</i> , Triv.324 <sup>120</sup>
	Firenze, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , cod. ashburnhamiano 69 <sup>121</sup>
	Brescia, <i>Biblioteca Queriniana</i> , H.VI.6
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Vat. Lat. 13100
	Uppsala, <i>Biblioteca Universitaria</i> , C257g

<sup>109</sup> S. CLASEN, *Legenda antiqua S. Francisci. Untersuchung über die nachbonaventurianschen Franziskusquellen*, *Legenda trium sociorum, Speculum perfectionis, Actus b. Francisci et sociorum eius und verwandtes Schriftum*, Leiden, 1967, pp. 142-143.

<sup>110</sup> SEDDA, *Reflections on Two capistranian manuscript*, cit., pp. 213-214.

<sup>111</sup> H. GOLUBOVICH, *Descriptio codicis iaderensis n. 1552*, in *AFH X* (1917), pp. 220-226.

<sup>112</sup> M. BIGARONI, *Catalogo dei manoscritti della Biblioteca storico-francescana di Chiesa Nuova di Assisi*, in *Atti dell'Accademia Provenziana del Subasio-Assisi, Serie VI – n.1 – 1978*, Assisi, 1979 pp. 9-43.

<sup>113</sup> Il codice in descritto nel sito *CODEX – Inventario dei manoscritti medievali della Toscana*: <http://www406.regione.toscana.it/bancadati/codex/#>.

<sup>114</sup> DANIEL, *Die lateinischen mittelalterlichen*, cit., pp. 114-115.

<sup>115</sup> CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, II, pp. 528-529.

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 597-598.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 598-599.

<sup>118</sup> BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI ROMA, *Catalogo dei Manoscritti: Fondi Minori*, vol. I, p. 363.

<sup>119</sup> PANTAROTTO, *La Biblioteca manoscritta del convento di S. Francesco Grande*, cit., pp. 175-176.

<sup>120</sup> *I codici medioevali della Biblioteca Trivulziana*, a cura di C. SANTORO, Milano, Biblioteca Trivulziana, 1965, pp. 34-37.

<sup>121</sup> E.R. GUGLIELMETTI, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 2007, pp. 203-204 (il manoscritto è indicato con il numero 142 nel catalogo originale dei codici Ashburnhamiani e con il 74 nel *Catalogo ministeriale italiano*).



<u>Jaime de Alcalá, <i>Lucerna fratrum Minorum</i></u>	
	Solo a stampa
<u>Giovanni Pili da Fano, <i>Dialogo</i></u>	Solo a stampa
<u>Augustinus von Alvedt, <i>Expositio super Regulam</i></u>	Wolfenbüttel, <i>Herzog-August Bibliothek</i> , Guelf. 1905 Helmst
<u>Bartolomeo da Brendola, <i>Expositio Regulae</i></u>	Solo a stampa
<u>Anonimo, <i>Amore evangelico</i></u>	
	Roma, <i>Biblioteca Vaticana</i> , Capp. Vat. 207* <sup>122</sup>
	Assisi, <i>Biblioteca provinciale dei frati Cappuccini</i> , F. III. 1 <sup>123</sup>
	Roma, <i>Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro</i> , 1/154*
<u>Giovanni Pili da Fano, <i>Dialogo emendato</i></u>	
	Assisi, <i>Biblioteca provinciale dei frati Cappuccini</i> , F. III. 1
	Ancona, <i>Archivio Provinciale dei Cappuccini</i> , ms. G-1
	Venezia, <i>Biblioteca Marciana</i> , s.n.
	Mestre, <i>Archivio provinciale cappuccino</i> , s.n.
	Macerata, <i>Biblioteca Mozzì-Borgetti</i>
	Roma, <i>Biblioteca nazionale centrale Vittorio Emanuele II</i> , Varia, Varia 281
	Nocera Inferiore, <i>Archivio del Convento cappuccino</i> , s.n.

Come si noterà molti manoscritti sono testimoni di più *Expositiones super Regulam*. Ho riportato in tabella anche manoscritti successivi rispetto al periodo considerato, ossia i primi anni del XVI secolo, che verranno esclusi dall'analisi. È il caso del manoscritto Padova, *Biblioteca Universitaria*, 1692 che tramanda la *Serena Consuetudine* e di una parte consistente della tradizione manoscritta del *Dialogo emendato* di Giovanni Pili da Fano che data al XVII o XVIII secolo come il codice conservato alla Marciana di Venezia, quello dell'Archivio provinciale cappuccino di Mestre e il manoscritto che appartiene alla Biblioteca Mozzì-Borgetti di Macerata, datato al 1725<sup>124</sup>.

Di seguito propongo un'analisi che mira a indagare in quale periodo i manoscritti furono realizzati; di che taglia sono; qual è la loro fattura; se sono decorati, curati nella *mise en page* e nella scrittura e qual è la loro tipologia rispetto all'omogeneità e la composizione. In tutti i casi di manoscritti compositi, quando ci è possibile distinguere le varie unità codicologiche, considererò solo quelle in cui sono contenute le *Expositiones*.<sup>125</sup>

#### a) La Periodizzazione

Nella prima parte si è tentato di datare le nostre *Expositiones super Regulam* nei secoli che vanno dal XIII al XVI. Se si mettono insieme i dati e si raggruppano i Commenti in base alla datazione si ottengono questi numeri:

<sup>122</sup> ACCROCCA, *Il libro secondo "De Amore evangelico"*, cit.

<sup>123</sup> FC I, pp. 499-504, 537.

<sup>124</sup> Del manoscritto conservato nell'Archivio provinciale dei Cappuccini di Nocera inferiore non sono riuscito a reperire notizie.

<sup>125</sup> Dal punto di vista dell'impostazione metodologica questa analisi si muove nel solco di quella approntata in LE. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori: i domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma, 1999.

- 7 *Expositiones* del XIII secolo (Quattro Maestri; Ugo di Digne; Davide di Augsburg; John Pecham; Pseudo-Pecham; Giovanni del Galles; Pietro di Giovanni Olivi)
- 4 collocabili nel XIV secolo (*Brevis Expositio Regulae*; Angelo Clareno; Anonimo di Sankt-Florian; Bartolomeo da Pisa)
- 3 del XV secolo (Giovanni da Capestrano; Cristoforo da Varene; Alessandro Ariosto)
- 6 del XVI (Jaime de Alcalá; Giovanni Pili da Fano<sub>1</sub>; Agostino di Alfeld, Bartolomeo da Brendola; L'Amore Evangelico; Giovanni Pili da Fano<sub>2</sub>).



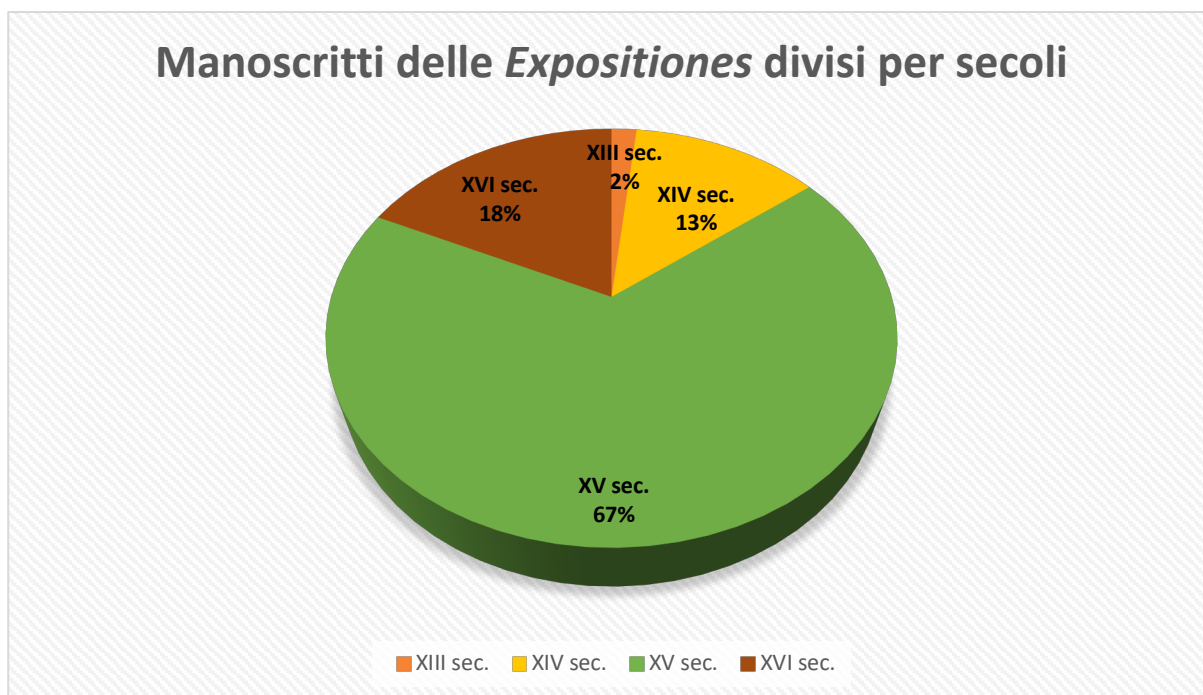
Nel valutare i dati ricavati da questo istogramma va considerato che i due picchi all'altezza dei secoli XIII e XVI riguardano in realtà secoli "brevi" nel senso che la produzione duecentesca inizia negli anni Quaranta e si arresta alla fine degli anni Ottanta/inizio anni Novanta, e quella cinquecentesca si chiude con gli anni Trenta. Inoltre, le *Expositiones* del Quattrocento sono tutte da collocare tra gli anni Quaranta e la fine degli anni Cinquanta. Quell'alto numero in un più breve numero di anni è spia di una particolare urgenza di ricorrere ad un'esposizione della Regola attraverso la redazione di *Expositiones*, mentre il basso numero di Commenti del Trecento e per il resto del Quattrocento va senz'altro spiegata in altri termini.

La periodizzazione dei manoscritti che trasmettono i Commenti, tuttavia, restituisce una realtà completamente ribaltata rispetto a questa.

Il seguente schema a torta propone una divisione dei manoscritti che tramandano i Commenti divisi per secoli. Si possono contare su un totale di 117 manoscritti

- 2 codici del XIII secolo
- 15 del XIV
- 79 del XV
- 21 del XVI secolo.

## Manoscritti delle *Expositiones* divisi per secoli



Con tutta evidenza la tradizione manoscritta è completamente sbilanciata sui secoli XV e XVI. Questi numeri sono già dati preziosi per ragionare sulla ricezione e sull'uso delle *Expositiones super Regulam*. Naturalmente questo dato è in piena conformità con una tendenza generale della società quattrocentesca alla produzione e conservazione di manoscritti rispetto ai secoli precedenti. Essendoci stata una produzione di così pochi Commenti in quel secolo – solo tre, da parte di Giovanni da Capestrano, Niccolò da Osimo e Cristoforo da Varese – l'aumento dei manoscritti può essere legato o a una straordinaria copiatura di quelle stesse opere oppure ad una diffusione delle opere dei secoli precedenti. Tuttavia, i codici pervenuti testimoniano che la diffusione delle *Expositiones* prodotte nel XV secolo fu abbastanza modesta. La *Declaratione dela Regola* di Giovanni da Capestrano, per esempio, è attestata in undici manoscritti, l'*Expositio* di Cristoforo da Varese in sette e la *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto in dieci di cui uno del XVI e uno del XVII secolo<sup>126</sup>. La ragione si dovrà trovare, allora, in una grande diffusione di manoscritti che tradono le opere dei secoli precedenti di cui comunque restano da indagare le cause e i fattori che l'hanno favorita.

### b) Taglia

Il primo dato da analizzare riguarda la taglia dei manoscritti che può fornire un'idea della portabilità dei codici e, dunque, sul loro uso. La taglia dei manoscritti, così come definita Carla Bozzolo ed Ezio Ornato, risulta dalla somma della base e dell'altezza dei codici e ha il merito di offrire una standardizzazione in materia codicologica utile per comparare i dati su diverse tipologie di manoscritti<sup>127</sup>.

Secondo quanto proposto da Bozzolo e Ornato dividerò i manoscritti in questa maniera:

- piccoli, cioè quelli di taglia inferiore a 320 mm;
- medio-piccoli, quelli di taglia compresa tra 321 mm e 490 mm;
- medio-grandi, quelli di taglia compresa tra 491 mm e 670 mm;

<sup>126</sup> Rispettivamente Roma, Biblioteca nazionale centrale Vittorio Emanuele II, Varia, Varia 281 e Padova, Biblioteca Universitaria, 1692

<sup>127</sup> C. BOZZOLO, E. ORNATO, *Pour une histoire*, cit.; Questo concetto è stato ripreso anche da M. MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto*, cit.; Ead., *Costruzione e gestione della pagina nel manoscritto bizantino*, Cassino, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2002, in particolare pp. 72-73 per un breve quadro della questione metodologica. Si veda anche M. BOSCHI ROTIROTTI, *Codicologia trecentesca della Commendia. Entro e oltre l'antica vulgata*, Roma, Viella, 2004.

- grandi, quelli di taglia superiore a 670 mm.

Data la grande quantità di manoscritti di piccola taglia, tuttavia, introdurrò due ulteriori gruppi:

- Piccolissimi: quelli di taglia inferiori ai 200 mm;
- Molto piccoli: codici di taglia compresa tra 200 mm e 260 mm

I manoscritti piccoli conseguentemente saranno quelli di taglia compresa tra 260 e 320 mm.

Si possono contare 8 manoscritti di taglia piccolissima; 47 di taglia molto piccola; 19 di taglia piccola; 23 di taglia medio-piccola; 7 di taglia medio-grande; nessun manoscritto di taglia grande e 14 di cui le misure non sono state rilevate<sup>128</sup>.

Il seguente schema offre un prospetto chiaro:



Questi dati dicono di una tendenza precisa a produrre manoscritti di piccole dimensioni. Nel XV secolo per esempio solo tre manoscritti sono di taglia medio-grande e tredici di taglia medio-piccola. Ben cinquante codici sono di piccola, molto piccola o piccolissima taglia. Questo vuol dire senza ombra di dubbio che la tendenza era quella di produrre manoscritti portatili. Da quanto consta dall'analisi dei manoscritti visti personalmente, infatti, i manoscritti si attestano su una forma rettangolare che tende al quadrato: base e altezza sono prossimi alla stessa misura<sup>129</sup>. Ne risulta che un manoscritto di taglia piccola aveva in pratica la grandezza di una mano di un uomo e poteva stare tranquillamente nella bisaccia di un frate itinerante<sup>130</sup>. Se ci si concentra sul secolo XV è difficile non ipotizzare che l'esplosione di manoscritti sia legata alla più importante attività itinerante dei frati, ossia la predicazione, e dall'impulso che ad essa diedero gli Osservanti. Questo legame è supportato dalle seppur rare note di possesso: questi codici erano

<sup>128</sup> In molti cataloghi c'è la misura "libraria" in quarto, in ottavo che non è precisa e in molti casi varia da epoca ad epoca e da luogo a luogo.

<sup>129</sup> L'unica bella eccezione è il codice Assisi, *Biblioteca comunale*, 589 che misura 218 x 73 (!).

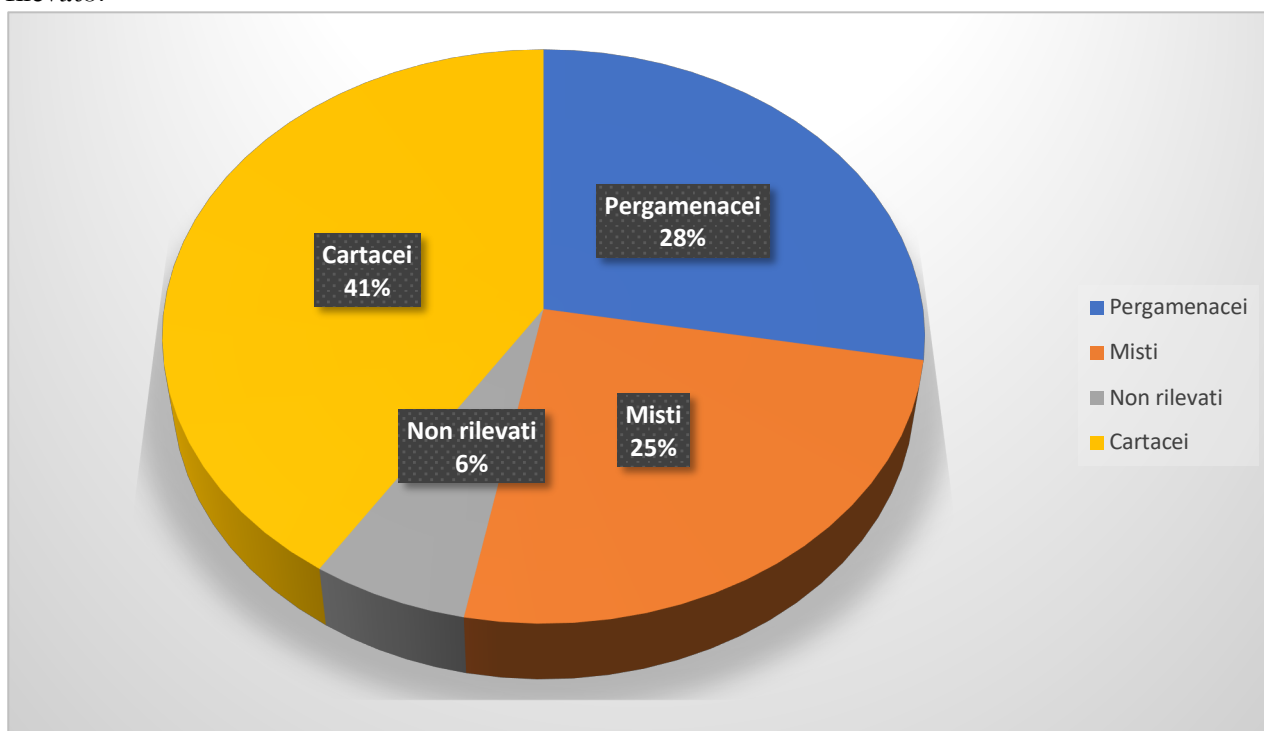
<sup>130</sup> Nell'uso del termine "bisaccia" il rimando è naturalmente a A. PETRUCCI, *Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano*, in *Italia medioevale e umanistica* 12 (1969), pp. 295-313 (poi in *Libri scrittura e pubblica nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di ID., Bari, Laterza, 1979, pp. 139-156).

spesso pensati per – o addirittura copiati da – frati predicatori che li portavano con sé nei loro spostamenti. I migliori esempi sono quelli di Giovanni da Capestrano e di Bernardino da Siena che – com'è noto – prima di entrare in una città si facevano precedere dai loro libri trasportati in carri o casse<sup>131</sup>. Questa attività di “copia itinerante” testimonia un reciproco scambio di opere tra i conventi. È il caso del manoscritto Brescia, *Biblioteca Queriniana*, H.VI.6 che fu copiato da diverse mani tra Treviso (di cui si riporta la data di gennaio 1481), Trento (22 dicembre 1483) e Cividale (26 agosto 1484)<sup>132</sup>. Ci si può immaginare che facilmente potesse capitare che il predicatore arrivasse con i suoi codici a cui aggiungeva – nel caso bresciano probabilmente faceva aggiungere – le opere più interessanti che poteva rinvenire nel convento di quella determinata città. In questo modo alcuni codici miscelanei o composti *ab antiquo* testimoniano una pratica di realizzazione di piccole biblioteche portatili personali, ricche di materiali di opere copiate nel corso dei viaggi. Non è escluso comunque che lo scambio non fosse unidirezionale ma reciproco tra manoscritti dei viaggiatori e codici dei conventi: alcune opere avrebbero potuto essere introdotte nei conventi proprio grazie ai codici dei frati itineranti.

### c) Fattura

Un altro aspetto che indagare è quello della fattura di questi manoscritti.

Possiamo annoverare 47 manoscritti cartacei, 32 membranacei, 29 misti e 7 di cui il materiale non è stato rilevato.



Per manoscritti misti si intendono due tipologie completamente diverse: da un lato i composti e dall'altro manoscritti che nascono con fascicoli per la maggior parte cartacei a cui vengono aggiunti bifoli in pergamena di rinforzo in apertura e/o in posizione centrale.

<sup>131</sup> I manoscritti di Bernardino, in particolare, sono preziosissimi in quanto danno la straordinaria opportunità di studiare il modo di costruire le prediche stesse del senese mentre i manoscritti di Giovanni da Capestrano rivelano il profilo di un vero e proprio collezionista di codici che, a volte, lui stesso incrementa con nuove opere ritrovate in diversi luoghi. Si veda in generale: LE. PELLEGRINI, *Cultura del libro e pratiche dei libri nell'Osservanza italiana (XV secolo)*, in *Entre stabilité et itinérance: Livres et culture des ordres mendiants*, sous la direction de N. Bériou, M. MORARD et D. NEBBIAI, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 189-201.

<sup>132</sup> *I manoscritti datati della Biblioteca Queriniana di Brescia*, a cura di N. GIOVÈ MARCHIOLI e M. PANTAROTTO, Firenze, Edizioni del Galluzzo, pp. 46-47.

Questi dati devono naturalmente essere compresi all'interno di una graduale sostituzione della pergamena con la carta che divenne sempre più consistente mano a mano che ci si avvicina alla fine del Medioevo. I due manoscritti del XIII secolo sono entrambi in pergamena; nel XIV secolo solo 2 manoscritti sono cartacei, 2 misti e 8 pergamenei al netto di 2 di cui non si è riusciti a rilevare la fattura materiale; nel XV secolo la situazione cambia e si conta una maggioranza di manoscritti cartacei, 31, rispetto a quelli pergamenei, 22, con altri 22 cartacei, la maggior parte con foliazione mista e 5 non rilevati. Nel XVI secolo la carta rimpiazza decisamente la pergamena. I manoscritti cartacei sono 14, i pergamenei solo 2 e i misti 5.

Naturalmente questa linea di tendenza non è solo giustificabile con un conformarsi di questa specifica tradizione manoscritta con i cambiamenti della produzione libraria attraverso i secoli. La grande quantità di manoscritti cartacei nel XV secolo potrebbe essere testimonianza, inoltre, anche di una scelta precisa da parte dei conventi che di fronte al bisogno di produrne in gran quantità si trovavano nella necessità di abbattere i costi di produzione. La produzione di manoscritti membranacei, come dimostrato dai dati, comunque rimaneva e la realizzazione di manoscritti dalla foliazione mista era dettata da una ragione pratica: irrobustire manoscritti, come si è visto per la maggior parte portatili, perché probabilmente destinati ad un uso intenso di cui, forse, le note a margine potranno dare qualche indicazione in più.

#### d) *Decorazione, mise en page e scritture*

Per quanto riguarda la decorazione dei manoscritti l'analisi può essere basata sulle categorie proposte da Marisa Boschi Rotiroti che, nel suo *Codicologia trecentesca della Commendia*, divide i manoscritti a seconda della decorazione che poteva essere:

- assente, cioè non prevista dal progetto originario;
- assente ma prevista dal progetto originario (il manoscritto, cioè, presenta in bianco tutte le parti che poi avrebbe dovuto essere decorate).

Distingue, inoltre, tre livelli di decorazione:

1. Elementare: caratterizzato dalla presenza di iniziali rubricate filigranate;
2. Medio: in cui si possono riscontrare iniziali maggiori miniate e iniziali minori foliate o filigranate;
3. Elevato: contraddistinto dalla presenza di iniziali maggiori e minori figurate, oppure di un ciclo narrativo illustrato<sup>133</sup>.

Dall'analisi dei codici delle *Expositiones* emerge la netta prevalenza di manoscritti con una decorazione spesso prevista ma di livello assolutamente elementare. Non ho mai rinvenuto – ma si tenga presente che nella quasi totalità dei casi le descrizioni di manoscritti non visti di persona non riporta questo dato – miniature. Uno dei manoscritti più riccamente decorati è un codice che trade l'*Expositio super Regulam* di Pietro di Giovanni Olivi – Pistoia, *Biblioteca Forteguerriana*, D. 299 (n.199) – che al foglio 1r presenta un'iniziale dorata racchiusa in un riquadro blu decorato con motivi floreali filigranati e motivi vegetali e floreali che si sviluppano lungo il margine sinistro del foglio. Presenta inoltre iniziali minori toccate in oro, rubriche in rosso e segni di parafrasi in blu<sup>134</sup>. All'estremo opposto alcuni manoscritti, soprattutto di fine Quattrocento – come i codici Paris, *Bibliothèque nationale*, latin 18327 e latin 18325 –, presentano una decorazione assolutamente minima nello stesso inchiostro nero del testo, con rari segni di parafrasi, iniziali principali di modulo maggiorae, talvolta minimamente decorate, rubriche in inchiostro nero sottolineate con lo stesso inchiostro e precedute da un segno di parafrasi. Tra questi due estremi si collocano tutti gli altri codici.

---

<sup>133</sup> M. Boschi Rotiroti, *Codicologia trecentesca della Commendia*, p. 24.

<sup>134</sup> L'immagine si può rinvenire nella pagina di *Manus* dedicata alla descrizione del manoscritto: [https://manus.iccu.sbn.it//opac\\_viewImmagineManoscritto.php?ID=189994](https://manus.iccu.sbn.it//opac_viewImmagineManoscritto.php?ID=189994). In modo simile è decorata l'iniziale dell'*Expositio Quatuor Magistrorum* nel codice New York, St. Bonaventure university, ms.20, f. 58r.

La decorazione corrisponde perfettamente, inoltre, alla *mise en page*. Nella maggior parte dei casi è presente una rigatura a matita che delimita lo specchio di scrittura, mentre in altri, come nei due manoscritti parigini summenzionati, è assente. Anche la scrittura in generale è poco curata, con tendenze corsive più o meno forti e con la conseguente presenza di molte abbreviature<sup>135</sup>. In generale, dunque, i manoscritti si presentano non certo come prodotti di alta fattura: l'attenzione è prestata ai contenuti piuttosto che all'aspetto esteriore.

#### e) *Le tipologie dei manoscritti*

Anche nel caso del *corpus* di codici delle *Expositiones* si può trovare la stessa complessità tipologica che potevano rivelare studi che si sono occupati dei manoscritti francescani in generale – come quelli di Giovè – e di quelli dei predicatori – nel caso dei sermonari di Letizia Pellegrini<sup>136</sup>.

Nel suo studio Pellegrini individuava varie tipologie di codici:

- Codici compositi; divisi a sua volta in due tipologie:
  - Tipo A: manoscritti la cui composizione non corrisponde ad un progetto editoriale
  - Tipo B: compositi *ab antiquo* in cui l'assemblaggio dei materiali risponde ad un progetto editoriale organico posteriore non attribuibile al momento in cui furono realizzate le singole unità codicologiche che lo compongono
- Codici omogenei; divisi in due tipologie:
  - Tipo A: manoscritti miscellanei, divisi a loro volta in due categorie
    - A<sub>1</sub>: miscellanei «che presentano unità diverse tra loro e contenutisticamente compiute» la cui omogeneità è rilevabile dalla continuità di mano o da interventi coevi di rubricatura o decorazioni delle iniziali
    - A<sub>2</sub>: miscellanei in cui i diversi materiali, seppur affini, sono trascritti in maniera «quasi occasionale» per cui «il codice, per quanto omogeneo, è un prodotto»<sup>137</sup>.
  - Tipo B: miscellanei con un preciso progetto editoriale dal «carattere fortemente “monografico” che nascono come intenzionalmente destinati ad accogliere e tramettere una o più opere dello stesso autore»<sup>138</sup>.

Questo tentativo di tipologizzazione dei manoscritti risponde in maniera efficace alla difficoltà di tenere insieme due livelli di identità dei codici: le caratteristiche estrinseche, mantenute a livello generale nella divisione tra manoscritti omogenei e compositi e quelle intrinseche, legate alla storia dei manoscritti e all'identificabilità o meno di un progetto editoriale alla base della loro realizzazione, che invece è il criterio delle sottopartizioni.

Il *corpus* di manoscritti delle *Expositiones* risponde quasi perfettamente alla varietà tipologica sopra descritta e anche nel caso qui analizzato molti codici dovrebbero essere posti a cavallo tra le diverse tipologie, come precisa subito la studiosa nel suo lavoro. La tipologia dei codici omogenei di tipo B è costituita nel *corpus* preso in esame esclusivamente da manoscritti omogenei unitari, cioè quelli che trasmettono soltanto una sola *Expositio Regulae*: il loro fine è esclusivamente quello di valorizzare quel solo Commento di quel determinato autore. Il numero di manoscritti di questa tipologia s'è piuttosto ridotto:

- Pistoia, *Biblioteca Forteguerriana*, D. 299 (n.199) [*Expositio Regulae* (E.R.) di Olivi];
- Napoli, *Biblioteca Nazionale* VII.G.41 [E.R. di Cristoforo da Varese];
- Oxford, *Bodleian Library*, Cod. Canonic. Italiano, 178 [IX frutto di Bartolomeo da Pisa in volgare];
- Firenze, *Museo Horne*, Manoscritti, N 5/29 [E.R. di Bart. da Pisa];

<sup>135</sup> L'analisi paleografica esula dal progetto di questa tesi. Naturalmente essendo manoscritti per la maggioranza del XV secolo spesso collocabili alla fine del secolo le scritture oscillano tra semigotiche e umanistiche.

<sup>136</sup> N. GIOVÈ MARCHIOLI, S. ZAMPONI, *Manoscritti in volgare nei conventi dei Frati Minori*, cit.; Le. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, cit.

<sup>137</sup> p. 234.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 237.

- Roma, *Biblioteca del Convento di S. Isidoro*, 1/92 [E.R. di Clarenno + *Tractatus de preceptis Regulae* di Gonsalvo di Balboa aggiunto nel XV secolo];
- Roma, *Biblioteca Vaticana*, cod. Vat. Ott. lat. 666 [E.R. di Clarenno + *Epistola toti ordini missa* di Francesco d'Assisi aggiunta];
- München, *Bayerische Staatsbibliothek*, 23648 [E.R. di Angelo Clarenno];
- Roma, *Biblioteca del Convento di S. Isidoro*, 1/65 [E.R. di Angelo Clarenno + *Pregliera davanti al Crocifisso* di Francesco d'Assisi aggiunta posteriormente].

I codici unitari, dunque, sono solo 8 su 117.

Di questi 8 manoscritti ben 4 tradono l'*Expositio Regulae* di Angelo Clarenno. La tradizione che tramanda il Commento completo è, quindi, solo unitaria, solo alcuni estratti sono traditi in raccolte di vari testi<sup>139</sup>.

Tutti gli altri 109 codici sono compositi o miscellanei. La catalogazione dei manoscritti delle *Expositiones* in base a queste categorie avrebbe richiesto uno studio attento di ogni singolo manoscritto, obiettivo che non poteva rientrare in questo lavoro. Si può dar conto, comunque, dei dati raccolti sui manoscritti consultati e su quelli descritti in maniera affidabile al fine di riflettere sulle questioni che qui interessano di più riguardanti la ricezione dei Commenti e dunque dell'autocomprensione che di questi testi ebbero i frati. L'analisi si baserà per la maggior parte sui manoscritti più eloquenti in proposito: gli omogenei miscellanei e i compositi *ab antiquo*. Verranno considerati, comunque, anche manoscritti compositi fattizi, spesso nati dall'assemblamento di unità codicologiche complesse. In molti casi tali unità, infatti, sono loro stesse delle miscellanee omogenee in cui i Commenti alla Regola sono spesso copiati insieme ad altre *Expositiones*. In questo caso l'unità codicologica di quel manoscritto è trattabile come un manoscritto omogeneo. Un esempio emblematico è il manoscritto Firenze, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Plut. XV. Dext. 12, appartenuto a Tedaldo della Casa che ne curò probabilmente anche l'assemblatura delle varie unità codicologiche. Si tratta di un composito *ab antiquo* in cui è difficile cogliere un progetto preciso. A tutti gli effetti, infatti, sembra un composito fattizio: il manoscritto si pone perfettamente a cavallo tra le due diverse categorie di composito. Tuttavia, la terza unità codicologica sembra avere un carattere d'omogeneità e deve essere dunque considerata a parte. Oltre un frammento di un'omelia posto all'inizio essa contiene, infatti, il *Canticum pauperis* di Giovanni Pecham, l'*Expositio Regulae* dello Pseudo-Pecham, l'*Expositio Quatuor Magistrorum* e le *Responsiones* di Pecham contro Kilwardby<sup>140</sup>.

## II. I CONTENUTI DEI MANOSCRITTI: L'AUTOCOMPRESIONE DELLO STRUMENTO DI *EXPOSITIO* DELLA REGOLA

Dopo questo tentativo di analisi tipologica dei manoscritti è tempo di dedicarsi all'analisi dei contenuti tramandati nei manoscritti per rispondere alle due seguenti domande: con quali altre opere venivano copiate le *Expositiones super Regulam*? L'analisi del contenuto dei codici può rivelare qualcosa sul modo in cui i frati concepivano questi testi?

In generale le *Expositiones super Regulam* affiancano nei manoscritti altre *Expositiones* della Regola. Sono pochi i Commenti che hanno una tradizione manoscritta completamente isolata dagli altri. Come si è già visto, anche all'interno della tradizione manoscritta del Commento alla Regola di Angelo Clarenno – che conserva l'opera completa solo in quattro manoscritti unitari – alcuni estratti sono contenuti in manoscritti che tramandano più opere. Il codice Roma, *Biblioteca Vaticana*, Ott. lat. 522 ai ff. 76r-87r, per esempio, ne contiene vari passi che sono seguiti da un altro *excerptum* tratto dall'*Expositio Regule* dello

<sup>139</sup> Si tratta degli estratti che possiamo leggere nei mss Roma, *Biblioteca Vaticana*, cod. Ott. lat. 522 e Oxford, *Bodleian Library*, lat. theol. d.23.

<sup>140</sup> La prima unità codicologica è una miscellanea di testi prevalentemente mariana; la seconda contiene la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, l'*Apologia pauperum* di Bonaventura da Bagnoregio, alcuni sermoni di Nicola di Clairveaux; la quarta dei sermoni di Leoni I.



Pseudo-Pecham<sup>141</sup>. Stesso discorso si può fare per l'*Expositio Regulae* di Davide di Augsburg che, almeno nel caso del manoscritto München, *Bayerische Staatsbibliothek*, 9068, è accompagnata da un'altra *Expositio*, sempre quella dello Pseudo-Pecham. Le uniche *Expositiones* che paiono avere una tradizione manoscritta completamente isolata dalle altre sono quella di Giovanni del Galles, conservata solo in due manoscritti, di Cristoforo da Varese e di Agostino di Alvelt che è conservata nel solo codice Wolfenbüttel, *Herzog-August Bibliothek*, Guelf. 1905 Helmst. Come si evince facilmente, insomma, questi casi sono l'eccezione che conferma la regola.

La maggior parte dei manoscritti trasmettono, infatti, più Commenti, spesso in una posizione vicina. Questo dato attesta che probabilmente i copisti avessero una certa consapevolezza dell'identità comune tra questi testi. Se si allarga il confronto alle altre opere presenti in queste miscellanee ci si può rendere conto che alcune sono più presenti di altre. Si tratta di testi come l'*Epistola de tribus questionibus* di Bonaventura da Bagnoregio o il *Canticum pauperis pro dilecto* di Giovanni Pecham. A partire dal XIII secolo parte della tradizione manoscritta di queste opere coincide con quella dei Commenti. La spiegazione potrebbe essere chiara: entrambe le opere discutono temi riguardanti la Regola, in particolare la povertà, e possono essere facilmente associate alle *Expositiones*. Il *Canticum* per esempio è tramandato dal manoscritto Roma, *Biblioteca Vaticana*, Ott. lat. 522 a completare il piccolo gruppo di testi sulla Regola composto di *excerpta* tratti dall'*Expositio Regulae* di Angelo Clareno e dello Pseudo-Pecham e almeno una sorta di sunto del cap. 10 della *Lectura super Mattheum* di Olivi che tratta argomenti della Regola e che viene intitolato *De paupertate adversus Thomam*.

Nel XIV secolo la realizzazione dei codici sembra connotarsi con fini particolari. Il primo manoscritto che si può porre in risalto è Assisi, *Biblioteca comunale*, 684 che è una miscellanea di testi incentrati sulla povertà da collocare nel periodo della disputa avignonese alla corte di Giovanni XXII. Il codice assisiense tramanda l'*Expositio Regulae* dei Quattro Maestri parigini, il *Canticum pauperis* di Pecham e l'*Epistola de tribus questionibus*, oltre alla *Quo elongati* di Gregorio IX, la *Determinatio paupertatis Christi et apostolorum* e il cosiddetto "Manifesto francescano di Perugia" del 1322. Sempre legato alla disputa avignonese è anche il manoscritto Firenze, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Plut XXXI, sin.3. Vengono copiate anche in questo codice il *Canticum pauperis* di Pecham, l'*Epistola ad magistrum innominatum*, l'*Expositio Regulae* di Olivi e le sue *Questiones de perfectiones evangelica*, il *Rotulus iste* di Ubertino, le lettere di Giovanni XXII riguardanti la disputa, il Manifesto francescano di Perugia e un testo di Ockam contro Giovanni XXII. I restanti manoscritti del XIV secolo sono legati alle vicende della tradizione manoscritta di singoli Commenti. L'*Expositio Regulae* di Olivi per esempio è al centro di tre interessanti manoscritti: il manoscritto Graz, *Universitätsbibliothek*, ms. 1226 in cui i testi del Provenzale sono traditi insieme a quelli di Arnaldo da Villanova; il manoscritto Pesaro, *Biblioteca Oliveriana*, 1444 che è stato definito da Sylvain Piron come la «bibliothèque portative» dei fraticelli<sup>142</sup> e il manoscritto Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148, che contiene *excerpta* del Commento alla Regola di Olivi, passi della *Compilatio Avenionensis*, della *Legenda maior* e altri testi agiografici che formano una specie di nuova e originale – nel suo carattere compilativo – *Expositio super Regulam*. Proprio nel XIV secolo ha grande sviluppo una miscellanea di manoscritti – a cui appartiene il codice austriaco di Sankt Florian – che trasmette i Commenti alla Regola con testi agiografici. Gli esempi più emblematici accanto a quello di Sankt Florian sono i codici Roma, *Biblioteca del Convento di S. Isidoro*, 1/73 e Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525. Il primo è un manoscritto che tramanda alcuni scritti di Francesco d'Assisi e varie raccolte di brani agiografici sanfrancescani tra cui la cosiddetta *Intentio Regulae*

---

<sup>141</sup> Corrisponde a Bonaventura da Bagnoregio, *Opera Omnia*, VIII, pp. 401 a- 402a. Tra i due *excerpta* di Angelo e dello Pseudo-Pecham si legge un passo tratto dalla *Lectura in Apocalypsim* di Gioacchino da Fiore sull'apertura del sesto sigillo che inizia con «Ioachim super apoc. Super apertione sexti siggiculi. Angelis habens signum Dei [...]». Parzialmente diverso riguardo al commento alla Regola di Clareno il caso del ms. Oxford, *Bodleian Library*, Lat. Th. D. 23 (Cod. Philipps-Little), databile all'inizio del XV secolo che trade sì un frammento dell'*Expositio* insieme ai commenti dei Quattro Maestri e di Olivi ma è in realtà un frammento agiografico copiato infatti tra tanti passi agiografici tratti dagli *Actus beati Francisci*.

<sup>142</sup> S. PIRON, *La bibliothèque portative des fraticelles*, cit. Un altro manoscritto importante che si contraddistingue più precisamente come una miscellanea oliviana è il ms. Capestrano, *Biblioteca del Convento di S. Giovanni*, XXVI che però è da datare al XV secolo.

*ipsius [della Regola] vera declaratio* attribuita a frate Leone<sup>143</sup>. Il secondo è il codice più antico che tramanda la *Brevis Expositio* ma è noto per essere uno dei manoscritti più importanti per l'edizione dello *Speculum perfectionis*<sup>144</sup>.

Le miscellanee e i compositi *ab antiquo* continuano ad essere maggioritarie sfiorando la quasi totalità dei casi anche nei manoscritti del XV secolo. Di molti di essi è molto difficile comprendere quale fu il progetto alla base della loro redazione ma è possibile individuare comunque alcune costanti presenti in alcuni codici. Si tratta degli stessi manoscritti che tramandano sia l'*Epistola ad magistrum innominatum* sia il *Canticum pauperis* di Pecham a cui si aggiungono, in ambito Osservante *more italico*, anche altre opere come i *Comandamenti sopra la Regola* e la *Declaratio super Regulam* di Niccolò da Osimo. A contraddistinguere questi codici rispetto agli altri è la presenza, in differenti combinazioni, degli altri testi giuridico-interpretativi sulla Regola come le Dichiarazioni papali, le *Constitutiones* dei Capitoli generali e i privilegi.

In alcuni manoscritti questo materiale viene organizzato esplicitamente intorno alla Regola che viene copiata spesso nella parte iniziale insieme, alcune volte, anche al *Testamentum* di Francesco o più raramente alla Regola non bollata. Esempi precoci di questa tipologia di manoscritti esplicitamente incentrati sulla Regola e spesso dotati di un più o meno forte accento giuridico sono due manoscritti di inizio XV secolo: il codice Oxford, *Bodleian Library*, lat. Th. D. 23 e il codice Marseille, *Bibliothèque Municipale*, 1200. Il codice proveniente da Marsiglia è un miscelaneo di provenienza provenzale che si apre con un *formularium* ad uso della *provincia Provinciae*, le *Constitutiones* di Cahors, quelle farineriane del 1354 e delle *Constitutiones* provinciali. Seguono la Regola, la sua interpretazione da parte dei papi (*Quo elongati* e *Exiit qui seminat*) e il Commento di Olivi, probabilmente scelto per l'appartenenza del frate a quella provincia. Sono aggiunte infine tre lettere di un ministro provinciale di nome Jean che sembra si possano datare al 1417. Le *Constitutiones* non compaiono, invece, nel manoscritto oxoniense che propone una vera e propria miscellanea di commento alla Regola in cui hanno spazio anche l'agiografia sanfrancescana e gli stessi scritti di Francesco. Il codice, conosciuto anche il nome di Codice Philipps-Little, fu fatto scrivere da Lorenzo da Rieti, ministro della provincia di Sant'Antonio<sup>145</sup>. Il manoscritto, di medio-grande formato, presenta una struttura indicativa del fine a cui volge la compilazione. Si apre infatti con la Regola non bollata e la Regola bollata. Segue l'interpretazione autentica della Regola con le lettere papali (*Exiit, Ordinem vestrum* – nella versione della conferma datagli da Alessandro IV –, la *Exivi de paradiso*, la *Quorundam Exigit*, l'*Ordinem vestrum* di Innocenzo IV); un *corpus* di trattati sulla Regola e Commenti (la parte del *Canticum pauperis pro dilecto* sulla Regola di Giovanni Pecham, l'*Epistola de tribus questionibus* di Bonaventura da Bagnoregio, le *Expositiones* sopra la Regola dei Quattro Maestri e di Olivi); una sezione agiografica con brani tratti dagli *Actus beati Francisci* e dallo *Speculum Perfectionis*; una sezione di scritti di Francesco inframmezzati da altri passi tratti sempre dagli *Actus*, dalla *Vita fratris Rogerii* e dai *Verba fratris Egidii* (*Regula pro eremitoris data; Laudes; Salutatio virtutum; salutatio b. Virginis; Laudes Dei; Oratio; Actus; Testamentum S. Francisci; epistola s. Francisci ad generalem ministrum*); e, infine, una sezione di vari trattati come l'*Expositio super Apocalipsim* di Pietro Aureolo e la *Passio* di papa Marcellino.

Come si nota mancano in questi esempi di inizio secolo i privilegi papali. Questi in effetti contraddistinguono soprattutto alcune miscellanee osservanti successive. Ne è un esempio il manoscritto miscelaneo Brugge, *Bischoffpelijke Bibliotheek*, D II 13 databile intorno alla metà del XV secolo che tramanda la Regola seguita dalle dichiarazioni papali (*Quo elongati, Exiit qui seminat, Exivi de paradiso*), da estratti di *Constitutiones* (della Porziuncola del 1447; di Martino V del 1430; le Farineriane del 1354; di Giovanni da Capestrano del 1443 e de L'Aquila del 1452); dalle *Expositiones* di Bartolomeo da Pisa e dello Pseudo-Pecham; dal *Tractatus minoricarum* di Bartolomeo da Sassoferato; dal *Testamentum* di Francesco e dalle *Questiones in Testamentum* di Giovanni da Capestrano; dalle *Constitutiones* di Tolosa del 1437; dalla *Declaratio* di Niccolò da Osimo sulle *Constitutiones* martiniane; da due lettere di Antonio Rusconi a

---

<sup>143</sup> Sui testi contenuti nel manoscritto isidoriano si veda E. PASZTOR, *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2000, pp. 207-242 (*Il manoscritto isidoriano 1/73 e gli scritti leonini su san Francesco*) e pp. 149-206 (*Frate Leone testimone di san Francesco*).

<sup>144</sup> ANONIMO DELLA PORZIUNCOLA, *Speculum perfectionis status fratris Minoris*, a cura di D. SOLVI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2006.

<sup>145</sup> Lo attestano le note apposte dal copista ai fogli 113v, 201v e 204r.

Giovanni da Capestrano e da un'altra indirizzata sempre al capestranese inviata da Angelo da Perugia; da una *Formula institutionis procuratoris*; dalla raccolta di privilegi dell'Ordine minoritico chiamata *Mare Magnum* emanata da Alessandro IV e confermata da Eugenio IV; da una *Confirmatio indulgentiarum* dell'Ordine minoritico data da papa Giovanni XXII; da un *Summarium privilegiorum ordinis*; dal Decreto del Concilio di Costanza per gli osservanti ultramontani e altri privilegi concessi agli Osservanti e all'Ordine minoritico in generale.

Ho riportato tutto il contenuto del manoscritto di Brugge perché esemplifica bene la complessità e l'ordine spesso confuso di queste miscellanee che contengono materiali molto vari, spesso legati anche alla sfera della "vita quotidiana" dell'Ordine – com'è il caso della *Formula* con cui si sarebbero dovuti istituire i procuratori dell'Ordine – e perché contiene tutti gli elementi che si possono trovare anche in molti altri manoscritti del XV secolo in cui le *Expositiones* sono accompagnate dagli altri testi che ruotando intorno la Regola la commentano o la "integrano" con nuova normativa.

Questa tipologia di miscellanee giuridico-interpretative sulla Regola sono di un numero considerevole. Se limitiamo l'analisi al XV secolo si possono elencare i seguenti manoscritti:

Manoscritto	Testi contenuti
Assisi, <i>Biblioteca del Sacro Convento</i> , 502	Regola + Privilegi + <i>Declaratio</i> di Niccolò da Osimo + <i>Epistola de tribus questionibus</i> + estratti dall' <i>Expositio super Regulam</i> dello Pseudo-Pecham, di Olivi + <i>Brevis Expositio</i>
Assisi, <i>Biblioteca Comunale</i> , 589	<i>Brevis Expositio</i> + <i>Expositio Quatuor Magistrorum</i> + Privilegi + trattati vari + <i>Serena conscientia</i> + <i>Expositio super Regulam</i> di Bartolomeo da Pisa
Brescia, <i>Biblioteca Queriniana</i> , ms.H.VI.6	Regola + <i>Testamentum</i> + <i>Serena conscientia</i> + precetti brevi Niccolò da Osimo + casi di Niccolò + nota riguardante il capitolo X della Regola attribuito ai Quattro Maestri + <i>Epistola ad Innominato magistro Innominato</i> e <i>Epistola ad omnes ministris provinciales et custodes</i> di Bonaventura + <i>Mare Magnum</i> Sisto IV
Capestrano, <i>Biblioteca del Convento di S. Giovanni</i> , cod. XX	Regola + <i>Constitutiones</i> + Dichiarazioni papali + <i>Expositiones super Regulam</i> dello Pseudo-Pecham e di Bartolomeo da Pisa
Firenze, <i>Biblioteca Nazionale</i> , Landau Finaly, 18	Dichiarazioni papali + <i>Constitutiones</i> + <i>Declaratio Regulae</i> di Niccolò da Osimo + <i>Expositio Regulae</i> di Bartolomeo da Pisa + Comandamenti di Nicolò da Osimo
Lyon, <i>Bibliothèque municipale</i> , 202	<i>Constitutiones</i> + Dichiarazioni papali + IX frutto del <i>De Conformite</i> + <i>casus</i> in cui un frate si può dire proprietario di Bernardino da Siena + Regola di Chiara + Regola del Terz'Ordine
München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 8090	Regola + Dichiarazioni papali + <i>Constitutiones</i> + <i>Expositio Regule Quatuor Magistrorum</i>
München, <i>Bayerische Staatsbibliothek</i> , 9068	Regola + <i>Testamentum</i> + Regola non bollata + Dichiarazioni papali + <i>Expositiones super Regulam</i> dello Pseudo-Pecham e di Davide d'Augusta + <i>Constitutiones</i>
München, <i>Staatsbibliothek</i> , 26497	<i>Constitutiones</i> + <i>Epistola de tribus questionibus</i> di Bonaventura + <i>Expositio</i> dei Quattro Maestri + estratto dall' <i>Expositio</i> di Bartolomeo da Pisa + prologo delle <i>Determinationes super Regulam</i> di Bonaventura da Bagnoregio

München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 145	<i>Expositiones</i> dei Quattro Maestri e dello Pseudo-Pecham + Dichiarazioni papali + <i>Constitutiones</i> + privilegi
München, <i>Universitätsbibliothek</i> , 146	Regola + <i>Testamentum</i> + <i>Tractatus de preceptis</i> di Consalvo di Balboa + <i>Constitutiones</i> + Dichiarazioni papali + privilegi + <i>Expositio Regule Quatuor Magistrorum</i>
Napoli, <i>Biblioteca Nazionale</i> , VII.G.61	Dichiarazioni papali + <i>Expositiones</i> di Bartolomeo da Pisa e Pseudo-Pecham + <i>Constitutiones</i> + Regola del Terz'Ordine + Privilegi del Terz'Ordine
Napoli, <i>Biblioteca nazionale</i> , cod. XII. G. 5	<i>Expositiones</i> di Capestrano, Bartolomeo da Pisa + <i>Brevis Expositio</i> + Dichiarazioni papali + privilegi + <i>Constitutiones</i> + <i>Testamentum</i> + Comandamenti di Niccolò da Osimo + <i>Casi per li quali posson li frati Minori recurrere allo ministro</i> + <i>Casi per li quali li frati Minori sonno dicti proprietari</i>
Trier, <i>Stadtbibliothek</i> , 579 (1268)	Regola + <i>Testamentum</i> + Dichiarazioni papali + <i>Expositiones super Regulam</i> di Pecham, Pseudo-Pecham, Quattro Maestri, Bartolomeo da Pisa + <i>Epistola de tribus questionibus</i> di Bonaventura da Bagnoregio + <i>Canticum pauperis</i> + <i>Disputa inter zelatorem paupertatis</i> + <i>Declaratio super Regulam</i> di Nicola da Osimo + <i>Constitutiones</i> + <i>Casi per li quali li frati Minori sonno dicti proprietari</i> + privilegi
Uppsala, <i>Biblioteca Universitaria</i> , C257g	<i>Serena conscientia</i> + Dichiarazioni papali + <i>Declaratio</i> di Nicolò da Osimo + <i>Expositio super Regulam</i> di Bartolomeo da Pisa + <i>Constitutiones</i>
Uppsala, <i>Universitätsbibliothek</i> , C.593	Regola + <i>Testamentum</i> + <i>Expositio Quatuor magistrorum</i> + altri trattati
Wien, <i>Österreichische Nationalbibliothek</i> , 4724	<i>Constitutiones</i> + <i>Expositio Quatuor magistrorum</i> + estratto dal IX frutto del <i>De conformitate</i> di Bartolomeo da Pisa + <i>Epistola de tribus questionibus</i> + Dichiarazioni papali + Regola + Regola non bollata
Wolfenbüttel, <i>Herzog August Bibliothek</i> , 680	<i>Expositiones</i> di Bartolomeo da Pisa e Davide d'Augusta + <i>Determinationes questionum super Regulam</i> di Bonaventura da Bagnoregio + <i>Constitutiones</i> + trattati teologici
New York, <i>St. Bonaventure university</i> , ms. 20	Regola + Dichiarazioni papali + <i>Constitutiones</i> + <i>Expositio Quatuor magistrorum</i>
Modena, <i>Biblioteca Estense</i> , Lat. 669 (αF.2.38)	<i>Constitutiones</i> + <i>Declaratio super Regulam</i> di Niccolò da Osimo + Privilegi + estratti dall' <i>Expositio</i> dello Pseudo-Pecham, di Ugo di Digne e di Olivi + Dichiarazioni papali + privilegi
Paris, <i>Bibliothèque Nationale</i> , ms.Lat. 18325	Regola + <i>Testamentum</i> + <i>Constitutiones</i> + <i>Tractatus de preceptis</i> di Gonsalvo di Balboa e di Bernardino da Siena + <i>Expositio Regulae</i> dello Pseudo-Boanventura
Roma, <i>Biblioteca del Convento di S. Isidoro</i> , 1/85	Regola + <i>Testamentum</i> + <i>Dechiaratione</i> di Giovanni da Capestrano + <i>Declaratio</i> e <i>Comandamenti</i> di Niccolò da Osimo + <i>Expositio Regulae</i> di Olivi + <i>Serena conscientia</i> + frammenti di <i>Constitutiones</i> + privilegi

Questa tipologia è attestata anche in un manoscritto unico nel suo genere, Perugia, *Biblioteca Comunale*, E.58. Si tratta di un codice appartenuto al cardinal Bessarione, protettore dell'Ordine alla metà del XV secolo e molto vicino all'Osservanza. Si tratta di una vera e propria miscellanea sulla Regola costituita da alcune *Constitutiones* dell'Ordine (di Benedetto XII, le capestranesi e quelle di Tolosa del 1437), i privilegi degli Osservanti, la *Brevis Expositio Regule*, le *Expositiones* di Bonaventura e dei Quattro Maestri, un trattato contro gli Osservanti e una *responsio* contro questo *tractatus*. In questo codice, probabilmente scritto affinché il cardinale sostenesse la causa osservante contro i conventuali si può notare una famiglia di frati che si presenta e dà un'immagine di sé ad un personaggio esterno, ma legato fortemente all'Ordine, attraverso una scelta di fonti precisa. La scelta di questi materiali giuridico-interpretativi sulla Regola rivela una mentalità osservante che avrebbe risolto i conflitti con il resto dell'Ordine attraverso una propria interpretazione dell'osservanza della Regola che era sì affidata a testi appartenenti specificamente alla famiglia osservante come *Constitutiones* o privilegi ma che si basava su testi che costituivano il patrimonio tradizionale di tutto quanto l'Ordine come le Dichiarazioni papali, le stesse *Constitutiones* del XIII e XIV secolo e, naturalmente, le *Expositiones* sulla Regola. Questi manoscritti potevano essere, dunque, la biblioteca ideale per formarsi sull'osservanza della Regola ed essere preparati a confrontarsi con altri frati, portatori, magari, di un'interpretazione diversa, e impostare grazie al bagaglio di testi giuridico-interpretativi contenuti in essi il proprio agire nella società. In questi codici i frati potevano trovare i riferimenti essenziali per sapere come comportarsi nelle varie situazioni che si sarebbero presentate nella loro vita quotidiana. È probabile, dunque, che questi codici avessero un'utilità pratica: li si può facilmente immaginare consultati quando vi fosse un dubbio di condotta, quando un maestro o un ministro doveva spiegare Regola o quando un predicatore avrebbe dovuto preparare un sermone. La presenza dei privilegi rivela, inoltre, che questi codici servivano anche una memoria dei diritti dell'Ordine e delle speciali concessioni papali emanate nei secoli. In questa maniera costituivano una sorta di salvacondotto per il loro agire sociale. Non è un caso che vengano copiati spesso i privilegi necessari per far valere i propri diritti in ambiti "critici" quali la *cura animarum*, la ricezione di lasciti e di denaro, la predicazione, le missioni presso gli infedeli.

Sul finire del XV secolo questi manoscritti sembrano standardizzarsi sempre di più e contenere tutti gli elementi che si sono ritrovati in queste particolari miscellanee giuridico-interpretative: la Regola, le *Expositiones*, le Dichiarazioni papali, le *Constitutiones* e i privilegi. Non è un caso che con l'avvento della stampa proprio all'inizio del XVI secolo si cominci a svolgere un'attività di raccolta del patrimonio di riflessioni sulla Regola dei secoli precedenti per organizzarle in libri che prendono il nome di *Monumenta Ordinis* o *Specula fratrum Minorum*. Si tratta di raccolte che hanno il compito di mettere insieme tutto il patrimonio giuridico-interpretativo dell'Ordine. La prima fu pubblicata a Brescia nel 1502 e assomiglia moltissimo ai manoscritti di cui si è parlato in questo paragrafo. È impostata, infatti, precisamente secondo quei modelli. All'inizio è posta la Regola a cui seguono, in ordine: il *Testamentum*, le Dichiarazioni pontificie, l'*Expositio Quatuor magistrorum*, l'*Expositio* dello Pseudo-Bonaventura, l'*Epistola de tribus questionibus* di Bonaventura, l'*Expositio super Regulam* di Bartolomeo da Pisa, la *Serena conscientia*, la *Declaratio super Regulam* di Niccolò da Osimo, le *Constitutiones*, i privilegi, il *Tractatus minoricarum* di Bartolo da Sassoferrato<sup>146</sup>. Nelle successive miscellanee giuridico-interpretative sulla Regola i privilegi acquisteranno una loro autonomia. A Salamanca nel 1506 vennero pubblicati i *Monumenta Ordinis* in cui i primi due libri sono esclusivamente dedicati ai privilegi dell'Ordine mentre nel terzo trova spazio una raccolta di testi sulla Regola, posta all'inizio insieme alla Regola non bollata e al *Testamentum*, in cui trovano spazio tutti i trattati presenti nell'opera bresciana<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> La cinquecentina è descritta in J.X. LALO, *Les recueils des sources juridiques franciscaines*, cit., pp. 268-271.

<sup>147</sup> *Ivi*, pp. 272-310.

I *Monumenta ordinis* potrebbero essere descritti, dunque, come l'esito librario di una tendenza a formalizzare il patrimonio giuridico-interpretativo dell'Ordine di cui si hanno le prime attestazioni in alcuni manoscritti dell'inizio del XV secolo.

Queste miscellanee permettono di fare, inoltre, alcune considerazioni riguardanti la trasformazione delle Dichiarazioni papali in un *corpus* dotato di autorità collettiva. Proprio i codici potrebbero riflettere questo passaggio di autorità dalla singola lettera papale all'intero *corpus*. In questi manoscritti, infatti le Dichiarazioni sono sempre trascritte l'una di seguito all'altra e tendono sempre più, mano a mano che si va verso le opere a stampa di inizio Cinquecento, a formare un insieme a parte rispetto al resto dei testi tramandati nello stesso manoscritto. Nei codici analizzati l'insieme delle lettere pare essere abbastanza fluido anche se sono sempre presenti la *Quo elongati* di Gregorio IX, la *Exiit qui seminat* di Niccolò III e la *Exiit de paradiso* di Clemente V a cui si aggiungono di frequente la *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV, spesso in doppia redazione – quella originale innocenziana e quella confermata confermata del successore Alessandro IV –, e alcune lettere di Giovanni XXII<sup>148</sup>.

Lo stesso discorso potrebbe essere imbastito per le *Constitutiones* e le *Expositiones*. Anche nel caso dei Commenti la struttura dei codici potrebbe far da *pendant* al loro tipico uso da parte degli autori Osservanti come Alessandro Ariosto o Bartolomeo da Brendola. L'autorità conferita a questi testi sembra assolutamente identica, a prescindere dall'autore, dalla finalità e dal contesto in cui fu scritto. Tutti i Commenti sono *auctoritates* di pari grado perché l'autorità passa dal singolo autore alla totalità delle *Expositiones* per il solo fatto di essere riconosciuti come appartenenti alla tradizione di commento sulla Regola.

Nel caso delle *Constitutiones* e delle Dichiarazioni papali questo meccanismo presuppone una delicata operazione da parte dei frati. Queste tipologie di testi, infatti, non si comportano fra loro come le *Expositiones*. Se queste ultime possono giustapporsi l'una all'altra si potrebbe pensare che ogni Dichiarazione papale e ogni *Constitutio* sostituisce quella precedente perché emanata dalla stessa autorità – rispettivamente il papa e il Capitolo generale – che riforma il suo stesso prodotto. Questi codici potrebbero testimoniare che i frati non sembrano contemplare l'esclusione dei testi precedenti che il meccanismo giuridico sopra descritto tenderebbe a occultare. La presenza di tutte le Dichiarazioni papali e di *Constitutiones* risalenti al XIII e XIV secolo potrebbe essere indicativo, allora, della libertà con cui i frati potevano usare liberamente i testi che la tradizione gli offriva e costringe, conseguentemente, a porsi anche una serie di quesiti riguardanti il vincolo giuridico che i frati sentivano di avere nei confronti di questi testi.

Dall'analisi contenutistica emerge anche un altro dato relativo alle *Expositiones super Regulam*. Non esistono manoscritti che trasmettono i Commenti insieme ad altre opere esegetiche solo per la comunanza di tipologia testuale. Ciò che è importante per i frati nell'effettiva ricezione di queste opere sembra essere esclusivamente il contenuto, non la struttura.

## LA CIRCOLAZIONE DEI MANOSCRITTI

### I. AMBIENTE E PROVENIENZA DEI MANOSCRITTI: UN FENOMENO SOLO INTERNO ALL'ORDINE DEI MINORI?

In questo paragrafo ci si chiede quale fu la provenienza dei manoscritti delle *Expositiones*. Innanzitutto, bisognerà individuare se i codici sono interni o esterni all'Ordine. Solo in un secondo momento si potrà specificare in quale ambiente interno sono prodotti – conventuale, osservante, riformato o cappuccino.

Per manoscritti esterni si intendono quelli il cui contesto di produzione non è un convento o uno *scriptorium* minoritico.

Solo quattro codici, al netto di quelli il cui ambiente non è deducibile con certezza, sono esterni all'Ordine. Questi manoscritti hanno, tuttavia, caratteristiche diverse. Il primo codice da considerare è

---

<sup>148</sup> Si tenga presente comunque che i manoscritti contenenti Dichiarazioni papali che sono stati oggetto della nostra analisi sono solo una parte dei manoscritti che tradono queste lettere: molti altri ne esistono ma non sono stati qui considerati perché non contenenti *Expositiones super Regulam*.

trecentesco: Roma, *Biblioteca del Convento di S. Isidoro*, 1/92<sup>149</sup>. Nella coperta posteriore si legge con mano del XVI secolo: «Ad usum Reverendi patris dominis Antonij de Stronconio». Si tratta verosimilmente di Antonio da Stronconio (1520-1611), ministro provinciale dell'Umbria tra il 1585-1588. Livarius Oliger, ipotizza che il codice provenga dal monastero benedettino di San Simeone abitato dai clareniani, che solo verso la fine del secolo XVI passò all'Osservanza. Il monastero sorgeva proprio accanto al convento di S. Francesco, osservante dal 1388, in cui abitava Antonio da Stronconio<sup>150</sup>. Dal momento che i clareniani a quel tempo erano a tutti gli effetti dei benedettini il manoscritto è istituzionalmente esterno all'Ordine minoritico sebbene i seguaci di Angelo Clareno osservassero la Regola minoritica. Il manoscritto è, dunque, esterno all'Ordine ma partecipa indubbiamente dell'ambiente minoritico.

I codici esterni a tutti gli effetti si riducono, dunque, a tre. Il codice miscelaneo Graz (Austria), *Universitätsbibliothek*, ms. 1226 fu copiato presso il Monastero del Coro di Seckau, in ambiente, dunque, agostiniano e tramanda l'*Expositio Regulae* di Olivi ed altri suoi scritti sulla povertà e alcune opere di Arnaldo de Villanova. Il codice testimonia, dunque, un non scontato interesse per la tematica della povertà declinata da Olivi in un ambiente esterno all'Ordine stesso. Lo stesso discorso può essere impostato a proposito del codice Trier, *Stadtbibliothek*, 146/1189, proveniente dal convento benedettino di san Mattia a Treviri che testimonia un interesse esterno all'Ordine per l'*Expositio Regulae* di Davide di Augsburg e per il suo *De interiore compositione hominis*. Se però il *De interiore compositione* è un trattato pedagogico rivolto ai novizi che poteva contenere insegnamenti validi per i religiosi di qualsiasi Ordine, più difficile è capire quale fu l'interesse per un'*Expositio* della Regola minoritica. A ben vedere, tuttavia, il codice non tramette tutta l'*Expositio* ma solo il trattato sulla povertà che viene inserito da Davide alla fine del commento al quarto capitolo. Come rilevato nella prima parte, sono pochissime le *auctoritates* citate: Davide sembra voler semplificare una materia ostica per i suoi novizi omettendo riferimenti giuridici e/o a trattati concernenti la disputa che infiammava l'università di Parigi alla fine nel terzo quarto del XIII secolo per concentrarsi sui comportamenti pratici che i frati avrebbero dovuto attuare di fronte alle questioni sulla povertà. Proprio questa caratteristica, forse, avrebbe potuto giocare a favore di un interesse anche esterno per il trattato.

L'ultimo manoscritto esterno all'Ordine è Durham, *Cathedral Library*, B. III. 8 che proviene dalla cattedrale di Durham. Si tratta di un *unicum* all'interno del *corpus* di codici analizzati. È, infatti, una collezione di Regole religiose spesso accompagnate dai loro Commenti. Il codice contiene alcuni trattati di Cassiano, la *Historia Lausiaca*, la cosiddetta Regola di Basilio, la Regola di Fruttuoso, quella di Isidoro di Siviglia, la Regola di Agostino, il suo Commento di Ugo di San Vittore, una *Vita beati Augustini* e due sermoni di Agostino, la Regola di Benedetto da Norcia e l'*Expositio* che ne fece Smaragdo, la Regola dei frati Minori, il *Testamentum* di Francesco e il capitolo X del *Tractatus pauperis* di Pecham. Ci si potrebbe chiedere perché fu scelto proprio il Commento di Pecham. Molto probabilmente la scelta fu dovuta al legame di Giovanni col contesto inglese come arcivescovo di Canterbury. Le ragioni per le quali fu composto questo straordinario manoscritto sono ancora da indagare<sup>151</sup>.

Come possiamo notare tutti i manoscritti esterni appartengono ad un ambiente religioso: non c'è alcuna testimonianza di una diffusione laica delle *Expositiones super Regulam*. La limitata – se non assolutamente eccezionale – circolazione esterna all'Ordine è il punto da cui partire per definire i manoscritti interni. Per interni intendo manoscritti che abbiano una delle seguenti caratteristiche: il contesto di produzione è un convento o un *scriptorium* oppure l'autore è un frate Minore. Tra i manoscritti interni possono avere uno speciale valore per il discorso qui impostato quelli commissionati da ministri dell'Ordine. Uno di questi è il codice Oxford, *Bodleian Library*, Lat. Th. D. 23 che fu commissionato, come già si è avuto modo di notare, da Lorenzo da Rieti. Altrettanto interessante, anche per l'importanza del

---

<sup>149</sup> Il manoscritto tramanda l'*Expositio Regulae* di Angelo Clareno a cui nel XV secolo venne aggiunto un fascicolo con il *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo di Balboa.

<sup>150</sup> L. OLIGER, *Expositio Regulae fratrum Minorum auctore Angelo Clareno*, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1912, p. XII. La conferma che in quel monastero vivevano i clareniani è dimostrata dal fatto che viene citato nel privilegio *Devet sanctam* del 1391 (A. Sancricca, *Dai poveri eremiti*, cit., p. 173).

<sup>151</sup> Si può ipotizzare, comunque, che la provenienza dalla cattedrale della città potrebbe essere legata o ad una commissione vescovile oppure ad un contesto scolastico.

committente, è anche il manoscritto Roma, *Biblioteca del Convento S. Isidoro*, 1/87 ordinato da Angelo da Chivasso<sup>152</sup>.

Questi manoscritti di cui è sopravvissuta fortunatamente una nota di possesso o qualsiasi altra indicazione che riveli esattamente l'ambiente di appartenenza non sono in numero ridotto anche se la maggioranza è assolutamente priva di qualsiasi tipo di indicazione di provenienza. Ci si potrebbe chiedere se l'ambiente non possa essere desunto dai testi tramandati dai manoscritti. Tuttavia, si rischia di entrare in un terreno molto scivoloso. Allo stato attuale della ricerca è possibile affermare che determinati contenuti siano più eloquenti riguardo all'ambiente rispetto ad altri. Penso ad esempio alle raccolte di materiali normativi – come le *Constitutiones* dei capitoli generali o provinciali – oppure ai privilegi conferiti all'Ordine o a singoli frati. La ragione della loro eloquenza è che si tratta di materiale prodotto per uso esclusivo di un determinato gruppo di frati: le *Constitutiones* dell'Osservanza o quelle di una determinata provincia – molto preziose perché forniscono una precisa indicazione geografica che può essere un indizio per risalire a quella dell'intero codice – non sembra che avrebbero potuto interessare persone esterne. I privilegi, inoltre, potrebbero fornire degli indizi ancora più precisi. Quel materiale, infatti, veniva copiato da documenti originali conservati negli archivi dei conventi: tanto più il codice ha una datazione vicina a quella in cui i privilegi sono concessi tanto più è probabile che la copia sia fatta su documentazione originale. È evidente che il copista, dunque, sia per interesse sia per vicinanza fisica con il luogo di conservazione del privilegio, non poteva che appartenere allo stesso ambiente a cui quello era destinato.

Certamente di fronte ad un manoscritto che tramanda opere scritte esclusivamente da frati Minori più di un dubbio sorge riguardo ad una sua eventuale realizzazione esterna. È noto che opere teologiche, morali, scritturistiche redatte da maestri appartenenti all'Ordine furono diffuse anche in ambiti esterni all'Ordine: nel caso in cui i Commenti alla Regola siano accompagnati esclusivamente da queste opere non possiamo essere totalmente sicuri che l'ambiente non possa essere esterno. Alle volte l'appartenenza del codice ad ambiente interno è più che ipotizzabile, anche se non si risulta nessuna prova definitiva. Un esempio di manoscritto di questo tipo è Assisi, *Biblioteca comunale*, 684. Si tratta di una miscellanea di testi scritti dai frati sulla povertà collocabili negli anni del dibattito sulla povertà di Cristo e degli Apostoli alla corte avignonese di Giovanni XXII. Il fatto che vi compaiano opere scritte da frati Minori, compreso il cosiddetto “Manifesto francescano di Perugia” del 1322, espressione del capitolo generale dei frati, la presenza, inoltre, del manoscritto nell'inventario del Sacro Convento realizzato da Iolo nel 1381 – quindi in un momento abbastanza vicino alla realizzazione del codice – fa ipotizzare con forza che sia stato scritto da qualche frate Minore. La stessa questione si pone nel caso siano tramandate nei codici le Dichiarazioni pontificie. Affermare che la loro presenza possa essere prova di un'ambientazione interna è da mettere in discussione. Se alcune lettere, come la *Quo elongati* o la *Ordinem vestrum*, furono diffuse, infatti, attraverso l'invio a singoli conventi – e potrebbero essere indizi per rispondere positivamente alla domanda che posta – non bisogna scordare che altre lettere come la *Exiit qui seminat* e la *Exivi de paradiso* entrarono nelle raccolte di decretali pontificie ed ebbero dunque una diffusione parallela a quella interna all'Ordine. In quest'ultimo caso la presenza di queste lettere non è, dunque, un sicuro indizio interno.

Accogliendo, con questi presupposti e cautele, questi criteri per definire l'ambiente di produzione di questi codici risulta che la stragrande maggioranza dei manoscritti furono prodotti in un contesto interno all'Ordine.

A questo punto sarebbe interessante capire in quale ambiente specifico i manoscritti furono prodotti. Incrociando i dati certi sulla provenienza dei codici e dei loro autori emerge con forza che la maggioranza dei codici sono da collocare in ambiente osservante. Spesso questo dato è rilevabile proprio dai testi tramandati. La presenza di *Constitutiones* in questo caso può essere un criterio non totalmente affidabile. In alcuni casi di manoscritti databili alla fine del XV secolo, per esempio, si può notare la compresenza di estratti di *Constitutiones* appartenenti alle due diverse famiglie di Osservanti cismontani e ultramontani. In mancanza di datazioni precise, inoltre, è impossibile affermare se alcuni codici omettono volontariamente di copiare delle *Constitutiones*. Penso per esempio a manoscritti datati genericamente al XV secolo

---

<sup>152</sup> «Essendo io fratre Angelo da Clavasio, vicario generale cismontano deli fratri minori chiamati dela Observantia et fratre Alberto mio compagno denante: al summo pontificio maximo lo papa Sixto IV in lanno del Signore 1482 nel mese de novembre allora de terza» (Roma, *Biblioteca del Convento S. Isidoro*, 1/87, f. 15r).



di area tedesca che contengono solo le *Constitutiones* martiniane del 1430. Si tratta di un rifiuto degli statuti Osservanti *sub vicariis* – da cui evincere che il codice apparterebbe all'ambiente conventuale o dei riformati *sub ministris* – o semplicemente si tratta di un manoscritto precedente alle *Constitutiones* degli Osservanti sotto i vicari? Per determinare in quale specifico ambiente interno furono prodotti i manoscritti la presenza dei privilegi offre, anche in questo caso, qualche dato più certo. La presenza di un elevato numero di privilegi rivolti agli Osservanti, per esempio, esclude che l'ambiente possa essere conventuale. Molto più difficile diventa specificare a quale Osservanza specifica il codice afferisce, a meno che non si abbia la fortuna di trovare *gratiae* concesse *ad personam*. È il caso del manoscritto Roma, *Biblioteca del Convento S. Isidoro*, 1/85 in cui si trovano privilegi concessi a Francesco Piazza, Angelo da Bolsena, Ludovico da Vicenza, Angelo da Clavasio e Ludovico della Torre, tutti rappresentanti di spicco dell'Osservanza cismontana: il codice non può che appartenere a quell'ambiente. Qualche indicazione potrebbe essere fornita, inoltre, dalla presenza di volgarizzamenti. Si può senz'altro affermare che la presenza in moltissimi manoscritti di testi in volgare sia indizio quasi certo dell'appartenenza del manoscritto all'ambiente geografico in cui il volgare venne parlato. Anche in questo caso, tuttavia, l'indizio non è totalmente sicuro e si deve considerare almeno la possibilità che il manoscritto tramandi l'opera in volgare solo perché considerata un'*authoritas* o che sia realizzato in un ambiente di missione. Potrebbe essere interessante, infine, valorizzare un elemento ricorrente in alcuni manoscritti che potrebbe essere indizio dell'appartenenza del codice ad un ambiente osservante. Si tratta della presenza del trigramma bernardiniano IHS/JHS/YHS che compare spesso in alto al centro del primo foglio di alcune opere scritte in inchiostro nero o rosso. Lo ritrovo nei seguenti manoscritti:

- Napoli, *Biblioteca nazionale*, VII. G. 52 proveniente dal convento di San Bernardino de L'Aquila, forse autografo di frate Bernardino da Fossa
- Napoli, *Biblioteca Nazionale*, VII.G.42 appartenente al convento di San Giuliano de l'Aquila
- Napoli, *Biblioteca Nazionale*, VII.G.61 proveniente dal convento di S. Nicolò di Sulmona contraddistinto dalle borchie della coperta con IHS dentro a un sole
- Padova, *Biblioteca universitaria*, 1793 proveniente dalla Biblioteca del convento di Santo Spirito in Feltre
- Philadelphia, *University of Pennsylvania Library*, Lat. 122 di provenienza italiana
- Roma, *Biblioteca del Convento S. Isidoro*, 1/154 appartenente probabilmente ad un ambiente osservante centro-italiano
- Roma, *Biblioteca del Convento S. Isidoro*, 1/68 di provenienza probabilmente centro-italiana
- Roma, *Biblioteca del Convento S. Isidoro*, 1/85 di provenienza probabilmente centro-italiana
- Roma, *Biblioteca Vaticana*, Capponiano Vaticano 207 con la variante presente anche nel manoscritto di Philadelphia «Yhs M[arie] F[ilius]».
- Washington DC, *Library Holy Name College*, 35 di provenienza italiana

Già Filippo Sedda ipotizzava che i codici Washington, *Library Holy Name College*, 35 e Roma, *Biblioteca del Convento di Sant'Isidoro*, 1/68 potessero provenire dallo stesso *scriptorium* nell'Italia centrale in quanto hanno in comune, oltre al trigramma inserito nella stessa posizione, anche la stessa *mise en page*, la stessa decorazione dei capilettera e una scrittura simile<sup>153</sup>. Questa intuizione, forse, può essere estesa anche agli altri manoscritti anche se la collocazione in Italia centrale è da una parte restringibile a conventi abruzzesi dall'altra non esclusiva in quanto il manoscritto Padova, *Biblioteca universitaria*, 1793 è di provenienza veneta. In ogni caso la provenienza di tutti questi manoscritti è sicuramente o molto probabilmente osservante. Il trigramma bernardiniano, dunque, potrebbe essere un segno che alcuni centri scrittori osservanti apposero per identificare i loro manoscritti.

I risultati che emergono da quest'analisi è che i manoscritti più numerosi appartengono di gran lunga alla famiglia osservante *more italico*. Risalta, inoltre, il fatto che a livello di testi trasmessi i manoscritti siano

---

<sup>153</sup> F. SEDDA, *Reflections on Two capistranian manuscripts*, cit., p. 204

di tipologia simile a prescindere dall'ambiente osservante (cismontano o ultramontano) o conventuale. La provenienza geografica conferma questa preponderanza di manoscritti di ambiente osservante cismontano. La maggioranza dei codici è di provenienza italiana mentre si può individuare chiaramente un secondo polo, anche se di entità minore, di area centro-europea corrispondente alla diffusione dell'Osservanza *more italico* dopo le missioni di Giovanni da Capestrano. Poli ancora più ristretti, infine, sono quello provenzale legato soprattutto alla diffusione delle opere di Olivi e alla tradizione manoscritta trecentesca, influenzata dallo spostamento della Curia papale ad Avignone, e quello inglese. Praticamente assente l'area iberica.

## II. I CODICI DELLE SINGOLE *EXPOSITIONES*: ALCUNE NOTE SU TRADIZIONI MANOSCRITTE PARTICOLARI

Considerare, come finora si è fatto, tutto l'insieme dei manoscritti dei Commenti fornisce sì utili dati d'insieme che aiutano a delineare l'autocomprensione dello strumento di *expositio Regulae* da parte dei frati, ma rischiano di mettere sullo stesso piano tradizioni manoscritte di entità differente. Le singole tradizioni, in effetti, sono contraddistinte da una grande varietà, prima di tutto numerica. Si passa dall'*Expositio Regulae* di Agostino di Alfeld conservata in un solo manoscritto a quella di Bartolomeo da Pisa che è conservata in ben 32 codici, contando solo quelli che tradono autonomamente il IX frutto dal I libro del *De conformitate*. Questa doppia tradizione del Commento di Bartolomeo, per giunta così consistente, è alquanto indicativa dell'estrema fortuna che raggiunse. Lo stesso discorso si può impostare anche sul Commento di Giovanni Pecham coincidente col capitolo X del *Tractatus pauperis*. Naturalmente il *Tractatus pechamiano* non può essere paragonato al *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa che può essere senza dubbio considerata l'opera più importante della fine del Trecento e dell'inizio del Quattrocento, specchio di un'identità minoritica consolidata e forte che può rivendicare la sua peculiarità tra gli altri Ordini insistendo sulla conformità del suo fondatore con quella di Cristo. Per questo motivo, sebbene anche il *Tractatus pauperis* godette di una diffusione considerevole, quella del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa fu a dir poco straordinaria. Nel caso del *Tractatus* il rapporto tra manoscritti che tradono tutto o gran parte dell'opera pechamiana e i testimoni del solo Commento alla Regola è di 5:1 nel caso di Bartolomeo da Pisa è quasi 1:1. Ciò vuol dire che in entrambi i casi l'*Expositio Regulae* fu estrapolata dalle opere principali e le venne conferita un'importanza autonoma che nel caso del Commento di Bartolomeo fu addirittura paragonabile a quella conferita all'intera opera.

Accanto a questo tipo di tradizioni manoscritte particolari, altre si caratterizzano per avere una diffusione geografica specifica. È il caso dell'*Expositio Regule* di Davide d'Augusta. Dei sei manoscritti che tramandano l'opera possono essere collocati geograficamente almeno cinque: tutti appartengono all'area tedesca (Monaco, Lucerna, Treviri, Brandenbourg) e più precisamente alle aree di competenza delle province minoritiche di Strasburgo, Colonia e Sassonia. Il Commento di Davide si rinviene in due tipologie differenti di manoscritti, una che corrisponde alle miscellanee giuridico-interpretative sulla Regola valorizzate precedentemente (per esempio il manoscritto Luzern, *Kantonallbibliothek*, 11) ma anche in miscellanee in cui l'*Expositio* non si accompagna ad altri scritti sulla Regola, come nel caso del manoscritto München, *Bayerische Staatsbibliothek*, 15312 che trade molte opere morali anche dello stesso Davide.

Molto incerta, invece, è la provenienza dei manoscritti dell'*Expositio super Regulam* di Angelo Clarenò che evidenzia una diffusione marginale del Commento corrispondente a quella che ebbero gli eredi dell'esperienza spirituale clareniana. Ne è indizio il fatto che l'*Expositio* sia tradita in manoscritti unitari che accrescono le difficoltà di ancorare il manoscritto ad un contesto preciso. L'unica provenienza certa è quella del codice Oxford, *Bodleian Library*, Lat. Theol. d.23, appartenente alla Provincia di Sant'Antonio, ossia quella padovana, che però trade solo un breve estratto, per di più relativo ad un episodio della vita di Francesco, di cui si potrebbe anche sospettare una tradizione a parte rispetto a quella dell'intera *Expositio*. Alcuni brani del Commento di Angelo, infatti, confluirono anche in alcune grandi compilazioni trecentesche come la *Compilatio avenionensis*<sup>154</sup>. Forse nuova luce sulla tradizione del Commento potrebbe

---

<sup>154</sup> MENESTÒ, *La «Compilatio Avenionensis»*, cit.

essere fatta grazie allo studio dei due manoscritti isidoriani in cui l'opera è trasmessa. Il manoscritto 1/65, in particolare, fu posseduto da frate *Lambertus de Trudone* ovvero di Sint-Truiden in Belgio che Wadding dice proveniente dalla provincia della *Germania inferior* ma che passò un periodo in Italia nei conventi della stretta osservanza della *Provincia Principatus*, coincidente pressappoco con la Lucania, dove è possibile che possa esser entrato in contatto con l'*Expositio* di Angelo<sup>155</sup>.

La tradizione manoscritta della *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto e della *Declaratione* di Giovanni da Capestrano è, invece solo italiana. D'altronde Capestrano scrisse in volgare e presumibilmente, dunque, le intenzioni non potevano essere quelle di raggiungere un pubblico differente. In mancanza di qualche dato interno all'opera i dati sulla tradizione manoscritta, soprattutto se vicina cronologicamente agli anni della redazione dell'opera, come in questi casi, può aiutare non solo a capire l'effettiva diffusione del testo ma anche, con le dovute cautele, anche l'entità del progetto di commento alla Regola di questi autori. È difficile che di fronte ad una tradizione manoscritta così ristretta all'Italia centro-settentrionale la *Serena conscientia* fosse stata, per esempio, concepita come un'opera che potesse andare al di là di quei confini.

Anche l'*Expositio Regulae et Constitutionum* di Cristoforo da Varese presenta le stesse caratteristiche dei due precedenti Commenti. Tuttavia, è pervenuto un altro codice Monaco, *Universitätsbibliothek*, 143, datato 1531, che testimonia l'approdo a Kelheim del Commento: un dato importante da contestualizzare all'interno della diffusione dell'Osservanza *more italico* anche al di fuori dal contesto italiano. Si può ipotizzare che l'opera di Cristoforo, concepita a Vienna, si diffuse in due direzioni: italiana e successivamente tedesca. È forse da escludere, quindi, una tradizione tedesca dipendente da quella italiana. Il codice di Monaco, infatti, fu scritto da John Findling, predicatore e lettore in vari conventi tedeschi il cui ambito d'azione fu, a quanto è dato sapere, esclusivamente tedesco: non risulta un viaggio in Italia in cui John avrebbe potuto copiare l'*Expositio* di Cristoforo.

Al netto del caso dell'*Expositio* del Varesino la tradizione di questi Commenti osservanti italiani evidenzia che queste opere non viaggiarono con i frati nel centro-Europa. Né Giovanni né Alessandro pensarono le loro opere per gli uomini di quelle regioni. Furono altre le opere importanti per la diffusione dell'Osservanza: fra le altre le *Declarationes super Regulam* di Niccolò da Osimo, favorite, forse, dall'ufficialità con cui vennero approvate dalla dirigenza osservante e dall'attribuzione a Bernardino da Siena.

Si potrebbe riflettere, infine, anche sul mancato approdo alle stampe del *Dialogo emendato* di Giovanni Pili da Fano. Ci si sarebbe potuti aspettare, infatti, che un'opera dal valore simbolicamente così elevato – essendo la riscrittura “cappuccina” di un'opera che esplicitamente si poneva contro la nuova compagine di riformatori – fosse subito considerata come un vessillo della vittoria dei perseguitati sul persecutore e, in fondo, la prova della verità della propria proposta del francescanesimo: stampare l'opera sarebbe stato un atto pubblicitario non indifferente e ne avrebbe favorito la diffusione. È possibile, tuttavia, che, dopo la *Religionis Zelus* del 1528 con cui Clemente VII concedeva ufficialmente alla famiglia cappuccina una propria autonomia sotto il maestro provinciale dei conventuali e la possibilità di portare un abito diverso rispetto agli altri frati, e dopo la redazione delle Costituzioni del 1536, forse non ci sarebbe stato più bisogno di un'opera che comunque conservava il carattere polemico con cui era pensato il primo Dialogo, anche se in direzione contraria. Si potrebbe dunque pensare che la mancata pubblicazione dell'opera del cappuccino Giovanni fosse dovuta ad una scelta politica.

Se queste opere ebbero per la maggior parte una tradizione manoscritta di provenienza italiana, altre ebbero un vero e proprio respiro internazionale. Ne è prova la diffusione che ebbe la *Brevis Expositio Regulae* di cui si conoscono manoscritti proveniente dall'Olanda (Trier, *Stadtbibliothek*, 579 (1268)), dalla Germania (Warszawa, *Biblioteka Uniwersytecka*, 17 e Berlin, *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*, Theol. lat QU 45), dall'Italia (Napoli, *Biblioteca nazionale*, XII.G.5; Roma, *Archivio dei francescani conventuali*, SS. *Apostoli*, Cl.I.18 (258); Assisi, *Biblioteca comunale*, 502) e perfino da Gerusalemme (Parigi, *Bibliothèque nationale*, 18327). Lo stesso vale per l'*Expositio super Regulam* di Olivi i cui testimoni manoscritti ebbero diffusione europea. Alcuni codici provengono dall'Europa centrale (Kórník, *Biblioteka Kórnika Polskiej Akademii Nauk*, 97, Graz, *Universitätsbibliothek*, 1226 e Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148), altri dalla Linguadoca, terra natale di Olivi (Marseille, *Bibliothèque Municipale*, 1200, Roma, *Biblioteca vaticana*, Urb. Lat. 480,

---

<sup>155</sup> L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma 1906, p. 234.

Pesaro, *Biblioteca Oliveriana*, cod. 1444), altri ancora, infine, dall'Italia (Siena, *Biblioteca Comunale*, U. V. 6; Pistoia, *Biblioteca Forteguerriana*, D. 299 (n.199); Roma, *Biblioteca vaticana*, Vat. Lat. 7694; Oxford, *Bodleian Library*, Lat. Th. D. 23; Bologna, *Biblioteca Universitaria*, 625 (1157); Roma, *Biblioteca Casanatense*, 5120). La particolarità della tradizione oliviana è legata alla condanna delle opere di Olivi. La tradizione del Commento rispecchia bene la tradizione manoscritta delle opere oliviane sopravvissute sia in ambienti marginali – di cui è testimone il manoscritto Pesaro, *Biblioteca Oliveriana*, cod. 1444 realizzato dai fraticelli – che “ufficiali” come testimonia il codice Oxford, *Bodleian Library*, Lat. Th. D. 23 ordinato da Lorenzo da Rieti, ministro della provincia di sant'Antonio. Il codice è databile, tuttavia, al XV secolo in cui la condanna oliviana divenne in generale più lassa e l'uso di Olivi, soprattutto da parte dell'Osservanza, non creava più scandalo. Nel caso dell'*Expositio super Regulam* tale uso viene testimoniato dai manoscritti Siena, *Biblioteca Comunale*, U. V. 6, copiato da Bernardino da Siena o del codice Capestrano, *Biblioteca del Convento di S. Giovanni*, XXVI che – se è corretta l'ipotesi di Oliger – sarebbe stato copiato in ambiente fraticellesco e poi confiscato e conservato da Giovanni da Capestrano fino a divenire parte della sua biblioteca<sup>156</sup>. La tradizione manoscritta più sorprendente è quella de Commento dei Quattro Maestri che corrisponde bene all'uso costante che i frati ne fecero dal XIII all'inizio XVI secolo. Sono sopravvissuti ventinove manoscritti provenienti da tutta Europa che contengono l'intera opera e sei che la trasmettono in maniera parziale. È indubbio, dunque, che quello che era nato come un semplice parere dei frati della provincia di Parigi destinato ad essere utilizzato dal Capitolo generale, cominciò ad essere trattato precocemente – come testimoniato dall'uso che ne fece Ugo di Digne nella sua *Elucidatio* – come uno scritto su cui basare la propria interpretazione della Regola divenendo la più importante *auctoritas* interna all'Ordine per commentare la Regola.

### III. I MARGINALIA DEI MANOSCRITTI: UN TENTATIVO DI STUDIARE LA RICEZIONE “CONCRETA” DELLE EXPOSITIONES

Si è avuto modo finora di riflettere sulla tipologia di manoscritti in cui le *Expositiones* furono copiate, in quali ambiente furono prodotte e si diffusero. È il caso di chiedersi ora chi e in che modo lesse le *Expositiones*. Si può rispondere a questo quesito studiando le note a margine dei manoscritti, ossia tutti i segni posti dai lettori nei margini che incorniano il testo<sup>157</sup>.

I manoscritti analizzati offrono un panorama povero di dati su cui riflettere. Il primo dato rilevabile è l'anonimato della totalità delle note riscontrate. In queste circostanze l'unica maniera per datare le mani è un'analisi paleografica. Si può affermare che la maggioranza si possa datare al XV e XVI secolo. Nel *corpus* qui analizzato non sono presenti manoscritti paragonabili a quelli bernardiniani, le cui note a margine sono utili per ricostruire il processo di formazione delle sue prediche. In generale, non ho mai trovato note che con evidenza indicano una lettura del testo finalizzata alla scrittura di un'altra opera. Le note che si possono riscontrare sono innanzitutto correzioni al testo. Il funzionamento è semplice: quando i frati trovano un errore di copiatura – un'omissione per esempio – la emendano mettendo un segno e completando il testo a margine. Questo procedimento rivela che i frati conferivano estrema importanza alla correttezza del testo e avevano a disposizione degli altri codici con cui impostare un confronto testuale.

Un altro tipo di *marginalia*, senz'altro il più numeroso è quello dei *notabilia*. Si tratta di elementi del testo che vengono posti in evidenza attraverso una sottolineatura laterale, disegni come manicole o graffe, una croce che segnala un passo, la parola “nota” scritta a margine e derivati come “nota bene”, rubriche, schemi e riassunti. Particolarmente presenti sono tutte le note attraverso cui il testo viene paragrafato attraverso una parola a margine che indichi immediatamente il contenuto o evidenzi un *notandum* o una *questio* del testo. Altri segni di paragrafo sono piccoli numeri che seguono il procedere per punti del testo

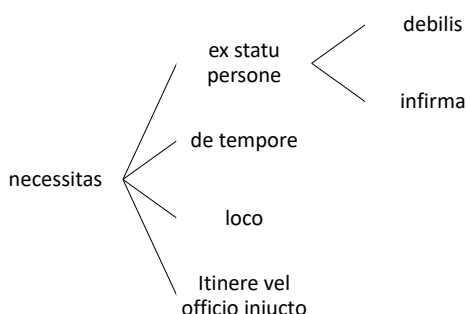
<sup>156</sup> OLIGER, *Descriptio Codicis Capistranensis*, cit., p. 620.

<sup>157</sup> Dario Internullo nella sua tesi di dottorato ha dovuto creare *ex novo* categorizzazioni di *marginalia* per procedere all'analisi dei manoscritti degli intellettuali romani del XIV secolo. Condivido appieno l'impostazione proposta da Internullo e userò anche io gli stessi concetti, adattandoli a volte alla situazione concreta del mio *corpus* di manoscritti. Di veda INTERNULLO, *Ai margini dei giganti*, cit., pp. 221-242.

o semplicemente indicano il numero dei capitoli della Regola. Queste note sono preziose nella loro semplicità perché testimonia una pratica di lettura attenta del testo che veniva compreso, schematizzato e poi, appunto, paragrafato, probabilmente per favorirne una lettura successiva. Quando lo stesso o un altro frate avrebbero riletto il testo si sarebbero giovati di un'organizzazione strutturale ulteriore a margine e della possibilità di reperire facilmente i contenuti più importanti. Un esempio tipico di questo tipo di note contenutistiche è spesso presente in corrispondenza della fine del secondo capitolo della Regola quando si parla delle vesti e delle calzature che devono indossare i frati. Si trovano spesso semplici note quali «De calceamentis» o «De vestibus» o segni che evidenziano una determinata virtù: «de castitate», «de obedientia», «de paupertate».

Contestualmente alla paragrafazione i frati più attenti potevano anche elaborare schemi riassuntivi del contenuto del testo. Questi schemi avevano presumibilmente anche il fine di permettere di ritrovare immediatamente il contenuto di un discorso, magari lungo, in poche righe: anche in questo caso un'operazione pensata anche per una rilettura futura. Un esempio tipico sono gli schemi sulla *necessitas* di cui in molti Commenti si elencano le occasioni in cui essa può derogare alla norma. Riporto quello presente nel manoscritto Darmstadt, *Universitäts und Landesbibliothek*, 2456 al f. 46 v in cui nel margine inferiore sinistro si trova il seguente schema, in perfetta corrispondenza con il passo del secondo capitolo dell'*Expositio Quatuor Magistrorum* che recita:

«Necessitas vero non determinatur uno modo, sed multis. Aliquando enim determinatur secundum statum personae, ut quia debilis est, vel infirma; aliquando secundum tempus, ut quia vehemens frigus; aliquando secundum locum, quia nudis pedibus non potest sine detrimento transiri; aliquando secundum iter vel officium iniunctum, quod non potest sine detrimento personae vel causae, propter quam iniunctum est, perfici»<sup>158</sup>:



Sempre appartenenti alla categoria dei *notabilia* si possono annoverare anche un altro tipo di glosse che riportano a margine i nomi delle *auctoritates* presenti nel testo che possono testimoniare una pratica di lettura colta del testo. In generale comunque le glosse marginali più numerose sono i semplici «nota» e «nota bene» e le *manicule*.

Sono abbastanza rare, invece, le note in cui i frati inseriscono l'esempio di un altro testo collegato con il contenuto del precedente. Questo tipo di note prendono il nome di concordanze e sono una delle caratteristiche glosse ai testi biblici e giuridici. Un esempio all'interno del *corpus* analizzato è quello del codice Assisi, *Biblioteca comunale*, 502 che al f. 32r, in corrispondenza del secondo capitolo dello Pseudo-Pecham in cui si discute del fatto che i novizi non possono avere mogli, un lettore di tardo XV secolo scrive: «Ieronimus epistola de morte Paule prope finem...» riferendosi all'*Epistola* che contiene l'epitaffio scritto da Girolamo dall'amica Paola. In altri casi vengono sottolineate le concordanze con altri testi riguardanti l'interpretazione della Regola, in particolare con le dichiarazioni papali di cui alcune volte si riporta il passo alla lettera, in altre il sunto fornito dal glossatore. Il lettore dell'*Expositio Quatuor magistrorum* del manoscritto Darmstadt, *Universitäts und Landesbibliothek*, 2456, per esempio, al f. 47v in corrispondenza

<sup>158</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, p. 135.

del IV capitolo, riassume un intero paragrafo della *Exiit qui seminat* di Niccolò III sull'uso delle cose: «Nota in paragrafo “Porro” III Nicolao de usu rerum aliarum absque dominio...».

Questa nota si pone al confine anche con un'altra tipologia di *notabilia*, ossia quelle che colgono il significato più profondo del testo<sup>159</sup>. Molto spesso sono note in cui il lettore annota l'insegnamento che coglie dalla lettura del testo. Sono molto varie ma in assoluto la più comune è una nota sulla povertà in corrispondenza generalmente del IV capitolo che può andare da un semplice «Quod fratres non possunt recipere pecunia» presente nel manoscritto Assisi, *Biblioteca comunale*, 502, f. 21v in corrispondenza del IV capitolo della *Brevis Expositio* al più complesso «La receptione de denari et de pecunia se prohibisce al tactu quantum che all'usu et quanto alla proprietà et per se et per interposita persona» del manoscritto Napoli, *Biblioteca nazionale*, VII. G. 52, f. 55r apposta al capitolo IV dell'*Expositio Regule* in volgare di Bartolomeo da Pisa.

Quest'ultima tipologia di note ci aiuta a proporre una pista di ricerca che a partire dai *marginalia* possa studiare, manoscritto per manoscritto, quali furono gli argomenti più glossati. Un'analisi approfondita permetterebbe di capire per esempio quali erano gli argomenti che nella lettura di un'*Expositio* interessavano di più e permetterebbe di aprire una straordinaria finestra sugli interessi effettivi dei frati. Da un'analisi ancora sommaria si può comunque provare ad estrarre qualche risultato tenendo presente, tuttavia, che molti codici sono assolutamente scevri di glosse. Bisogna tener presente, inoltre, che gli stessi Commenti danno spazio diverso ai singoli argomenti e che le glosse dell'autore hanno una parte di soggettività che non può essere trascurata: gli argomenti sottolineati potevano dipendere dalle singole vicende della vita del frate dipendente, per esempio, dal ruolo che svolgeva dentro o fuori al convento<sup>160</sup>. Un elemento da cui potrebbe partire un'analisi specifica sugli argomenti oggetto di glosse è l'impressione che gli argomenti più notati siano quelli da cui si può trarre un insegnamento pratico da utilizzare in ambiti della vita quotidiana del frate che ponevano dei dubbi di comportamento. Si trovano, dunque, numerose glosse sul vestiario e le calzature, sull'andare al coro per recitare la messa, sulla proibizione di predicare nell'episcopato di un vescovo, sull'obbedienza da prestare ai ministri, sulla possibilità di uscire dall'Ordine mentre il capitolo XII riguardante le missioni *inter saracenos et alios infideles* viene spesso lasciato privi di note<sup>161</sup>.

Da questa analisi sembra di poter rilevare che i lettori delle *Expositiones* furono altri frati Minori che avevano un interesse concreto nei confronti delle tematiche della Regola: la loro lettura testimonia spesso il bisogno di comprendere quei passi più utili per la loro vita quotidiana. Il dato che emerge con forza è che i codici delle *Expositiones* furono glossati pochissimo. Sono assenti, in particolare, tutti gli interventi sul testo che potessero discuterne i contenuti, ossia tutte quelle glosse che potessero rilevare il pensiero del lettore in rapporto a quello dell'autore. La spiegazione potrebbe risiedere nella particolare concezione delle *auctoritates* che ebbero i frati del XV e XVI secolo. Non erano secoli in cui i frati sentivano l'esigenza di discutere quanto detto dai testi della tradizione: la tradizione non era più oggetto di dibattito ma godeva di una sorta di intangibilità. Le note a margine potrebbero testimoniare questo rapporto con i testi del passato: si trattava di annotare quali erano i passi più importanti – magari schematizzandoli e rimandando a qualche altro testo – al fine di poterli utilizzare da una parte per risolvere questioni pratiche di vita quotidiana e dall'altra per impostare la propria interpretazione dell'identità minoritica.

---

<sup>159</sup> INTERNULLO, *Ai margini dei giganti*, cit., p. 260 le definisce come note che definiscono la *sententia* del passo. Qui evito di usare questa categorizzazione perché temo crei confusione con il significato che abbiamo dato alla parola *sententia* nella parte dell'analisi strutturale delle *Expositiones*.

<sup>160</sup> Un predicatore, infatti, poteva essere più interessato al IX capitolo della Regola sulla pratica della predicazione rispetto ad un suo confratello che svolgeva un ruolo di bibliotecario in un convento che, magari, sarebbe stato interessato ad annotare le parti in cui si affrontavano le tematiche sul possesso dei libri.

<sup>161</sup> Il grande numero di glosse sulla povertà, per esempio, era sì dovuto ad una indubbia importanza di questo argomento per l'Ordine ma poteva essere dovuta probabilmente anche alle difficoltà che i frati potevano riscontrare nel coniugare l'agire pratico e il pensiero teorico su questo tema.

## LA TRADIZIONE DIRETTA IN RAPPORTO A QUELLA INDIRETTA: ALCUNE CONSIDERAZIONI

Trattare della tradizione indiretta delle *Expositiones* implica riconoscere in quali opere esse vengono citate. Gli unici Commenti che sono stati studiati da questo punto di vista sono l'*Expositio Quatuor magistrorum* e l'*Elucidatio* di Ugo di Digne<sup>162</sup>. Non è stato possibile qui impostare la stessa operazione per tutte le altre *Expositiones*, ma da un'analisi preliminare emerge che, in accordo con le analisi di quei due Commenti, la tradizione indiretta delle altre *Expositiones* si riduce a scritti assolutamente interni all'Ordine e che hanno a che fare con la Regola. Il dato non è così scontato. Nel caso dei Commenti collocabili all'interno di una disputa universitaria, per esempio, come quello dello Pseudo-Pecham e quello contenuto nel *Tractatus pauperis* di Giovanni Pecham, questa constatazione potrebbe significare che la circolazione di queste opere fu interna all'Ordine, nonostante un indirizzo di entrambi i testi evidentemente proiettato verso l'esterno. Neanche nelle Dichiarazioni papali sulla Regola troviamo delle citazioni di Commenti: mai i pontefici li usano come *auctoritates* per fondare la loro interpretazione. È noto, tuttavia, che alcune delle teorizzazioni più importanti nella storia della riflessione sulla Regola sono state solo "ufficializzate" dai papi nelle Dichiarazioni e già si trovavano in *Expositiones* precedenti. Un esempio di questa dinamica è quella che intercorse tra l'*Expositio Quatuor Magistrorum* e la *Ordinem Vestrum* di Innocenzo IV. Di fatto, però, non sappiamo se Innocenzo IV, accettando alcune soluzioni avanzate dai Quattro Maestri, fosse effettivamente a conoscenza dell'*Expositio*. Non citandola direttamente è anche possibile che alcuni personaggi in Curia abbiano proposto le soluzioni dei Quattro Maestri senza che il loro scritto circolasse. Il fatto che i papi non citino i Commenti potrebbe dipendere da una questione di *auctoritas* che implica una chiara consapevolezza, da parte probabilmente di entrambe le parti, della grande differenza che intercorreva tra una proposta di commento realizzata dai frati e l'*interpretatio* ufficiale del pontefice. Anche in queste dinamiche si colgono, insomma, i differenti livelli di riflessione sulla Regola.

Lo stesso discorso può essere impostato per analizzare il rapporto tra Commenti e *Constitutiones*. Nelle *Constitutiones* di Assisi del 1430 vengono citati i Quattro Maestri<sup>163</sup>. Si tratta dell'unica citazione che ho riscontrato. Per spiegare il fatto che in generale non si trovano i Commenti citati nelle *Constitutiones* bisogna considerare che le assisane avevano una forma particolare, organizzate secondo i capitoli della Regola come un'*Expositio*: la forma in questo caso aiutava a rivolgersi proprio ai Commenti.

È possibile, dunque, che la tradizione indiretta delle *Expositiones* testimoni dinamiche rigide di rapporto tra i differenti testi che hanno al centro la Regola. I Commenti citano come *auctoritates* le *Constitutiones* e le Dichiarazioni papali mentre mai accade il contrario. Questa situazione può essere lo specchio del fatto che si avesse la consapevolezza di una netta differenza tra i diversi livelli di interpretazione della Regola. Le *Expositiones* hanno un'*auctoritas* inferiore a quella degli altri testi che sembra possa essere colta esclusivamente in opere della stessa tipologia.

Da tutta l'analisi emerge, dunque, che i Commenti alla Regola sono citati in altri Commenti alla Regola. In questa tradizione tutta interna ai Commenti il XV secolo pone dei quesiti importanti legati allo speciale rapporto, notato a più riprese nei testi e nei manoscritti degli osservanti, nei confronti della tradizione di commento alla Regola. Davanti ad una continua ripresa di testi precedenti diventa difficile esser sicuri se un autore conosceva direttamente un'*auctoritas* che cita o si limitava a riportarne la citazione da un altro testo. Nel caso delle citazioni dell'*Elucidatio* di Ugo di Digne in Commenti del XV secolo, per esempio, rimane il dubbio che i passi del Commento di Ugo siano prese dal *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa che, come ipotizzato da Ruiz, probabilmente lo conobbe attraverso un esemplare completo. Il *De conformitate* in effetti è da questo punto di vista un elemento che complica notevolmente lo studio della

---

<sup>162</sup> OLIGER, *Descriptio codicum quatuor magistrorum*, cit.; RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit.

<sup>163</sup> *Constitutiones Assisienses (1430)*, p. 91b.

tradizione indiretta dei Commenti che lui stesso cita perché divenne un'*auctoritas* importante per i commentatori successivi<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> La stessa riflessione può essere posta nel caso della *Declaratione sulla Regula* di Giovanni da Capestrano in rapporto alla *Brevis Expositio*, del *Dialogo* di Giovanni Pili da Fano o della *Lucerna fratrum Minorum* in rapporto alla *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto.





## CAPITOLO TERZO

I CONTENUTI: TRE METODOLOGIE D'ANALISI

## PREMESSA

Con tutte le informazioni ormai acquisite riguardanti gli autori, il pubblico e le finalità con cui furono prodotte le *Expositiones super Regulam* e gli elementi risultanti dall'analisi della tradizione manoscritta non resta che impostare l'analisi dei contenuti sviluppati in questi testi. L'idea iniziale era quella di sviscerare il più possibile alcuni temi su cui si è particolarmente soffermata l'attenzione degli autori: la perfezione evangelica, il lavoro manuale, la predicazione *ad fideles*, il governo dell'Ordine, la liturgia, il rapporto con le monache ecc. Alla fine, è sembrato più efficace presentare l'analisi di tre temi diversi, compiuta attraverso metodologie differenti.

Nel primo capitolo si tratterà la tematica delle missioni tra i saraceni e gli altri infedeli utilizzando l'approccio che tradizionalmente la storiografia ha adottato studiando le *Expositiones*. Alcuni studi di cui abbiamo parlato nell'introduzione - come quello di Maranesi sulla proibizione degli studi, quello di Maria Teresa Dolso sulla ricezione dei frati nell'Ordine, o quello di Parisoli sulla disciplina alimentare e l'«altissima paupertas» - si sono concentrati, infatti, su singole tematiche trattate dai frati nei Commenti alla Regola. La tematica delle "missioni" sarà, dunque, analizzata *Expositio* per *Expositio* in ordine cronologico.

Nel secondo capitolo si seguirà un argomento trasversale a tutti i capitoli della Regola: i precetti e i consigli della Regola. Questa tematica non coincide con nessun argomento specifico della Regola - che siano le missioni, la povertà, il governo dell'Ordine, i rapporti con le donne - ma li riguarda in un certo senso tutti. In effetti si tratta di studiare una precisa operazione che i frati compiono nel momento stesso in cui commentano la Regola: attribuire alle diverse indicazioni date nel testo normativo un carattere più o meno obbligante la cui inosservanza avrebbe implicato una diversa tipologia di peccato.

La terza analisi riguarda la povertà. Si cercherà di indagare quale fu l'importanza attribuita a questo tema nei Commenti in rapporto ad altri argomenti. Per condurre questo tipo di indagine si ricorrerà a due metodologie. La prima richiama quella "tradizionale" sopradescritta e cerca di individuare frasi esplicite degli autori che si pronunciano in merito a questo tema; la seconda tenta di indagare lo "spazio" che quantitativamente occupa la povertà all'interno dei Commenti. Il tentativo è quello di affiancare all'analisi storiografica che si è concentrata nel delineare le teorie riguardanti i molteplici aspetti della povertà minoritica - dall'uso delle cose, al rapporto col denaro, all'elaborazione di un linguaggio economico ecc. - uno studio che provi a rispondere ad una domanda di fondo: quanto conta veramente la povertà per i frati Minori in rapporto agli altri temi della Regola? La lunga diacronia con cui abbiamo scelto di avviare l'analisi delle *Expositiones* permetterà inoltre di studiare se vi furono cambiamenti - e nel caso di che tipo - riguardanti l'importanza conferita alla povertà nei diversi secoli trattati dalla nostra analisi.

# LE MISSIONI *INTER SARACENOS ET ALIOS INFIDELES*

## I. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

### a) *La storiografia sul tema*

Le missioni *inter saracenos et alios infideles* tra XIII e XIV secolo sono state a lungo oggetto di attenzione storiografica. In generale è stata evidenziata la svolta che la nascita degli ordini mendicanti ha apportato nella politica papale in relazione ai popoli non cristiani, alle Chiese non cattoliche e all'eresia<sup>165</sup>. Questa consapevolezza è stata declinata in due tipi di studi, spesso complementari. Il primo ha approfondito l'influenza che i mendicanti hanno esercitato sulla visione stessa delle missioni evidenziando come vi sia stato un contributo soprattutto di Minori e Predicatori nel ripensamento del rapporto tra crociata e missione<sup>166</sup>. Il secondo si è concentrato sulla pratica missionaria, nell'analisi, cioè, dei compiti per cui "i nuovi frati" furono impiegati dai papi: la predicazione della crociata, le missioni di ambasceria verso i tartari e i musulmani, le spedizioni in oriente e nei territori europei, l'Inquisizione e il combattimento dell'eresia<sup>167</sup>.

Il primo approccio, nel suo indagare l'ideologia missionaria mendicante, ha dato il là ad una vera e propria mole di studi che si sono concentrati sul rapporto tra i frati Minori e le crociate. In generale tutte queste analisi sono partite da una lettura del viaggio di Francesco in Egitto dal sultano Malik al Kamil sentito dagli studiosi come archetipo di questo rapporto<sup>168</sup>. Riprendendo un'analisi di Raimondo Michetti la storiografia su quest'argomento si può dividere in tre filoni<sup>169</sup>. Gli studiosi del primo filone propendono per «un'interpretazione missionaria e profetica» del viaggio di Francesco letto come una

---

<sup>165</sup> Il testo di riferimento è sicuramente J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècle)*, Roma, 1998.

<sup>166</sup> Ancora fondamentale rimane senza alcun dubbio B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1984. Per un inquadramento storico e una condivisibile analisi della storiografia precedente ormai imprescindibile è T. TANASE, «*Jusqu'aux limites du monde*». *La papauté et la mission Franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma, École française de Rome, 2013, che, ponendosi sulla scia interpretativa di Kedar, critica l'esistenza di un "concetto francescano di missione" (pp. 570-591). Si veda anche E.R. DANIEL, *The Franciscan concept of mission in the High Middle Ages*, Lexington, 1975, da leggere con le osservazioni di TANASE, «*Jusqu'aux limites du monde*», cit., pp. 570-591.

<sup>167</sup> Per uno sguardo che si concentra su saraceni e tartari si veda E. ANDRICCIOLA, *Milites Christi e Fideles Crucis. I Francescani nel confronto con Saraceni e Tartari (1245-1310)*, Soveria Mannelli, 2010.

Sulla predicazione della crociata da parte dei Mendicanti: C.T. MAYER, *Preaching the Crusades. Mendicant friars and the cross in the thirteenth century*, Cambridge, 1994 e J. FLORI, *Prêcher la croisade (XI-XIII siècle). Communication et propagande*, Paris, 2012.

Sull'eresia e sull'Inquisizione si possono consultare M. D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, Roma, 1986-1987; G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, Bologna, 1996 e ID., *Frati Minori e inquisizione*, in *Frati Minori e Inquisizione*, Atti del XXXIII Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2005), Spoleto, 2006, pp. 5-24 a cui si rimanda per una critica ricostruzione storiografica.

<sup>168</sup> In generale proprio la centralità dell'incontro tra Francesco e Malik al Kamil – per cui si veda *San Francesco e il sultano*, Atti della Giornata di studio (Firenze, 25 settembre 2010) [= *Studi Francescani* CVIII (2011)] –, ha fatto sì che si sia creata un'enorme sproporzione tra la storiografia sui rapporti tra Minori e musulmani – peraltro troppo spesso concentrata sul XIII secolo fino al 1291 – e gli studi sulle altre missioni in estremo oriente e nei territori di eretici e pagani dell'est e del nord Europa. Per una panoramica dei rapporti tra frati Minori e Islam si rinvia a A. AJELLO, *La croce e la spada. I francescani e l'Islam nel Duecento*, Roma, 1999; EAD., *Lex falsa, carnalis et diabolica. I francescani e l'Islam nel XIII secolo*, in *I francescani e la crociata*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELLI, Milano, 2014, pp. 31-55; EAD., *I Frati Minori e i Saraceni nel XIII secolo*, in *Studi francescani* CVIII (2011), pp. 477-492; B. SALETTI, *I francescani in Terrasanta (1291-1517)*, Padova, 2016. Sulle missioni in estremo oriente si veda: G. BUFFON, *Khambaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma, Antonianum, 2014; TANASE, «*Jusqu'aux limites du monde*» cit., e infine *I francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELLI, Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio 4-5 maggio 2012), Milano, 2013. Sulle altre missioni rimando a: *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.

<sup>169</sup> R. MICHETTI, *François d'Assise et le paix révélée. (Reflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIIIe siècle)*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècles)*, a cura di R.M. DESSI, Bruxelles, 2005, pp. 279-312, in particolare p. 306, nota 72.

delle prime occasioni compiute – se non la prima – di dialogo e pace tra le religioni<sup>170</sup>. Un secondo filone, individua in Francesco sempre un oppositore della crociata, ma lo contestualizza all'interno del suo messaggio di pace e di sottomissione a tutte le creature. È la linea tendenzialmente sposata dalla maggior parte degli storici e inaugurata da Giovanni Miccoli<sup>171</sup>. Il terzo approccio, invece, in cui si colloca lo stesso Michetti, «rifiuta l'opposizione rigida tra il Francesco missionario e il Francesco crociato», sostenendo che non vi poteva essere un netto rifiuto teorico della crociata da parte dell'Assisiense: il pacifismo di Francesco, campione del dialogo interreligioso, è un "mito" creato dagli storici del Novecento<sup>172</sup>. Accanto, e in parte figlia dell'attenzione nei confronti della crociata, un'altra tematica che continua ad interessare gli storici, è quella martiriale, studiata soprattutto attraverso la trattatistica intellettuale e l'agiografia<sup>173</sup>. Un altro grande tema storiografico riguarda, invece, il nuovo stimolo che i mendicanti hanno apportato per la conoscenza delle lingue degli infedeli, vista come requisito fondamentale per un'efficace predicazione<sup>174</sup>. In ambiente minoritico furono soprattutto due le figure che fra XIII e XIV secolo manifestarono questa sensibilità intellettuale per le lingue: Ruggero Bacone e Raimondo Lullo. Ma sarebbe molto riduttivo citarli solo per questo. Non solo, infatti, si occuparono della crociata, e Lullo scrisse anche un trattato sul recupero della Terra Santa<sup>175</sup>, ma in generale i due frati consacrarono parte o l'intera vita al rapporto con l'Oriente studiando e proponendo strategie nuove per vivere il rapporto con gli infedeli<sup>176</sup>. Il risultato

<sup>170</sup> Penso a G. Basetti Sani, *L'Islam e Francesco d'Assisi*, Firenze, 1975; F. Gabrieli, *San Francesco e l'Oriente islamico*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1978), Assisi, 1979; G. Jeusset, *Saint François et le sultan*, Paris, 1996; J. Hoeberechts, *Francesco e l'Islam*, Padova, 2002; L. Lehmann, *Francesco incontra il sultano: L'inizio di una missione di pace. Studio comparativo delle più antiche fonti*, Miscellanea Francescana CXII (2012), pp. 504-556; *La missione francescana. Elementi di storia e impulsi per il presente*, a cura di G. Iammarrone e S. Bazylinski, Roma, 2010.

<sup>171</sup> G. Miccoli, *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi, 1969, pp. 43-80; ID., *Francesco e la pace*, in *Franciscan Studies* LXIV (2006), pp. 33-52; R. Manselli, *Francesco d'Assisi tra conversione del mondo cristiano e conversione del mondo islamico. Un rapporto atipico?*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984), Roma, 1987, pp. 219-241; A. Marini, *Storia contestata: Francesco d'Assisi e l'Islam*, in *Franciscana* 14 (2012), pp. 1-54; C. Frugoni, *Francesco e le terre dei non cristiani*, Milano, 2012; G.G. Merlo, *Frate Francesco e il superamento della Crociata*, in *I francescani e la crociata*, cit., pp. 17-30.

<sup>172</sup> Il primo autorevole portavoce di questa linea interpretativa è stato Franco Cardini. Si leggano i saggi raccolti in F. Cardini, *Nella presenza del soldan superba. Saggi francescani*, Spoleto, 2009, in particolare «Nella presenza del soldan superba». Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale della crociata, pp. 41-91. Si veda anche J. Tolán, *Il santo dal sultano. L'incontro di Francesco d'Assisi e l'Islam*, trad. italiana a cura di M. Sampaolo, Bari, Laterza, 2009.

<sup>173</sup> Il punto di vista agiografico è dominato da una consistente storiografia sui cosiddetti Protomartiri francescani. Si veda – anche per una bibliografia più esaustiva – *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova* cit. Sull'interpretazione intellettuale si vedano: I. Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle*, in *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*, a cura di L. Bertazzo e G. Cassio, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 11-29 e soprattutto P. Evangelisti, *Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*, in *Cristianesimo nella Storia* XXVII (2006), pp. 161-248. Da segnalare anche M. Melone, *Il desiderio di martirio di Francesco d'Assisi nella Legenda maior di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Studi Francescani* CVIII (2011), pp. 510-524 e E.R. Daniel, *The desire for Martyrdom: A Leitmotiv of St. Bonaventure*, in *Franciscan Studies* XXXII (1972), pp. 74-87.

<sup>174</sup> Si vedano a proposito A. Vanoli, *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nell'Italia del Basso Medioevo*, in *Comunicare nel Medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*, Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXV edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, 28-30 novembre 2013), a cura di I. Lori Sanfilippo e G. Pinto, Roma, 2015, pp. 53-70; J. Tolán, *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Culture en conflit et en convergence*, Rennes, 2009, in particolare pp. 183-195 («Porter la Bonne Parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIIIe-XIVe siècles») e C. Rouxpetel, *L'Occident au Miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XIIIe-XIVe siècles)*, Roma, 2015, in particolare pp. 43-93 («Les voies de la connaissance»).

<sup>175</sup> Raimundus Lullus, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest/Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. a cura di J. Rambaud-Buhot, in *Raimundi Lullii Opera Latina*, III, Mallorca, 1954. Per un elenco dei trattati di recupero della Terra Santa si veda: S. Schein, *Fideles Crucis. Il papato, l'Occidente e la riconquista della Terra Santa 1274-1314*, Roma, 1999, appendice 1, pp. 327-328. Fondamentale per l'ampio respiro dell'analisi, invece, P. Evangelisti, *Fidenziò da Padova e la letteratura crociato-missionaria Minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)*, Bologna, 1998. Si leggano anche L. Demontis, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Fidenziò da Padova, Raimondo Lullo e il "superamento" della crociata*, in *Antonianum* XC (2015), pp. 545-561 e L. Mantelli, *De recuperatione Terrae Sanctae: Dalla perdita di Acri a Celestino V*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* LXVII (2013), n. 2, pp. 397-440.

<sup>176</sup> Su Bacone si vedano i lavori di Amanda Power e in particolare A. Power, *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, Cambridge-New York, 2013 che dedica un capitolo intero al pensiero del frate inglese sulle missioni e offre un'ampia bibliografia in merito. Ancora valido anche se ormai datato D. Bigalli, *Giudizio escatologico e tecnica di "missione" nei pensatori francescani: Ruggero*

delle loro analisi non smette di affascinare gli studiosi. La ragione, sta probabilmente nel fatto che spesso i due intellettuali sono portavoce di idee che appaiono sicuramente eccezionali per il contesto storico a loro contemporaneo e che sono spesso ritenute valide anche oggi, in un presente che non smette mai di stimolare con le sue problematiche interreligiose e interculturali ogni ricerca storica sulle missioni.

Una grande attenzione, inoltre, è stata conferita alle missioni nel XV secolo, in particolare contro i turchi e gli eretici. È l'Osservanza italiana a calamitare l'attenzione degli studiosi che si sono concentrati in particolare sulle due figure più emblematice di missionari, Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca<sup>177</sup>. Sono tuttavia solamente le missioni dell'inizio del XVI secolo – per fermarsi solo al periodo considerato – nelle Americhe ad aver prodotto una quantità di studi paragonabile a quelle sul XIII secolo incentrate in particolare sui protagonisti di questa stagione di incontro tra due mondi diversi: la nuova famiglia dei Cappuccini<sup>178</sup>.

### b) L'importanza dei Commenti alla Regola per lo studio delle missioni minoritiche

Nel panorama storiografico sopra delineato, analizzare i commenti al XII capitolo della Regola può essere, quindi, un ulteriore tassello per comprendere le missioni *ad infideles* dei Minori conferendo l'importanza che merita all'analisi retrospettiva dei frati stessi sulle uniche indicazioni normative che ebbero in proposito da frate Francesco, cioè quelle contenute nella Regola bollata e non bollata<sup>179</sup>. Sarà interessante seguire le loro riflessioni per scoprire se si troveranno indicazioni su come funzionavano al tempo le missioni, se viene delineata qualche caratteristica di idoneità dei frati missionari, se le crociate hanno un posto di rilievo. Si proverà a scoprire, inoltre, quale visione delle missioni emerge dalle analisi dei frati, se sono specificate le modalità di stare tra gli infedeli, se si può identificare uno scopo del viaggio oltremare. Si indagherà, infine, se il viaggio *ad infideles*, ha un posto speciale nella vita dei frati, e si cercheranno di delineare le problematiche e i temi principali di dibattito sul tema cercando di comprendere, in conclusione, se si può cogliere uno sviluppo di questa tematica col passare dei secoli.

## II. LA REGOLA NON BOLLATA E LA REGOLA BOLLATA: LE MISSIONI COME ELEMENTO CENTRALE NELLA PRIMA NORMATIVA DELL'ORDINE

Tradizionalmente, qualsiasi trattazione che abbia per oggetto le missioni dei frati Minori nei confronti degli infedeli, non può che partire da un'attenta analisi dei capitoli XVI della Regola non bollata

---

Bacone, in *Espansione del francescanesimo* cit., pp. 151-186. Sempre stimolanti le riflessioni di P. EVANGELISTI, *Il 1333 e la custodia di Terra Santa. Condizioni politiche e culturali alle origini di un'istituzione francescana di lunga durata*, in *Frate Francesco LXXXII* (2016), pp. 49-76.

Per un primo approccio su Lullo si veda S. MUZZI, *Per conoscere Raimondo Lullo. La vita, il pensiero e le opere*, Santa Maria degli Angeli, 2006 e la sua introduzione a RAIMONDO LULLO, *Il libro del Gentile e dei tre Savi*, Milano, 2012. Ancora valido M. BATTILLORI, *Teoria ed azione "missionario" in Raimondo Lullo*, in *Espansione del francescanesimo*, pp. 187-211. Per dare un'idea della vastità della produzione bibliografica su Lullo si consideri il costante aggiornamento degli studi promosso in particolare dal Centro italiano di Lullismo della Pontificia Università Antonianum e dal Centre de Documentació Ramon Llull dell'Università di Barcellona sulla cui portata dà solo un saggio *Bibliographia franciscana*, Roma, 1931 ss., che dedica ininterrottamente dal tomo 15 – riferito alle opere edite negli anni 1981-1985 – fino al più recente volume, una specifica sottosezione dedicata agli studi sul maiorchino.

<sup>177</sup> Si veda in generale *L'Osservanza francescana fra l'Italia ed Europa centrale*, Atti del Convegno internazionale (Convento Francescano di Szeged-Alsóváros, 4-6 dicembre 2014), in particolare LE. PELLEGRINI, *Riforme religiose, movimenti osservanti ed Europa. Intorno alla (e oltre la) missione di Giovanni da Capestrano (1451-1456)*, pp. 19-36 e I.M. DAMIAN, *L'Osservanza francescana e le crociate contro i turchi: da Eugenio IV a Pio II*, pp. 45-60. Specificamente su Giacomo della Marca si veda: *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV)*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Montepreandone, 24-25 novembre 2006), Firenze, 2007.

<sup>178</sup> Si veda *Diffusione del francescanesimo nelle Americhe*, Atti del Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1982), Assisi, Centro di studi francescani, 1984.

<sup>179</sup> Un tentativo di analisi è stato fatto in A. MÜLLER, *Betmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen französischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts*, Munster, 2002 (*Vita regularis* 15) e in una tesi di laurea ormai datata: N. DURINGON, *L'«Istituzione» dei missionari nell'Ordine dei frati Minori (Studio storico-giuridico)*, Il Cairo, 1959 in cui l'autore privilegia esclusivamente gli argomenti comuni tra le *Expositiones*.

del 1221 e XII della Regola bollata del 1223 intitolati: *De euntibus inter saracenos et alios infideles*<sup>180</sup>. Si tratta, infatti, delle prime indicazioni normative su cui i frati potevano regolamentare la loro vita. Mi esenterò, tuttavia, da una lettura analitica che appesantirebbe ulteriormente la trattazione e difficilmente apporterebbe elementi di novità rispetto a letture precedenti<sup>181</sup>. Si tengano comunque presenti alcuni elementi: la Regola bollata colloca le norme sulle missioni nell'ultimo capitolo e si dilunga poco sulla regolamentazione delle missioni limitandosi a sottolineare la divina ispirazione dei candidati e il ruolo dei ministri provinciali che devono dare la licenza di andare solo a coloro che appaiono idonei; nella Regola non bollata la posizione del capitolo, invece, è diversa e si colloca poco dopo la metà del testo. La trattazione è molto più lunga e contiene molte citazioni bibliche, la maggior parte preconizzanti l'orizzonte del martirio<sup>182</sup>. L'indicazione più importante riguarda il modo di comportarsi spiritualmente tra gli infedeli: il primo modo di comportarsi è di non far liti né contese e di essere sottomessi ad ogni creatura umana, confessando di essere cristiani; il secondo è di annunziare – «cum viderint placere Deo» – la parola di Dio affinché ricevano il battesimo e si facciano cristiani.

Riporto in tabella i due testi della Regola: possono essere un'utile guida alla lettura delle pagine successive.

Regola non bollata	Regola bollata
<p>Dicit Dominus: «<i>Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum</i>». Estote ergo <i>prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae</i> (Mt 10,16). Unde quicumque frater voluerit ire inter saracenos et alios infideles, vadat de licentia sui ministri et servi. Et minister det eis licentiam et non contradicat, si viderit eos idoneos ad mittendum; nam tenebitur Domino reddere rationem, si in hoc vel in aliis processerit indiscrete. <sup>5</sup>Fratres vero, qui vadunt, duobus modis inter eos possunt spiritualiter conversari. <sup>6</sup>Unus modus est, quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi <i>omni humanae creaturae propter Deum</i> (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, creatorem omnium, redemptorem et salvatorem Filium, et ut baptizentur et efficiantur christiani, quia <i>quis renatus non fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei</i>. Haec et alia, quae placuerint Domino, ipsis et aliis dicere possunt, quia dicit Dominus in evangelio: <i>Omnis, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in caelis est</i> (Mt 10,32). Et: <i>Qui erubuerit me et sermones meos, et Filius</i></p>	<p>Quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infideles petant inde licentiam a suis ministris provincialibus. Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad mittendum. Ad haec per obedientiam iniungo ministris, ut petant a domino papa unum de sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus, qui sit gubernator, protector et corrector istius fraternitatis, ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae stabiles in fide catholica paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus.</p>

<sup>180</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, pp. 264-269 e pp. 336-339.

<sup>181</sup> Le analisi migliori sono quella di HEULLANT-DONAT, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle*, cit., pp. 21-23; EVANGELISTI, *Martirio volontario*, cit., pp. 203-206 e MERLO, *Frate Francesco e il superamento della Crociata*, cit., pp. 24-26 in cui la Regola non bollata è usata proprio per testimoniare il superamento della crociata espresso dal titolo. Cfr. TOLAN, *Il santo dal sultano*, cit., pp. 9-12; C. FRUGONI, *Francesco e le terre dei non cristiani*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2012; F. URIBE, *La Regola di san Francesco. Lettera e spirito*, Bologna, Dehoniane, 2011, pp. 305-314, e E. SCOGNAMIGLIO, *In missione per il mondo*, in *La Regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. MARANESI, F. ACCROCCA, Padova, Edizioni Francescane, 2012, 589-620.

<sup>182</sup> Evangelisti sottolinea in questo senso che i versetti evangelici della Regola non bollata «dalle prime passioni dell'età eroica della Chiesa sino ai testi di Eulogio e Alvaro, segnano in radice lo statuto e l'identità del martire (Mt. 10,16; Mt. 5,10; Gv. 15,20; Mt. 10,23; Mt. 5, 11-12; Lc. 12,4; Mt. 10,22)» (EVANGELISTI, *Martirio volontario*, cit., p. 204).

*hominis erubescet eum, cum venerit in maiestate sua et Patris et angelorum* (cfr. Lc 9,26). Et omnes fratres, ubicumque sunt, recordentur, quod dederunt se et reliquerunt corpora sua Domino Jesu Christo. Et pro eius amore debent se exponere inimicis tam visibilibus quam invisibilibus; quia dicit Dominus: *Qui perdidit animam suam propter me, salvam faciet eam* (cfr. Lc 9,24) *in vitam aeternam* (Mt 25,46). *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum* (Mt 5,10). *Si me persecuti sunt, et vos persequentur* (Joa 15,20). Et: *Si persequuntur vos in una civitate, fugite in aliam* (cfr. Mt 10,23). *Beati estis* (Mt 5, 11), *cum vos oderint homines* (Lc 6,22) *et maledixerint vobis* (Mt 5,11) *et persequentur vos* (cfr. l. c.) *et separaverint vos et exprobraverint et eiecerint nomen vestrum tamquam malum* (Lc 6,22) *et cum dixerint omne malum adversum vos mentientes propter me* (Mt 5,11). *Gaudete in illa die et exsultate* (Lc 6,23), *quoniam merces vestra, multa est in caelis* (cfr. Mt 5,12). Et ego dico vobis *amicis meis, non terreamini ab his* (cfr. Lc 12,4), *et nolite timere eos qui occidunt corpus* (Mt 10,28) *et post hoc non habent amplius quid faciant* (Lc 12,4). Videte, ne turbemini (Mt 24,6). *Inpatientia enim vestra possidebitis animas vestras* (Lc 21,19); *et qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Mt 10,22; 24,13).

### III. DAL TESTAMENTUM DI FRANCESCO ALL'EXPOSITIO QUATUOR MAGISTRORUM: L'APROBLEMATICITÀ DEL XII CAPITOLO DELLA REGOLA

#### a) *Il Testamentum di Francesco: contro i privilegi «per la persecuzione dei corpi»*

Nel *Testamentum* Francesco non menziona né il viaggio in Egitto né dà indicazioni sulle missioni tra gli infedeli. Sarebbe affrettato concludere, tuttavia, che non vi si possano trovare riferimenti, almeno indiretti, alla tematica missionaria. Si provi a prendere ancora una volta il famoso passo in cui l'Assisiense intima ai suoi frati di non chiedere *litterae* alla Curia romana «né a favore di una chiesa né a favore di un altro luogo, né per la predicazione, né a causa della persecuzione dei loro corpi» e gli consiglia di «fuggire in altra terra a fare penitenza con la benedizione di Dio dovunque non saranno accolti»<sup>183</sup>. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che la specificazione dei motivi della richiesta delle lettere potrebbe essere indizio del fatto che Francesco si riferisse a specifici privilegi già richiesti o conferiti ai Minori<sup>184</sup>. Ma forse si potrebbe osare di più e supporre che dietro all'invito di Francesco di fuggire «in aliam terram» nel caso in cui i frati «non fuerint recepti», vi sia un'indicazione normativa – peraltro presente anche nella Regola non bollata

<sup>183</sup> «Precipio firmiter per obedientiam fratribus universis quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia, neque pro alio loco, neque sub specie predicationis, neque pro persecutione suorum corporum, sed ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam penitentiam cum benedictione Dei» (FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, pp. 398, 400).

<sup>184</sup> L'ipotesi è stata recentemente sviluppata in S. BRUFANI, *Le lettere di Onorio III e frate Francesco d'Assisi (Test. 24-26)*, in *Franciscana* XVII (2015), Spoleto, 2016, pp. 1-30. Per una panoramica generale sulle lettere papali indirizzate ai frati Minori si consulti W.R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Three Orders of St. Francis. Innocent III- Alexander IV*, in *Archivium Franciscanum Historicum* LXIV (1971), pp. 367-580. Si veda anche R. PACIOCCO, *Frati minori e privilegi papali tra due e trecento*, cit., che però si concentra in particolare sui privilegi riguardanti la *cura animarum* (pp. 3-14).



nella forma di citazione evangelica<sup>185</sup> – in opposizione ad alcuni privilegi, non solo conosciuti ma criticati da Francesco nel momento in cui dettò il *Testamentum*. Se si accetta che l'ipotesi abbia una qualche legittimità, il discorso diventerebbe utile per la nostra indagine a patto che si riuscissero a individuare i privilegi chiesti «sotto il pretesto della predicazione» o «per la persecuzione dei corpi» a cui Francesco si contrapporrebbe. Potrebbero essere due le lettere utili a convalidare la nostra ipotesi: la *Vineae Domini custodes* del 7 ottobre 1225 e la *Ex parte vestra* del 17 marzo 1226. Si tratta, infatti, degli unici interventi pontifici indirizzati ai Minori che abbiano per oggetto le missioni e che siano antecedenti al *Testamentum* stesso<sup>186</sup>. Ma se Francesco si sarebbe potuto allarmare per i larghi privilegi pastorali conferiti nella prima lettera – con cui Onorio III inviava Predicatori e Minori in Marocco concedendogli di predicare, battezzare i Saraceni, riconciliare gli apostati, ingiungere penitenze, assolvere gli scomunicati e promulgare sentenze di scomunica contro gli eretici<sup>187</sup> –, molto più probabile era che la seconda trovasse vere e proprie resistenze da parte dell'Assisiata. Con la *Ex parte vestra*, infatti, Onorio III concesse ai domenicani e ai francescani «in regno Marochiano» di portare, in deroga alla Regola, dei vestiti secolari, lasciando crescere la barba e rinunciando alla tonsura per essere meno visibili e avvicinarsi più facilmente ai cristiani dei territori sottomessi alla dominazione musulmana<sup>188</sup>. Inoltre, poiché i frati in Marocco non si sarebbero potuti procurare il cibo mendicando, in quanto l'elemosina era elargita in denari, Onorio permetteva a Minori e Predicatori di «recipere, sed parce, denarios et expendere tantummodo propter cibum et vestes» e aggiungeva: «unde cum haec sint contra ordinis vestri instituta; licet videatur vobis ab his excusare inevitabilis necessitas, ac grandis, et evidens utilitas aliorum»<sup>189</sup>. Sono due le cose da rilevare e che mi spingono a ritenere – sulla scorta di una nota delle Fonti Francescane<sup>190</sup> – che Francesco si opponesse a questa lettera: la prima è l'esplicita ammissione di Onorio di dispensare dalla Regola minoritica – o meglio, in maniera più generale, dagli *instituta* dei due Ordini mendicanti – che potrebbe essere spia, forse, della precisa consapevolezza che il suo intervento avrebbe incontrato delle resistenze; la seconda è la reiterata affermazione papale riguardo al fatto che la lettera veniva incontro alle richieste dei frati, proprio quelle che Francesco avrebbe esplicitamente vietato nel *Testamentum*<sup>191</sup>. Insomma, se dietro alla proibizione dell'Assisiata ci fossero veramente alcuni privilegi specifici, si avrebbero ulteriori elementi per valutare l'atteggiamento che nel 1226 Francesco aveva nei confronti, non solo delle missioni, ma anche e soprattutto dell'Ordine, della Regola e dell'azione papale, comprendendo meglio, forse, l'inizio di quel processo che Merlo ha felicemente chiamato «metamorfosi del francescanesimo»<sup>192</sup>.

<sup>185</sup> *Regula non bullata* in FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, p. 266: «Si persequuntur vos in una civitate, fugite in aliam». Il passo evangelico è Mt 10,23.

<sup>186</sup> Su questi due interventi papali si veda AJELLO, *La croce e la spada*, cit., pp. 19-23. Cfr. anche I. HEULLANT-DONAT, *La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIIIe siècle*, in *Religion et mentalité au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, p. 213, nota 18 e BRUFANI, *Le lettere di Onorio III*, cit., pp. 20-23.

<sup>187</sup> «Ut autem Ministerium vestrum confidentius exequamini, concedimus, ut in praedicta dumtaxat regione vobis liceat praedicare; baptizare Saracenos ad fidem noviter venientes; et reconciliare apostatas; injungere poenitentias; et excommunicatos illos absolvere, qui ad Sedem Apostolicam commode non possunt accedere; liceatque vobis in terra illa in eos, quos haereticos esse consiterit; excommunicationis sententiam promulgare» (BF I, p. 24a).

<sup>188</sup> «Ex parte vestra fuit propositum coram Nobis, quod cum ad mandatum Sedis Apostolicae voluntarie vos discrimini obtuleritis, ob multorum salutem provido usi consilio interdum mutatis habitum, barbam nutritis, et comam; non tam ad declinandum ad tempus gentis barbarae feritatem, quae in Christianos crudelius debacchatur; quam etiam ut prodesse pluribus; et liberius visitare Christianos in Carceribus, et locis aliis valeatis, ad injungendum eis poenitentiam, dandum salutis monita, et exhibendum Ecclesiastica Sacramenta» (BF I, p. 26a).

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> *Fonti Francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2012<sup>3</sup>, p. 1714, nota 17. Si veda anche R. RUSCONI, «Clerici secundum alios clericos»: Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica, in *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1993), Spoleto, 1994, pp. 73-100, in particolare p. 98.

<sup>191</sup> La *Ex parte vestra* si appella alla *necessitas* e all'*utilitas* per derogare dalla normativa della Regola minoritica: «[...] unde cum haec sint contro Ordinis vestri Instituta; licet videatur vobis ab his excusare inevitabilis necessitas, ac grandis, et evidens utilitas aliorum» (BF I, p. 26a). La reiterata affermazione delle richieste dei frati è evidente già nell'*incipit* della lettera in cui si fa menzione della precedente *Vineae Domini Custodes*: «Ex parte vestra fuit propositum coram Nobis, quod cum ad mandatum Sedis Apostolicae voluntarie vos discrimini obtuleritis...». Dopo ripete: «[...] humiliter postulatis vestrae super his a Sede apostolica subveniri conscientiae et famae» (BF I, p. 26a).

<sup>192</sup> MERLO, *Nel nome di san Francesco* cit. (nota 6), pp. 57-134.

b) *Dalla Quo elongati ai Quattro Maestri: l'assenza del tema sulle missioni*

Un'altra tappa fondamentale per seguire la storia dell'interpretazione della Regola, è la redazione della *Quo elongati* nel 1230 con cui il papa rispondeva alle richieste dei frati riguardo ad alcuni, *dubitalia* sorti in quegli anni in merito all'osservanza di alcuni capitoli della Regola e decretava che il *Testamentum* di Francesco non aveva alcun valore giuridico. Nella Dichiarazione papale nessuna questione riguardava le missioni *inter saracenos et alios infideles*, segno probabilmente che la delegazione di frati sopraggiunti da Gregorio IX non espressero *dubitalia* a riguardo.

Anche nelle *Constitutiones* prenarbonensi del 1239 ci fu una sostanziale assenza di interesse. Si intuisce solo che i frati che sarebbero andati *inter saracenos et alios infideles* costituivano un problema per il loro carattere di itineranza e, infatti, l'unico provvedimento in merito riguardò la loro elezione, da farsi alla fine del capitolo generale insieme a quella dei predicatori e dei lettori<sup>193</sup>. Le missioni non suscitano interesse neanche nell'*Expositio super Regulam* dei Quattro Maestri – inviata nel 1242 al capitolo generale di Bologna dalla provincia di Parigi in seguito alla consultazione indetta da Aimone di Faversham – che omise totalmente di trattare il capitolo XII. Il Commento dei frati parigini riguardava esclusivamente quelle pericopi della Regola che causavano problemi di interpretazione tra i frati. Presumibilmente vennero omessi, dunque, tutti i passi, compreso il capitolo XII, la cui comprensione era chiara. Anche nella *Ordinem Vestrum*, con cui Innocenzo IV nel 1245 ritornò su alcune problematiche della *Quo elongati* riguardanti l'osservanza della Regola dei Frati Minori, non compaiono indicazioni sui frati missionari<sup>194</sup>.

Si deve aspettare il *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano per trovare qualche indicazione sul XII capitolo della Regola, nella forma dell'episodio del martirio di frate Eletto che muore decapitato con la Regola in mano. Il brano si trova a conclusione della parte che precedentemente è stata identificata, sulla scorta di Jacques Dalarun e Daniele Solvi, come una parte a Commento della Regola. In questa struttura il capitolo CLVIII sul martirio di frate Eletto andrebbe a costituire il “commento agiografico” al capitolo XII della Regola su «Coloro che vanno tra i Saraceni e altri infedeli»:

«Cuius instituti non immemor quidam laicus frater, quem intra martyrium numerum credimus esse colendum, palmam assecutus est gloriose victoriae. Nam cum a Saracenis ad martyrium peteretur, summis manibus Regulam tenens, genibus humiliter incurvatis, sic socio dixit: “De omnibus, quae contra sanctam istam Regulam feci, frater carissime, ante oculos Maiestatis et coram te, culpabilem me proclamo”. Successit brevi confessioni gladius, quo martyrio vitam finivit, signisque et prodigiis postmodum claruit»<sup>195</sup>

Se ad una prima lettura l'episodio sembrerebbe presentare esclusivamente l'esempio estremo di osservanza della Regola in generale, a ben vedere l'esempio di frate Eletto costituisce anche una vera e propria indicazione sulla prassi missionaria fondata sulla legittimazione del martirio, proposto da Tommaso come apice della perfezione per coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli. A testimonianza di ciò sarebbe forse opportuno sottolineare che i miracoli e i prodigi di cui frate Eletto si rese celebre *post mortem*, sono spiegabili tanto per via della sua condotta esemplare nei confronti della Regola, quanto per il fatto che fosse stato martirizzato per mano dei saraceni «e conseguì la palma di una gloriosa vittoria».

---

<sup>193</sup> «Provideatur etiam de lectoribus, praedicatoribus, de mittendis inter saracenos et alios infideles, de mittendis de una provincia ad aliam ad manendum, de novis provinciis capiendis et ministracionibus distinguendis, et huiusmodi» (*Fragmenta Prisca-rum Constitutionum Praenarbonensium* 20, in *Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum I (Saeculum XIII)*, ed. C. CENCI, R.G. MAILLEUX, Grottaferrata, 2007 (*Analecta franciscana* XIII n.s), p. 13). L'articolo verrà ripreso tal quale nelle Costituzioni Narbonensi (XI, 27) e da lì in tutte le costituzioni successive fino a quelle assisane del 1316.

<sup>194</sup> BF I, pp. 400-402. Sulla *Ordinem vestrum* si veda ACCROCCA, *Ordinem vestrum, Un pronunciamento*, cit.

<sup>195</sup> TOMMASO DA CELANO, *Memoriale in desiderio animae*, cit., p. 624, 208.

#### IV. IL FERMENTO CREATIVO DEL “PRIMO SECOLO DI STORIA FRANCE-SCANA” NELL’ESEGESI DEL XII CAPITOLO DELLA REGOLA

##### a) Ugo di Digne: l’elaborazione di una strategia missionaria

Ugo di Digne scrisse la sua *Elucidatio super Regulam*, secondo l’ipotesi avanzata in precedenza, tra il 1254 e il 1255 a Marsiglia. Quello del frate provenzale è il primo Commento alla Regola che offre un’*expositio* del capitolo XII su *coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli*. L’ampio respiro dell’intero Commento, mai esente da polemiche più o meno velate, è presente anche in questo capitolo. Non si dimentichi che Ugo potenzialmente poteva avere accesso a delle informazioni preziose sulle missioni: in quanto ministro provinciale di Provenza dal 1238 circa fino al 1242, era suo compito, secondo la Regola, mandare i frati della sua circoscrizione tra gli *infideles*<sup>196</sup> ed inoltre avrebbe potuto aver accesso a notizie sull’*oltremare* direttamente da Luigi IX che, di ritorno dalla crociata in Egitto nel 1254, lo mandò a chiamare affinché predicasse nel suo accampamento<sup>197</sup>.

Il commento al capitolo XII inizia con un riferimento a Francesco che, come Cristo, invia i propri discepoli *sicut agnos inter lupos*<sup>198</sup>. Tale sottolineatura della cristiformità di Francesco<sup>199</sup>, presente come sigillo di autenticità, esplicito o implicito, per quasi tutte le pericopi della Regola, è manifesto dell’operazione che soggiace all’intera *Expositio*, costruita come un disvelamento dell’*intentio* dell’Assiate su vari argomenti. Ugo, in parole semplici, si fa interprete della volontà del santo nei vari capitoli della Regola. Subito viene identificato, nella predicazione atta alla salvezza degli infedeli, lo scopo delle missioni a cui i frati sono chiamati per volontà dello stesso Francesco: «Fide sanctus et zelo salutis omnium fervens ad incredulos ire gratias praedicationis invitat, divinae inspirationis id fore ostendens»<sup>200</sup>. Viene posta in posizione di rilievo la *divina inspiratione*. È proprio questa a caratterizzare, secondo Ugo, le missioni *ad infideles*: «est quidem inspirationis divinae velle fidem infidelibus praedicare»<sup>201</sup>. E continua: «chi eccelle in questa predicazione acquista *meritum et coronam*»<sup>202</sup>. Ugo qui sembra alludere ai meriti che i frati si sarebbero potuti conquistare confessando Cristo e patendo le persecuzioni per causa sua. Alla menzione del *meritum* e della *corona* seguono, infatti, due citazioni evangeliche che già si trovavano nella Regola non bollata: Mt. 10, 32 e il passo delle beatitudini citato qui dal Vangelo di Matteo, Mt. 5,11-12<sup>203</sup>. È a questo punto che si impone nel discorso di Ugo una riflessione generale sulle missioni:

«Sed quia tanti executores officii et industriosi ad docendum et constantes ad sustinendum esse oportet, non vult sanctus omnes passim ad conversionem gentium vel martirium anhelantes nisi alias sint idonei ad huiusmodi deputari, ne unde spirituale commodum quaeritur inde salutis dispendium subsequatur. Melius est enim in parvis proficere quam in magnis deficere»<sup>204</sup>.

Ugo testimonia la necessità che *in terra infidelium* vi siano tanti frati impegnati nella missione, industriosi a insegnare come adempierla e costanti nel sostenerla. Il frate di Hyères sostiene, dunque, che

---

<sup>196</sup> Sui ministri provinciali di Provenza si veda P. PEANO, *Ministres provinciaux de Provence et Spirituels*, in *Franciscains d’Oc. Les Spirituels* (ca. 1280-1324), Toulouse, 1975, pp. 41-65. Si veda anche F.J. MAPELLI, *L’amministrazione francescana in Inghilterra e in Francia. Personale di governo e strutture dell’Ordine fino al Concilio di Vienne (1311)*, Roma, 2003.

<sup>197</sup> L’episodio è raccontato da JEAN DE JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, Texte établi, traduit, annoté et présenté par J. MONFRIN, Paris, 2010, pp. 326-329 (657-660). Sull’incontro: PAUL, *Hugues de Digne* cit. (nota 43), pp. 69-97.

<sup>198</sup> «Beatus Franciscus exemplo Christi mittentis discipulos sicut agnos inter lupos vult fratres ire ad saracenos et alios infideles» (UGO DI DIGNE, *Expositio Regulae*, p. 191, 19-21). Alcune di queste riflessioni prendono spunto da quelle di EVANGELISTI, *Martirio volontario* cit., pp. 207-208.

<sup>199</sup> La notava già MANSELLI, *Francesco d’Assisi tra conversione* cit., pp. 219-241, nello specifico p. 236.

<sup>200</sup> UGO DI DIGNE, *Expositio Regulae*, p. 191, 23-24.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 191, 24-25.

<sup>202</sup> «Nimirum ex praedicatione huiusmodi excellens acquiritur meritum et corona» (*Ibidem*, p. 191, 25-26).

<sup>203</sup> «Qui me confessus fuerit, ait Christus, coram hominibus et ego eum confitebor coram patre meo. Et alibi patientibus persecutiones pro Christo pollicetur mercedem copiosam in coelis» (*Ibidem*, p. 191, 27-29).

<sup>204</sup> *Ibidem*, pp. 191-192.

vi sia un bisogno di missionari preparati alla predicazione tra gli infedeli e non di frati univocamente spinti da uno sregolato desiderio di convertire le genti e trovare il martirio, azioni che peraltro alcuni possono essere giudicati idonei a perseguire in altre circostanze. Il rischio per Ugo è che, sebbene questi frati ricerchino il vantaggio spirituale degli infedeli, alla fine ne compromettano la salvezza. La costruzione impersonale della frase latina «ne unde spirituale commodum quaeritur inde salutis dispendium subsequatur», potrebbe suggerire, per ipotesi, anche un'interpretazione “nascosta”, complementare a quella proposta. Il vantaggio che i frati, anelando al martirio e alla conversione delle genti, ricercano un tornaconto personale e ciò possa causare un *dispendium* di salvezza non per gli infedeli ma per loro stessi, poiché agirebbero con un fine egoistico. Ugo, insomma, potrebbe far intendere tra le righe che la ricerca dell'utilità personale, nascosta dietro un intento altruistico come la conversione degli infedeli, non solo non porta ad acquisire meriti agli occhi di Dio, ma causerebbe pure un danno alla propria salvezza. La massima finale suggerisce che Ugo propende per un percorso graduale di conversione degli infedeli e non per azioni eclatanti o solitarie che mirino a raggiungere velocemente lo scopo. È meglio dunque – parafrasando l'adagio – procedere per gradi, ottenendo dei piccoli risultati, piuttosto che cercare di ottenere subito il risultato finale, rischiando di fallire.

Tutto questo discorso è corroborato dall'interpretazione che Ugo dà del capitolo XVI della Regola non bollata che cita poco dopo<sup>205</sup>. Dopo averne riportato il passo con le indicazioni dei due modi in cui i frati avrebbero dovuto spiritualmente comportarsi tra gli infedeli, glossa: «Attende sanctum in duplici conversandi modo ordinatum et congruum pro infidelibus praedicationis processum ostendere, ut prius praedicetur exemplo postmodum autem verbo»<sup>206</sup>. Siamo di fronte ad una precisa interpretazione delle parole chiave della Regola non bollata. I due modi in cui i frati devono comportarsi spiritualmente costituiscono, per Ugo, un processo che consta di due precise fasi: l'esempio nel non fare liti né contese ed essere sottomessi ad ogni creatura umana per amore di Dio e confessare di essere cristiani, e la parola, «nec hoc passim, sed cum viderint placere Deo». Il punto critico, richiamato dal *passim*, è sempre l'ordine nelle missioni. Subito dopo, infatti, Ugo sottolinea che «omni enim negotio tempus est et opportunitas»<sup>207</sup>. La predicazione orale, dunque, deve far parte di una strategia ordinata di missione che valuti l'opportunità e il momento di ogni *negotium*. Per Ugo gli uomini, infatti, devono essere preparati alla ricezione della dottrina cristiana come la terra riceve il seme e il malato la medicina<sup>208</sup>. Il fine ultimo della conversione, dunque, ha nella predicazione orale solo l'ultimo gradino di un processo missionario in cui, inoltre, il martirio ha una sua legittimità, ma deve essere compiuto prudentemente e al momento opportuno. Conclude, infatti, Ugo: «Nec desiderio martirii praecipitanter agendum est sed prudenter. Mortem enim pro Christo appetere debemus et fugere ordinate»<sup>209</sup>.

Si noti in conclusione un ultimo elemento. Nel commento al XII capitolo non compare nessun esplicito riferimento ai ministri. Ugo sembra ignorarne il ruolo che viene solo evocato attraverso un generico passivo – ma senza l'esplicitazione del complemento d'agente – riferito ai frati missionari che devono «essere deputati idonei»<sup>210</sup>. Limitiamoci per ora solo a rilevarlo, andando avanti nella disamina dei nostri autori.

---

<sup>205</sup> Ugo non riporta l'intero capitolo XVI ma ne sceglie alcuni passi. Le motivazioni di queste scelte e delle esclusioni conseguenti sono da indagare, ma si potrebbe avanzare l'ipotesi che quelli riportati siano semplicemente i passi che l'autore ha ritenuto più importanti per esplicitare il senso del XII capitolo della Bollata. Damien Ruiz partendo dalle divergenze tra il testo riportato da Ugo e del *textus receptus*, si chiede se il frate provenzale abbia in mano una Regola appartenente ad una fase redazionale diversa da quella che poi è stata tramandata. La sua risposta è affermativa e conclude che Ugo «a eu entre les mains une RegNB corrigée entre 1221 et 1223» (D. RUIZ, *Hugues de Digne et la Regula non bullata*, in *Franciscana XV* (2013), pp. 101-147, p. 146). D. Flood (UGO DI DIGNE, *Expositio Regulae*, p. 70), mette in rilievo come l'uso di Ugo della Regola non bollata implichi la consapevolezza da parte del provenzale della storicità della Regola bollata. Pur non avendo più valore giuridico la Regola non bollata ha infatti un alto valore spirituale.

<sup>206</sup> UGO DI DIGNE, *Expositio Regulae*, p. 192, 21-23.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 192, 23-24.

<sup>208</sup> «Praeparandi sunt homines ad susceptionem doctrinae sicut terra ad semen et aeger ad medicinam sumendam» (*Ibidem*, p. 192, 25-26).

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 192, 26-28.

<sup>210</sup> «Idonei deputari» (*Ibidem*, p. 192, 1).

b) Davide d'Augusta: indicazioni per le missioni in Germania

Davide scrisse il suo Commento alla Regola dopo il 1263 a Regensburg dove ricopriva il ruolo di maestro dei novizi. Il Commento è rivolto proprio a loro e si caratterizza rispetto a tutte le altre *Expositiones* per una generale semplicità dell'analisi, favorita anche dall'adozione di una struttura che privilegia esclusivamente l'*expositio litterae* delle pericopi della Regola.

In un'*Expositio* così connotata appare interessante leggere proprio il commento al XII capitolo che acquista alcuni tratti di originalità. Davide per esempio è il primo che esplicita chi sono gli infedeli, identificandoli negli eretici e in coloro che errano nella fede a causa dell'ignoranza<sup>211</sup>. Anche qui per comprendere questa estensione del concetto di infedeltà potremmo, in linea di ipotesi, considerare due elementi: il contesto tedesco e il pubblico a cui l'*Expositio* si rivolge. L'intera Europa centrale non era esente da eresie dichiarate o non intenzionali, provocate dall'ignoranza dei fedeli. Dagli anni Trenta le azioni missionarie francescane si estesero dall'attuale Germania meridionale verso il Nord Europa e verso est seguendo la diffusione del cristianesimo in quei territori. Non è difficile pensare che Regensburg fosse, per la sua collocazione geografica, un avamposto per la missione dei Minori nell'est Europa, in particolare nella Boemia e nella valle del Danubio<sup>212</sup>. Eretici e ingenui cristiani facevano parte, dunque, del contesto ambientale sia di Davide sia dei suoi frati novizi che non è improbabile avessero davanti, in quanto frati in terra di confine, l'orizzonte della predicazione<sup>213</sup>. La menzione dell'eresia è importante anche perché potrebbe anche investire il campo inquisitoriale che, dopo le sistemazioni di Innocenzo IV del 1254, è saldamente in mano ai due ordini mendicanti dei Predicatori e dei Minori.

L'eccezionalità di Davide può essere colta anche nel primo affiorare, in una *Expositio Regulae*, di una riflessione escatologica, legata non esplicitamente alle missioni *inter infideles* ma al numero dei capitoli della Regola. I suoi dodici capitoli, infatti, descrivono misticamente le dodici porte della Gerusalemme Celeste descritte da Giovanni nell'Apocalisse<sup>214</sup>. La riflessione di Davide rappresenta in nuce l'embrione di un'interpretazione escatologica della Regola che avrà un enorme successo nel corso del XIII secolo. Solo con gli anni 80 del XIII secolo e la riflessione di Pietro di Giovanni Olivi, tuttavia, si innesterà in questa rappresentazione una precisa concezione delle missioni.

Dopo aver esplicitato chi sono gli infedeli, Davide si sofferma anche sui fini delle missioni, aprendo il ventaglio delle motivazioni dei frati in maniera alquanto sorprendente. Si può andare tra i saraceni per quattro motivi: «ad praedicandum eis fidem vel ad exercitandum se in pressuris exilii paupertatis et variae despectionis vel pro palma martyrii acquirendo vel pro fidelibus si qui morantur inter eos in fide roborandis»<sup>215</sup>. Sono fini che ogni frate, in diverse gradazioni, presumibilmente ottemperava. Sul tema del martirio Davide insiste almeno in un'altra occasione. Si tratta di un passo del commento al cap. X in cui il maestro sembra proporre il martirio come vera e propria meta per i suoi novizi:

---

<sup>211</sup> «[...] *alios infideles haereticos et in fide errantes ex simplicitate* [...]» (*Ibidem.*, p. 238).

<sup>212</sup> Sulle missioni dei frati Minori in Germania e sul loro insediamento nell'Europa centrale si vedano J.B. FREED, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge, 1977 e K.-V. SELGE, *L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale*, in Francesco, *il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. BALDELLI, A.M. ROMANINI, Roma, 1986, pp. 37-45.

<sup>213</sup> Lo stesso Davide era stato socio del famoso predicatore Bertoldo di Regensburg nei cui discorsi d'eresia non viene toccata occasionalmente, ma è uno dei grandi temi che richiamano di continua la sua attenzione, poiché la trova presente un po' ovunque» (M. D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia: studi e documenti*, I (Il Duecento), Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1986, p. 97). La storiografia su Bertoldo è molto vasta e particolarmente concentrata sul problema, non ancora del tutto risolto, dell'autorialità delle raccolte di sermoni tradite a nome del grande predicatore. Su questi argomenti si veda ora: A. FRANCONI, *Fama, forme e motivi della predicazione di Bertoldo di Regensburg (1210 ca.-1272)*, cit.

<sup>214</sup> «Voluit autem duodecim tantum esse capitula Regulae secundum numerum duodecim apostolorum vel duodecim portarum Jerusalem quae in Apocalypsi Johannis mystice describuntur, ut sicut per apostolos fundata est ecclesia quae per has duodecim portas ingreditur supernam Jerusalem secundum singulorum distinctionem meritorum, ita per Regulam istam superaedificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum per observantiam istorum duodecim capitulorum quasi per portas caelestis Jerusalem ingrediantur in illam» (DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 205-206).

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 238.

«Et quasi novitii in via Dei sunt qui sic vitae iustitiam servant quod tamen duras vias laborum tentationum et persecutionum incedere non valent. Fortes sunt qui duros quidem bene sufferunt labores exterius sed graves impugnationes et persecutiones ferre nesciunt. Fortissimi sunt qui omnia adversa pro Deo aequanimiter tolerare didicerunt ut sancti martyres. *Qui autem perseveraverit* in his et in aliis virtutum observantiis *usque in finem* vitae suae *hic salvus erit*. Sicut solus ille damnatur qui in peccato perseverat usque in finem, ita solus ille salvatur qui usque in finem vitae suae in iustitia perseverat»<sup>216</sup>.

Martirio e predicazione della fede erano temi classici della trattativa papale e mendicante e sono comuni a tutti gli altri commenti. L'originalità di Davide è da rilevare negli altri due fini della missione. Andare tra i saraceni e gli altri infedeli *pro fidelibus si qui morantur inter eos in fide roborandis* era sì ben presente nelle *litterae* papali ma non compare mai negli altri Commenti alla Regola, mentre recarsi in missione *ad exercitandum se in pressuris exilii paupertatis et variae despectionis* appare per la prima volta in Davide.

Alquanto utile per lo studio delle prime missioni dell'Ordine è anche l'elenco dei requisiti dei frati missionari. Sono caratteristiche che riguardano «età, erudizione, integrità della virtù e discernimento, forza fisica» e un generico «altre cose utili»<sup>217</sup>. Elementi originali, sono: l'età, l'erudizione e la forza fisica. L'erudizione implicitamente compariva anche in Ugo di Digne quando aveva manifestato la necessità che gli *executores officii* fossero bravi a insegnare, e implica una preparazione intellettuale dei frati alla missione stessa, mentre la forza fisica potrebbe essere diretta conseguenza delle difficoltà del viaggio o delle difficili condizioni dei territori di missione o, ancora, della necessità di patire le persecuzioni del corpo. Nessuna normativa, invece, riguardo all'età dei frati missionari, compare nelle Regole, nelle *Constitutiones* dei capitoli generali e nelle lettere papali di quegli anni. Perché, allora, Davide nomina l'età come requisito? È possibile – ma per ora rimane un'ipotesi – che nelle consuetudini se non dell'Ordine, quantomeno della sua provincia fosse prevista per i frati una tale caratteristica, senza che alcuna norma scritta ci sia pervenuta.

Nonostante questo elenco dettagliato, il requisito più importante dei predicatori – conclude Davide – è la familiarità con Dio acquisita grazie alle preghiere. Il rapporto con Dio acquista così un posto di primo piano. Chi ha un dialogo autentico con Dio, infatti, giova agli altri in qualsiasi modo agisca: «Praecipue tamen expedit tales esse devotos qui per orationis usum iam Deo familiariter adhaerentes obtinere valeant in quibuslibet agendis et instrui et promoveri ad ea quae magis expediunt et contraria amoveri»<sup>218</sup>.

### c) Giovanni Pecham: nel mezzo della disputa parigina

La cosiddetta *Expositio Regulae* di Pecham deve essere contestualizzata a Parigi nel mezzo della seconda fase della polemica che oppose i maestri secolari ai maestri mendicanti, soprattutto Minori<sup>219</sup>. Come si è avuto modo di vedere nella prima parte, l'*Expositio* in realtà costituisce solo il capitolo X di un'opera più grande: il *Tractatus pauperis*. Solo in pochi capitoli si può trarre qualche notizia sulle missioni *ad infideles*: il suo contesto di produzione fa sì che l'autore si concentri soprattutto sulle tematiche chiave del dibattito parigino, ossia la povertà e la perfezione. Commentando il capitolo III Pecham afferma: «Tertio informat ad opera misericordie, cuiusmodi est predicatio verbi Dei et procuratio salutis animarum, pro quibus fratres debent ire per mundum»<sup>220</sup>. I fini per cui i frati devono andare per il mondo sono: la predicazione

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>217</sup> «Ministri vero nullis eundi ad tales licentiam tribuant nisi eis quos ratione aetatis scientiae probitate virtutis discretionis fortitudine corporis et aliarum utilium conditionum ad hoc idoneos viderint ad mittendum» (*Ibidem*, p. 238). Alcuni elementi concordano anche con quelli delle coeve *Determinationes quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opera omnia*, VIII, Firenze, Quaracchi, 1898, pp. 337-374, nello specifico p. 360: «Sono idonei coloro che sono robusti nel corpo e costanti nella fede, di provata virtù e di una vita irreprensibile». Sulle *Determinationes* si legga LU. PELLEGRINI, *L'ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del "Determinationes quaestionum super Regulam fratrum Minorum"*, *Laurentianum* CXV (1974), pp. 154-200.

<sup>218</sup> DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 238.

<sup>219</sup> Si segue qui la periodizzazione e ricostruzione fatta da LAMBERTINI, *Apologia e crescita*, cit. Si veda anche ID., *Momenti della formazione dell'identità*, cit., pp. 123-172. Cfr. A. STENDARDI, *Introduzione*, in *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, ed. C. DEL ZOTTO, Roma, 2005, (Opuscoli francescani/2), pp. 7-63, nello specifico pp. 7-11.

<sup>220</sup> GIOVANNI PECHAM, *Tractatus pauperis*, p. 50.

della parola di Dio e la salvezza delle anime. Questo credo che sia l'orizzonte in cui leggere sia l'expositio del capitolo IX sui predicatori sia quella del capitolo XII su coloro che vanno *inter saracenos et alios infideles*, sebbene in entrambi Pecham non menzioni gli scopi di questi compiti.

Il commento al capitolo XII è decisamente breve. Andare tra i saraceni, dice Pecham, è altissima supererogatio «ad quod fratres cogendi non videntur sed licentiandi secundo verba regule»<sup>221</sup>. L'unica novità è terminologica e consiste nell'uso della parola supererogatio<sup>222</sup>. Di seguito troviamo sottolineato un elemento importante: l'inopportunità di inviare i frati per obbligo. Il fatto che in un commento così conciso Pecham trovi lo spazio per esplicitare questo solo argomento può essere forse indizio della volontà di denuncia da parte di Pecham di una situazione reale in cui alcuni frati potevano esser costretti ad andare in missione.

In conclusione, merita almeno un accenno una lettera del concilio di Londra presieduto da Pecham, ormai vescovo di Canterbury, sul recupero della Terra Santa datata 1291. Grazie a questo documento il suo pensiero sulle missioni durante il vescovato londinese può essere delineato più chiaramente rispetto a quello del periodo parigino. Nella lettera il concilio si esprime riguardo all'organizzazione di una spedizione armata in Siria con tutte le specificità del caso: la pace tra gli stati cristiani, la guida e il finanziamento della spedizione, il reclutamento dei crocesignati. Alquanto interessante è la considerazione che «ante gladii materialis exercitium» si inviino «spirituales ydonei bellatores, ydiomatis arabici non ignari, qui corda perfidorum moveant efficaciter ad fidem christianam»<sup>223</sup> in cui si potrebbe vedere un'influenza del pensiero di Bacone riguardo alla necessità dell'apprendimento delle lingue degli infedeli. Da sottolineare anche la presenza di una possibilità di ricorrere al martirio nella speranza «quod operante Christi gratia coruscantibus miraculis ad fidem movebuntur efficacius merito martirum quam exhortatione sermonum»<sup>224</sup>. Se la lettera, comunque, è utile per comprendere il pensiero di Pecham sulle missioni bisogna considerare il periodo tardo e il differente contesto storico e geografico in cui matura questo pensiero nel frate inglese. Nel suo *Tractatus pauperis*, oggetto di questa specifica analisi, le missioni ad infideles hanno indubbiamente un'importanza esigua.

#### d) Pseudo-Bonaventura: oltremare per il martirio

L'*Expositio Regulae* dello Pseudo-Bonaventura appartiene allo stesso infuocato clima parigino del *Tractatus* di Pecham. L'autore, infatti, dice di scrivere il suo Commento come consolazione per i frati e attacco ai detrattori dell'Ordine<sup>225</sup>.

Nell'architettura dell'*Expositio*, incentrata sul paragone tra i capitoli della Regola e le dodici porte della Gerusalemme celeste, gli ultimi tre capitoli sono identificati come la parte più importante della Regola. All'inizio del commento al X capitolo si dice infatti:

«Fratres, qui sunt Ministri et servi aliorum Fratrum. Descriptis tribus huius civitatis lateribus, hic describit latus quartum totum vergens ad austrum et etiam ad interiora austri. Et haec pars habet tres, quia prima pars docet servare omnem virtutum perfectionem, praecipue caritatis. Secunda docet servare famae sinceritatem a maculis, praecipue foedatis. Tertia sitientibus martyrium aperit aditum, docens infidelibus se iungere, domesticis abdicatis»<sup>226</sup>.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>222</sup> Supererogatorio è «tutto ciò che non deriva da un obbligo, ma da una spontanea abbondanza di donazione» [BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *La difesa dei poveri contro il calunniatore* cit., p. 121, nota 3]. Pecham insiste sul termine anche nell'epilogo in cui viene esplicitato come il XII capitolo «agitur de supererogatione ordinis et gubernatione» (GIOVANNI PECHAM, *Tractatus pauperis*, p. 55).

<sup>223</sup> *Councils and Synods with other documents relating to the english church*, II, ed. D. WHITELOCK, M. BRETT, C.N.L. BROOKE, Oxford, 1981, pp. 1109–1113, nello specifico p. 1110.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 391 a-b.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 431. La spiegazione della metafora dell'*austrum*, citazione del passo di Giobbe 9, 9, è data da Gregorio IX in *Moralium*, cap. 11, n. 12: «arcturo significari Ecclesiam, orionibus Martyres, hyndibus doctores, austro fervorem Spiritus sancti, “quo dum repletus quisque fuerit, ad amorem patriae spiritualis ignescit”, interioribus austri occultos Angelorum ordines et secretissimos patriae caelestis sinus, ubi “per diem, quasi in meridiano tempore, ardentius solis ignis accenditur... lumen

I tre capitoli X, XI, e XII contengono elementi diversi che, allo stesso modo e insieme, conducono alla perfezione del frate. È già sviluppata qui la sostanza del pensiero dell'autore, quell'attenzione al martirio su cui sarà improntata l'*expositio* del capitolo XII. Ma c'è un elemento nuovo e originale: il verbo *se iungere* implica un'unione speciale agli infedeli e una rinuncia alla condizione di vita precedente, con tutti gli averi e affetti. In questo senso, sembra dire l'autore, andare tra gli infedeli è una scelta radicale di vita che conduce alla Gerusalemme celeste. Dopo un primo accenno in Davide d'Augusta, si coglie qui un primo tentativo di inserire esplicitamente le missioni *ad infideles* dell'Ordine dei Minori all'interno di un pensiero escatologico che vedrà la sua sistemazione con Olivi. Tale clima escatologico, non a caso, affiora negli anni 70 del XIII secolo. Sono gli anni in cui, durante la crociata, si spegne Luigi IX, re e terziario francescano con fama di santità già quando era in vita. La sua esistenza fu considerata a tutti gli effetti un martirio per la fede, una vita spesa per la conversione agli infedeli e la riconquista dei luoghi santi. Non solo. Sono anche gli anni in cui i Tartari cominciano a mietere le prime vittime nell'Ordine e si diffonde una nuova paura e insieme una nuova speranza di alleanza anti-mamelucca<sup>227</sup>.

In questo clima l'apertura del commento al capitolo XII è inequivocabile: «Hic tertio docet in martyrio consummare»<sup>228</sup>. L'autore non ha dubbio alcuno: è un capitolo che parla del martirio. Segue la *divisio textus*: «et quia martyrium nullum est, nisi fiat in ecclesiastica unitate, primo agit de primo; secundo, de secundo, ibi: *Ad haec per obedientiam*»<sup>229</sup>. Lo Pseudo-Bonaventura istituisce qui un ponte tra la prima parte del capitolo sugli infedeli e la seconda sulla richiesta del cardinale protettore che inizia proprio con l'ingiunzione di scegliersi un cardinale governatore, protettore e correttore<sup>230</sup>. La chiave di questo legame – mai spiegato fino ad ora in nessun Commento alla Regola – è individuata dallo Pseudo-Bonaventura nella fede cattolica della *fraternitas* che il cardinale protettore deve preservare e senza la quale, aggiunge poco dopo, «illud martyrium nihil valeret»<sup>231</sup>. Per lo Pseudo-Bonaventura, dunque, il cardinale protettore in quanto tutore della perfezione del frate è indirettamente anche garante dell'"ortodossia" del martirio stesso. L'insistenza sul tema martiriale è testimoniata anche da altri due passi dell'*Expositio Regulae*. Nel capitolo I, mentre viene commentato il precetto del vivere *in obedientia*, si afferma:

«Alio modo *obedientia* dicit *statum* eminentem huius virtutis, quando aliquis non tantum obedit Deo, verum etiam homini propter Deum; item, Deo obedit non tantum in *necessariis*, verum etiam in *operibus supererogationis* et *divinis inspirationibus universis*, quantumcumque difficilibus et arduis, illius exemplo, qui *factus est obediens usque ad mortem*, ut dicitur ad Philippenses secundo, qui mori minime tenebatur»<sup>232</sup>.

Qui l'autore potrebbe evocare anche le missioni *inter saracenos et alios infideles*. Da una parte, infatti, è loro caratteristica, secondo la Regola, l'essere divinamente ispirate e dall'altra si tratta sicuramente di opere supererogatorie come Pecham aveva affermato nel suo *Tractatus*. Non deve stupire il legame tra missioni ed obbedienza. Se il *logion* noto come *Summa obedientia* fosse autentico se ne avrebbe un primo esempio proprio con Francesco: «Summam [obedientiam] vero et in qua nihil habere caro et sanguis, illam esse credebat qua "divina inspiratione inter infideles" itur, sive ob proximorum lucrum, sive ob martyrii desiderium»<sup>233</sup>. Il secondo passo in cui è centrale la tematica martiriale, è intravisto dallo Pseudo-

intimae contemplationis sine interveniente cernitur umbra mutabilitatis» (PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 431, nota 2).

<sup>227</sup> Su Luigi IX si consulti il classico J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996. Sui Tartari si veda TANASE, «*Jusqu'aux limites du monde*» cit. (nota 5).

<sup>228</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 436.

<sup>229</sup> Ibid., p. 436 a.

<sup>230</sup> «Ad hec per obedientiam iniungo ministris ut petant a domino papa unum de sancte Romane Ecclesie cardinalibus, qui sit gubernator, protector et corrector istius fraternitatis, ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem Ecclesie, stabiles in fide catholica, paupertatem et humilitatem et sanctum Evangelium Domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus» (FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, p. 338).

<sup>231</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 436 b.

<sup>232</sup> Ibid., p. 394 a-b.

<sup>233</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, Padova, Editrici francescane, 2002, p. 530. A favore dell'autenticità del *logion* si esprimeva G. MICCOLI, *Parole, "logia", detti* in Ibidem, pp. 501-505. Paolazzi (FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, pp. 19-21 e 409-415) preferisce



Bonaventura nel secondo capitolo della Regola in cui si afferma che come requisito per l'ammissione tra i novizi coloro che vogliono entrare nell'Ordine devono credere, confessare e osservare «usque in finem firmiter» la fede cattolica e i sacramenti ecclesiastici<sup>234</sup>. Lo Pseudo-Bonaventura commenta: «Ex quo vere patet, quod recipiendi ad Ordinem istum debent parati esse ad martyrium». E aggiunge poi: «quia praemium datur soli perseveranti»<sup>235</sup>. Insomma, il martirio deve essere nell'animo dei frati fin dall'entrata nell'Ordine. In questi passi si potrebbe notare un certo “appiattimento” delle missioni sul martirio che sembra essere concepito come isolato dal contesto di conversione delle genti. Nel commento al capitolo XII la salvezza degli infedeli, infatti, non è mai nominata. Possiamo trovare un'attenzione nei loro confronti solo se ci volgiamo all'*expositio* del capitolo III della Regola in cui viene commentato un passo del Padre nostro che i frati laici devono recitare venti volte *pro Matutino*. Qui l'autore insiste, infatti, nell'azione di predicazione della *veritas* cristiana: «Cum enim dicitur: *Sanctificetur nomen tuum*, petitur, ut fidei veritas sanctissima cognoscatur ab infidelibus»<sup>236</sup>.

Tutto il restante commento al capitolo XII è strutturato sul rapporto tra la *devotio* di coloro che bruciano per il desiderio del martirio e la *discretio* dei ministri che devono esaminare questi frati. Si tratta di un rapporto anche teso. L'autore non manca di rilevare, infatti, come si dica *petant licentiam* poiché: «huius rei obedientia non est involuntariis imponenda»<sup>237</sup>. A questo punto trovano spazio le variabili che accompagnano le idoneità e le motivazioni dei frati che vanno tra gli infedeli. Innanzitutto, l'autore specifica come per infedeli si indichino i pagani, gli scismatici e gli eretici, in pratica tutti i non cattolici del tempo. Il fatto che vi compaiano eretici e scismatici ci costringe a fare delle riflessioni. Per quanto riguarda l'identificazione con i primi, si ripropone qui, come abbiamo notato già in Davide d'Augusta, l'interrogativo sul legame tra questo capitolo e l'Inquisizione. La terza identificazione con gli scismatici – da considerare sempre all'interno di una generale dilatazione giuridica del concetto stesso di infedeltà<sup>238</sup> – potrebbe, invece, rimandare agli intenti unionisti con la Chiesa greca che caratterizzarono la politica papale del XIII secolo fino all'unione decretata al concilio di Lione II e per cui costante fu l'utilizzo dei mendicanti soprattutto in funzione di ambasciatori e di vescovi<sup>239</sup>.

Anche la lista delle motivazioni per cui i frati devono andare in missione è interessante. Si preserva come unico criterio la divina ispirazione mentre sono contrapposti a questa *levitas, impetuositas et astutia subterfugiendae disciplinae*<sup>240</sup>. Per noi sono parole preziose perché ci fanno toccare con mano una situazione che evidentemente qui si tenta di arginare. Prendiamo ciascun elemento. La leggerezza naturalmente è da evitare affrontando un compito così grande e contro l'impetuosità dei frati si era già espresso Ugo di

limitarsi a riprendere quelli già editi da Esser (K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata, 1976, pp. 451-61) lasciando aperta la questione dell'autenticità e rinunciando ad allargare l'indagine.

<sup>234</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, pp. 322, 324.

<sup>235</sup> PSEUDO-BOVAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 398 b. Riporto, per completezza, tutto il passo: «Et si haec omnia credant et velint ea fideliter confiteri. Hic agit de pertinentibus ad recipiendorum idoneitatem, quae in duobus consistit: prima in ordine ad Deum, pro qua dicit: Et si haec omnia credant, utique corde, et velint ea fideliter confiteri, quia ore fit confessio ad salutem, ad Romanos decimo. Ex quo vere patet, quod recipiendi ad Ordinem istum debent parati esse ad martyrium. Et usque in finem firmiter observare, quia praemium datur soli perseveranti».

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 407 b.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 436a. Anche nel *logion* sulla *Summa obedientia* è determinante la richiesta di andare: «Hanc vero petere [obedientiam] multum Deo iudicabant acceptum» [FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, Padova, 2002, p. 530].

<sup>238</sup> EVANGELISTI, *Martirio volontario*, cit., pp. 201-202.

<sup>239</sup> Per uno sguardo d'insieme si veda RICHARD, *La papauté et les missions*, cit., pp. 47-61 («La recherche de l'Union des Eglises»). Sull'insediamento degli Ordini mendicanti nei territori dell'impero bizantino si può consultare A. CARILE, *Gli Ordini mendicanti nell'impero bizantino*, in *Alle frontiere della cristianità*, cit., pp. 64-88. Sul concilio di Lione II rimane imprescindibile *1274 année charnière. Mutations et continuités*, Colloque international du Centre national de la recherche scientifique (Lyon - Paris, 30 septembre-5 octobre 1974), Paris, 1977, in particolare i saggi di D. STIERNON, *Le problème de l'Union gréco-latine vue de Byzance*, pp. 139-166; G. DAGRON, *Byzance et l'Union*, pp. 191-207; M. PACAUT, *L'événement et sa portée*, pp. 293-318; G. ALBERIGO, *L'oecumenisme au Moyen âge*, pp. 319-339; G. DUMEIGE, *Lyon parmi les conciles oecuméniques*, pp. 341-354; R. FOREVILLE, *Dans le sillage de Latran III et Latran IV*, pp. 355-374. Ora anche G.G. MERLO, *Il pontificato di Gregorio X e il Concilio Lionesse II*, in *Gregorio X pontefice tra Occidente e Oriente*, a cura di M. BASSETTI, E. MENESTÒ, Spoleto, 2015, pp. 15-28.

<sup>240</sup> «*Quicumque Fratrum divina inspiratione, non levitate, non impetuositate, non astutia subterfugiendae disciplinae, voluerint ire inter Saracenos et alios infideles [...]*» (PSEUDO-BOVAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 436 a).

Digne a proposito del martirio<sup>241</sup>. Il terzo elemento, invece, è originale. Partire per le terre lontane poteva essere un modo per sottrarsi alla disciplina sentita, evidentemente, come troppo dura. Questa considerazione potrebbe implicare, dunque, che nelle terre di missione la vita potesse essere considerata da alcuni frati più rilassata rispetto a quella dei territori di partenza e fosse quindi preferibile. Per ipotesi questa strana situazione, appena accennata dal testo, potrebbe essere legata per esempio ai privilegi che la Regola, opportunamente interpretata, poteva garantire o a quelli che i papi concedevano, o avevano già concesso, ai missionari<sup>242</sup>. Infine, l'autore esplicita i criteri di idoneità dei frati che dovrebbero essere valutati dai ministri: «idonei autem sunt robusti corpore, constantes in fide, probati virtute et semper irreprehensibiliter conversati»<sup>243</sup>. Si tratta di un *identikit* – in parte corrispondente a quello delineato da Davide d'Augusta – senza dubbio indicativo della perfezione che si doveva cercare nei frati che si mandavano tra gli infedeli. Alla parafrasi del testo non seguono dei notanda o delle *questiones* come invece accade per altri capitoli della Regola. Probabilmente ciò si spiega considerando che il capitolo XII da una parte non causava grandi problemi di interpretazione, e dall'altra non rientrava neanche tra gli argomenti – come la povertà, la predicazione, l'ascolto delle confessioni, la perfezione di vita – della disputa parigina. Si tratta di un'altra conferma, come ipotizzato sopra per Pecham, che le missioni minoritiche *inter saracenos et alios infideles* non costituirono argomento di dibattito tra maestri secolari e Minori.

#### e) Giovanni del Galles: contro la peregrinatio dei frati

L'*Expositio* di Giovanni del Galles è un altro Commento scritto a Parigi forse prima della *Exiit qui seminat* che però non partecipa del clima della disputa che infiammò il clima di quegli anni. Giovanni rifiuta un'impostazione polemica del Commento e non disquisisce di questioni riguardanti la sua osservanza, ma preferisce concentrarsi sugli insegnamenti morali della Regola indirizzando l'opera ai nuovi professi dell'Ordine.

Il XII capitolo sembra nascondere, in maniera forse inaspettata, una polemica argomentata e pienamente sviluppata dall'autore con un gran numero di *auctoritates*. Si noti come la polemica non sia giuridica, ma, secondo l'intento generale del commento, essenzialmente morale. Giovanni inizia il suo Commento in maniera tradizionale: «Beatus Franciscus salutem appetens infidelium voluit fratres mitti ad eos ad veritatem evangelizandam»<sup>244</sup>. Subito si precisa l'attenzione di Francesco affinché questo compito sia affidato a frati idonei: «Nolens [Francesco] tamen quod mitterentur nisi essent ad fidem praedicandam apti et idonei, provide instituit utrumque, scilicet, quod mitterentur et quod a ministris idonei mitterentur»<sup>245</sup>. Poi il commento devia verso un argomento particolare: l'attenzione di Francesco ad una selezione dei frati causata dal fatto che alcuni di essi sarebbero andati in missione semplicemente per scappare da un luogo e rifugiarsi in un altro. Giovanni lo afferma attribuendo questo pensiero ad una previsione di Francesco per il futuro: «Et praevidit in spiritu quod futuri erant aliqui diligentes movere pedes suos et ob hoc Deo non placentes, quibus peregrinationes magis obsunt quam prosunt»<sup>246</sup>. L'argomento è fortemente originale e volto a denunciare una situazione che Giovanni sicuramente conosce bene. Il giudizio verso questi *futuri diligentes movere pedes suos* è impietoso: non piacciono a Dio. Per giunta peregrinare non

<sup>241</sup> Qui questo legame non c'è e sarebbe fuori luogo. Credo che indichi per antitesi la saggezza e la prudenza con cui affrontare le missioni.

<sup>242</sup> La pericope presente alla fine de capitolo III della Regola concernente la possibilità di mangiare «de omnibus cibis, qui apponuntur eis» viene commentata dal nostro autore con un preciso «Istud autem non conceditur nisi in praedicationis euntibus ministerio» (PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 411 b). Per quanto riguarda gli interventi papali si vedano i larghi privilegi concessi nella *Cum ora iam* da Alessandro IV nel 1258 (BF II, pp. 285-286). Sono molteplici gli scenari ipotizzabili in cui calare la situazione evocata dallo Pseudo-Bonaventura. Uno di questi potrebbe implicare che la furbizia dei frati consistesse nel recarsi in terre in cui molti dei poteri riservati ai vescovi o alla Santa Sede erano concessi, per privilegio, ai missionari. In un contesto così strutturato un frate scomunicato o anche solo che avesse contratto un matrimonio naturalmente illegittimo, avrebbe potuto trovare la riconciliazione da parte di un suo confratello missionario, evitando magari la sanzione ecclesiastica.

<sup>243</sup> PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio super Regulam*, p. 436 a.

<sup>244</sup> GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 130.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

gli giova ma li danneggia. Subito dopo il gallese insiste sull'argomento portando a testimonianza la lettera 35 di Girolamo<sup>247</sup>, per poi sottolineare il concetto del dannoso peregrinare con una distinzione importante: «Nil enim valet exterior peregrinatio et locorum mutatio et per diversas regiones discursio nisi fiat interiorum effectuum renovatio et carnalium passionum abnegatio et a mundanis cupiditatibus peregrinatio»<sup>248</sup>. La *peregrinatio* "interiore" deve essere presupposta in quella "esteriore" senza la quale quest'ultima non ha alcun valore. A questa considerazione Giovanni fa seguire una citazione di Orazio, due lunghe citazioni di Seneca e, a conclusione, una dal Vangelo di Luca<sup>249</sup>. Nella chiusa del commento alla parte del capitolo XII sulle missioni si forniscono alcune indicazioni sui criteri di idoneità dei frati delineando, ancora una volta, un ritratto del frate adatto ad andare tra gli infedeli:

«Nisi ergo sint idonei quoad perfectionem vitae, quoad veritatem doctrinae, quoad maturitatem conversationis honestae, quoad rectitudinem et zelum iustitiae, quoad industriam experientiae quoad solitatem patientiae, quoad stabilitatem perseverantiae, non mittantur. Illi enim qui sunt praediti praedictis virtutibus possunt prodesse verbo et exemplo inter Saracenos»<sup>250</sup>.

Le caratteristiche che identificano i frati idonei sono quelle tradizionali: la perfezione di vita, la verità della dottrina, la maturità, la rettitudine e lo zelo per la giustizia, l'esperienza, la pazienza e la perseveranza.

La pazienza e la perseveranza, in particolare, sono utili indizi per far emergere il grande assente di questo commento: il martirio. Giovanni non parla del martirio, tanto meno lo identifica come anelito dei missionari o fine delle missioni. Anche nella chiusa del commento, Giovanni lo ignora limitandosi a ribadire lo stesso scopo che i frati avrebbero dovuto perseguire individuato all'inizio: predicare *verbo et exemplo* per giovare ai Saraceni e convertirli facendoli partecipi della salvezza.

#### f) *Pietro di Giovanni Olivi: i Minori protagonisti della sesta età della Chiesa*

L'*Expositio Regulae* di Olivi fu scritta o alla fine del 1288 a Firenze o a Montpellier tra il 1289 e il 1292. Nel Commento Olivi racchiude in sintesi il nucleo di differenti aspetti del suo pensiero che come noto, è spesso dotato di grande originalità, come si evince facilmente anche solo dalla teorizzazione dell'*usus pauper* nell'*expositio* al capitolo VI. Non è esente da questo clima di novità interpretativa il commento al XII capitolo che assume le caratteristiche di vero e proprio manifesto dell'escatologia oliviana<sup>251</sup>. Collocando le missioni *ad infideles* all'interno del compito escatologico conferito a Francesco – *angelus sexti signaculi* – e a tutto l'Ordine dei frati Minori di guidare la Chiesa nella battaglia contro l'incipiente arrivo dell'Anticristo mistico<sup>252</sup>, si consuma una netta cesura tra il commento di Olivi e tutti quelli a lui precedenti.

Il capitolo XII inizia già con un accento interessante: «In hoc capitulo agitur de regimine finali»<sup>253</sup>. Olivi rileva già nell'espressione *regimen finale* tutta l'importanza, la solennità e il peso escatologico di questo dodicesimo capitolo. Per il frate provenzale l'andare tra i saraceni e gli altri infedeli, infatti, è un «superabundans et supererogativus fructus et finis ad quam decet istum ordinem erigi prae cunctis ordinibus ecclesiae Dei»<sup>254</sup>, che consiste nel «non solum fideles sed etiam universitatem infidelium trahere ad Christum»<sup>255</sup>. Da notare l'uso degli aggettivi *superabundans* e *supererogativus* – già usato da Pecham – che danno

<sup>247</sup> *Ivi*, pp. 130-131.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ivi*, pp. 131-132. Si noti l'impianto a preponderanza negativa del lungo periodo iniziale che sembra quasi evocare che nella realtà la situazione delle missioni doveva essere esattamente contraria a quella descritta.

<sup>251</sup> Un'analisi del capitolo XII è stata proposta da MANSELLI, *Francesco d'Assisi tra conversione*, cit.

<sup>252</sup> Si veda in particolare: R. MANSELLI, *L'anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, in *Collectanea Franciscana* 47 (1977), pp. 5-25; ma anche ID., *Pietro di Giovanni Olivi Spirituale*, cit. e ID., *La terza età, Babylon e l'anticristo (a proposito di Pietro di Giovanni Olivi)*. *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medioevo*, Roma, 1973.

<sup>253</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 192, ll. 21-22.

<sup>254</sup> *Ibidem*., p. 192, ll. 22-24.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 192, ll. 24-25.

L'idea dell'eccezionalità di una missione universale che consiste nel *trahere ad Christum* tutte le genti. Andare tra i saraceni e gli altri infedeli può così acquistare, agli occhi di Olivi, i connotati di un compito che fa brillare l'Ordine dei Minori di una luce diversa e più splendente rispetto agli altri ordini della Chiesa. Per questo fine supremo, continua Olivi, bisogna «omni martyrio et peregrinationi apud illos se offerre et opponere»<sup>256</sup>. Si sottolinea poi come nei candidati a una tale missione «exigitur singularis motor et fervens ac firmum propositum et plena et approbata idoneitas» e «simul cum his condigna auctoritas»<sup>257</sup>. Questi elementi sono talmente importanti che Olivi prosegue trattandoli singolarmente. In prima istanza sottolinea come questo moto non possa nascere da leggerezza o da «quacumque humana voluntate sed a divina inspiratione»<sup>258</sup>. In seconda istanza si evidenzia l'importanza della richiesta al superiore per mettere alla prova la *soliditas propositi*. Come terzo punto viene messa in risalto l'idoneità di chi deve essere mandato *ad infideles* e come quarto elemento, infine, il *lector* fiorentino ammonisce che «nullus vadat nisi authenticè missus, et hoc a nullo inferiori praelato citra provincialem ministrum»<sup>259</sup>. Il pericolo per Olivi sembra essere quello dell'eresia che potrà essere evitato proprio attraverso l'azione dei ministri. Commentando il capitolo VI, infatti, sostiene che quando nella Regola Francesco afferma che i frati devono chiedere elemosina «tanquam peregrini», non si riferisce a un'itineranza continua e disordinata come quella degli Apostolici di Segarelli. E citando i motivi di questa interpretazione Olivi sottolinea il fatto che nell'ultimo capitolo l'Assisiense «non vult fratres ire etiam ad convertendum infideles nisi a ministris petita licentia et obtenta, inhibens quod ministri eam non concedant nisi idoneis *ad mittendum*»<sup>260</sup>.

Ancora più interessante è il riferimento successivo alla predicazione:

«Et nota quod non dixit qui voluerint ire ad ipsos praedicandos, quia praeter hoc sunt et aliae causae, utpote desiderium martyrii, aut obsequiosa associatio praedicantium aut quicumque honestus modus eundi utilis conversionis illorum»<sup>261</sup>.

In questo passo Olivi ribadisce il fine della missione – la conversione degli infedeli – ed elenca i modi per ottenerlo. Si sottolinea quindi che la predicazione non è il mezzo esclusivo per ottenere la conversione degli infedeli. Infatti, oltre a questa, anche il desiderio del martirio, l'ossequiosa associazione dei predicatori e, in generale, qualunque altro modo onesto di andare possono essere utili a perseguire quel fine. Mentre, dunque, Olivi si colloca nel solco della tradizione abbinando predicazione e martirio, appare originale, sia nell'aprire a una molteplicità di fini insito in quell'indeterminato *quicumque*, sia nell'evocare «l'ossequioso associarsi di coloro che predicano» che ipotizzo possa essere intesa come *associatio ad Christum* dei predicatori stessi<sup>262</sup>. Secondo questa interpretazione si potrebbe cogliere appieno la finezza di Olivi che rispecchierebbe nella sua teorizzazione la stessa dinamicità di una realtà missionaria che possiamo immaginare esser fatta di frati che vanno *ad infideles* per fini che abbracciano sia la sfera personale – la cristomimesi e il martirio – che quella collettiva – la predicazione della fede. Ma – e qui sta il punto – questi fini non si autoescludono ma trovano la loro complementarità nel tendere verso lo stesso scopo: la conversione dell'infedele. Anche perseguendo fini apparentemente personali come il raggiungimento della conformità a Cristo e il martirio il frate missionario, non farebbe altro che testimoniare la propria fede agendo nella stessa direzione della predicazione orale. Potremmo essere di fronte,

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 192, ll. 25-26.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 192, ll. 27-29.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 192, ll. 30-31.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 192, ll. 33-34.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 164, ll. 27-30.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 193, l. 4.

<sup>262</sup> Olivi usa il termine *associatio* anche nella *Lectura super Apocalypsim* parlando delle caratteristiche dei santi che hanno vinto o verranno dopo l'Anticristo e vedranno l'Agnello: «Primum est eorum ad Christum conformis associatio, seu ipsorum cum Christo sublimis mansio» [PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, ed. W. LEWIS, New York, Franciscan Institute Publications, 2015 (da ora in poi P.G. OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*), XIV, 5, p. 633]. Anche Angelo Clareno nella sua *Expositio Regulae* introduce nel capitolo XII un concetto simile quando, per caratterizzare i missionari dice che si tratta di coloro che desiderano di «digni effici societate passionum sui Redemptoris» (ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*, XII, 4). Sulla *Lectura super Apocalypsim* si veda almeno R. MANSELLI, *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, ISIME, 1955 (Studi Storici, XIX-XXI).

quindi, a quel binomio tra esempio e parola, finalizzati alla conversione dei non cristiani, che caratterizzava già la trattazione delle missioni nella Regola non bollata.

Per Pietro di Giovanni Olivi tutto ciò è detto in maniera non concessiva ma anche consultiva, incitativa, persino profetica<sup>263</sup>. In questo senso non solo è lecito andare a convertire gli infedeli spinti da tutti questi fini, ma è anche una prassi da sollecitare. Questa sottolineatura – da leggere anche in un’ottica di urgenza missionaria avvertibile nella riflessione di Olivi – introduce la parte veramente originale del commento in cui viene esplicitato, infatti, il ruolo escatologico di Francesco e dell’Ordine dei frati Minori e il loro posto nella *historia salutis*.

Pietro sente che il mondo sta entrando nella sua ultima fase. Fa la sua comparsa, per la prima volta nei commenti al XII capitolo, il racconto di Francesco che, «angelus sexti signaculi»<sup>264</sup>, «habens in se signum stigmatum Dei vivi», «sexto suae conversionis anno transiit ad Saracenos» e «decimo tertio anni conversionis suae iterato ivit ad saracenos»<sup>265</sup>, inaugurando la sesta età in cui «plenitudo gentium intret (nella Chiesa)» e «omnis Israel salvus fiat». Tutto ciò per Olivi «compleri incipiet sub decimo tertio centenario a passione Christi»<sup>266</sup>. Francesco assurge quindi «a modello che può essere seguito dagli altri frati che possono divenire cristiformi» come lui stesso riuscì a essere<sup>267</sup>. Non solo. Francesco con il suo viaggio in Egitto, divenne il primo ad aver incarnato la missione di far entrare le genti nella Chiesa facendogli conoscere Cristo, compito che implicitamente l’Ordine dei frati Minori, è chiamato a perseguire. È finita, dunque, per l’Olivi l’età della predicazione ai cristiani, ora «post praedicationem latinorum fidelium mittendus est ordo ad infidelium nationes»<sup>268</sup>, in una evidente identità con l’esperienza degli apostoli che «primo missi sunt inter Iudaeorum fideles ex quibus erant nati, et tandem post mortem Christi et Iudaeorum aliquantam ad Christum attractionem missi sunt ad gentium infidelium nationes»<sup>269</sup>.

Olivi riassume magnificamente il suo pensiero nella *Conclusio* dell’*Expositio*. Analizzando l’intero impianto della Regola, tenta di dare un’interpretazione della divisione del testo in dodici capitoli. Ai primi sei in particolare, corrispondono i primi giorni della creazione, le sei età del mondo e della Chiesa. Ben più importante l’ultima sestina di capitoli: «In sex vero ultimis capitulis, mystice intueri regimen ecclesiae Dei»<sup>270</sup>. In questa visione l’apice è toccato nel dodicesimo capitolo:

«[...] et tandem in fine sub pleniori apertione sexti signaculi exspectamus conversionem nationum infidelium et etiam Iudaeorum cum renovatione solemniium martyrium; tunque per angelum sexti signaculi duodecim tribus Israelis signo thau signatae et turba innumerabilis nationum adducentur et statuentur iuxta thronum Agni (Apoc. 7,3 ss.), qui est idem quod eius ecclesiastica et apostolica sedes: sic per ordinem currunt sex ultima capitula Regulae, sicut de facili colligere potes»<sup>271</sup>.

---

<sup>263</sup> «Aestimo autem hoc non esse hic positum solum concessive, sed etiam consultive seu incitative aut etiam propheticæ» (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 193, ll. 5-6).

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 163, ll. 16-17. Cfr. P.G. OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, p. 452: «Sciendum etiam quod sicut sanctissimus pater noster Franciscus – post Christum et sub Christo – est primus et principalis fundator et iniciator et exemplator sexti status et evangelice Regule eius, sic ipse post Christum designatur primo per angelum istum».

<sup>265</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 193, l. 23. Cfr. P.G. OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, pp. 453-454: «Posuit etiam pedem dextrum super mare quia ad Sarracenos convertendos et ad martyrium accipiendum ab eis cum summo studio et fervore laboravit ter ire ad eos, prout scribitur IX capitulo Vite sue [BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior*], scilicet sexto anno a conversione sua, tanquam angelus sexto signaculi et in signum quod per eius Ordinem sunt in sexto statu ecclesie convertendi ad Christum, et iterum tertio in XIII anno conversionis sue in signum quod in XIII centenario a passione et resurrectione Christi inchoando sunt Sarraceni et ceteri infideles per eius Ordinem cum multis martyriis convertendi».

<sup>266</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 123, ll. 19-20.

<sup>267</sup> EVANGELISTI, *Martirio volontario* cit., p. 210.

<sup>268</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 123, ll. 9-11.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 123, ll. 5-9. Cfr. P.G. OLIVI, *Lectura super Apocalypsim*, p. 457: «Ponet etiam pedem suum dextrum supra mare nationum infidelium et sinistram super terra fidelium quia principalis impetus et processus eius erit ad totum orbem convertendum ad Christum, sic tamen quod ex hoc non deseret priorem ecclesiam fidelium. Sicut enim tempore apostolorum fuit principalis et quasi dexter processus eorum ad conversionem paganorum, secundarius vero et quasi sinister ad plebem Iudayorum quia senserunt non se yta prosperaturos seu prospere piscaturos in terra Iudayorum sicut in mari paganorum, sic et iste angelus sentiet non se yta prosperaturum in carnali ecclesia Latinorum sicut in Grecis et Sarracenis et Tartaris et tandem in Iudeis». Su questo passo si veda anche BURR, *The persecution of Peter Olivi* cit., pp. 22b-23b.

<sup>270</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 195, l. 19.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 195, ll. 26-33.

L'importanza di questa missione escatologica è estrema. Olivi ribadisce ancora una volta l'attesa della conversione di tutte le nazioni degli infedeli e dei Giudei che si compierà grazie a nuovi martiri. Di particolare rilievo appare il legame che intercorre tra il dispiegarsi degli ultimi sei capitoli e la storia della Chiesa che trova nelle missioni dei frati Minori il compimento della sua penultima fase: la conversione delle genti prima della visione dell'Agnello. Il messaggio fondamentale che queste parole veicolano è che le missioni *ad infideles* sono parte integrante della storia della Chiesa e devono essere pensate e attuate dall'Ordine all'interno della Chiesa. In questo quadro acquista tutto il suo significato la preghiera che chiude l'intera *Expositio* e che sembra riassumere il nucleo del pensiero escatologico oliviano:

«Per cuius [di Francesco] intermediationem ad piissimae ac gloriosissimae matris Christi thronum adducti, petimus a te, Christe Iesu, plenam remissionem et indulgentiam peccatorum, et spiritum vitae et gratiae tuae, per quem in uno Spiritus Sancti capitulo omnes perfecte congregati in unum, omnibus fidelibus et infidelibus lucis opera et exempla monstremus; ut sic tandem cum universo orbe tuo vicario et tuae apostolicae sedi semper simus subiecti in pura veritate fidei et in plena observantia evangelii tui»<sup>272</sup>.

Per Olivi, insomma, la missione escatologica che consiste nel mostrare la vera fede ai fedeli e agli infedeli deve essere volta alla conversione delle genti in modo che finalmente l'intero mondo, unito nella fede, sia soggetto alla Chiesa e al papa nella piena osservanza del testo evangelico. In questo quadro le missioni dei frati Minori diventano, nel ruolo fondamentale che hanno nella storia della Chiesa, l'apice della Regola minoritica, elevata ormai per tutti i cristiani come chiave per osservare pienamente il Vangelo.

#### g) *La Brevis Expositio Regulae: precetti e consigli del XII capitolo*

La *Brevis Expositio Regulae*, scritta, come si è mostrato nella prima parte, forse dagli Spirituali durante la disputa alla corte di Clemente V e prima della *Exivi de paradiso* del 1312, si concentra sulla delineazione dei precetti e delle ammonizioni della Regola.

Come tutto il Commento anche l'*expositio* del capitolo XII è molto breve. Gli autori individuano nel capitolo XII quattro precetti, tre dei quali riguardanti la prima parte del XII capitolo sull'invio dei frati presso i saraceni e gli infedeli e uno solo relativo alla seconda parte sulla scelta del cardinale protettore.

Il primo precetto individuato è che coloro che vogliono andare tra i saraceni e gli altri infedeli chiedano licenza ai ministri: «*Quicumque fratrum etc. Preceptum est ne quis propria voluntate vadat*»<sup>273</sup>. Il secondo e terzo precetto sono legati: «*Ministri vero nullis et cetera. Dupplex ipsis preceptum est*»<sup>274</sup>. Il primo consiste nel non mandare per nessuna ragione i frati non idonei in missione e l'altro nell'essere obbligati a mandare gli idonei senza che rapporti interpersonali possano impedirlo:

«Primum scilicet ne aliquos aliquo modo mittant suo iudicio non idoneos in hoc quod dicitur nullis eundi licentiam etc. Et secundum in hoc quod sequitur nisi eis quos etc. quia obligantur mittere idoneos ne carnali aut temporali amicitia quia scilicet de talibus quemadmodum habent eos impediunt. Secus autem essent si non dimitterent (sic.) credentes eos inter fideles magis fructificare»<sup>275</sup>.

Quest'ultimo precetto per noi potrebbe essere una preziosa testimonianza di una pratica che realmente avveniva – e di cui forse, implicitamente, si accusavano i frati della “comunità” –: il mancato invio dei frati idonei per ragioni personali che intercorrono tra i frati e i ministri. Saremmo spinti a pensare che gli Spirituali si possano riferire ai frati della Comunità. In effetti Ubertino da Casale nel *Rotulus Iste* ci testimonia esattamente la pratica contraria: cioè la scelta dei ministri, non di trattenerne i frati ma di inviarli

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, pp. 195-196.

<sup>273</sup> Oxford, *Bodleian Library*, Can. Lat. 525, f. 248r.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> *Ivi*, ff. 248r-v.

in missione per sbarazzarsi di loro. Ubertino è chiarissimo: «fratres graves et honorosos ad portandum ex defectu morum et non ydoneos ad fructum animarum et (aliquando) forte non integre vite mittunt ad partes infidelium, ut exonerent se de eis»<sup>276</sup>.

Anche in questo capitolo, insomma, si potrebbe avere una piccola prova del rapporto tra Ubertino e questa *Expositio*.

### b) Angelo Clareno: la missione dei nuovi eletti fuori dall'Ordine dei Frati Minori

Dopo un'altalenante vita passata tra luoghi remoti per sfuggire alle persecuzioni e i centri del potere pontificio frequentati spesso per richiedere l'approvazione di una via di osservanza più rigorosa della Regola, Angelo Clareno, monaco celestiniano leader dello sparuto gruppo di spirituali rigoristi, si ritrovava a Subiaco, ormai ottuagenario, dove scrisse le sue opere maggiori, l'*Expositio super Regulam* nel 1321-2 e pochi anni dopo il *Liber chronicarum*.

Ad una lettura complessiva del Commento si percepisce costantemente la tensione tra Clareno, che, capo di un gruppo di perseguitati, disvela la vera e unica interpretazione di ogni pericope della Regola, e la Comunità dei frati, accusata di averne tradito l'osservanza, e di opprimere gli unici veri eredi del santo d'Assisi. Il commento al capitolo XII partecipa naturalmente di questo clima generale. Angelo in apertura evoca i «mundi corde», coloro che «guardano con occhi illuminati l'ampiezza, l'altezza, la sublimità e la profondità della infinita carità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, contemplata tutt'intorno, rivelata e proposta da imitare ai fedeli, nella adorabile croce e santissima morte di Cristo»<sup>277</sup>. Meditando, dunque, su «cuius igneam et caritatis inextinguibilis et insuperabilis immissivam considerationem»<sup>278</sup> e penetrati dalla carità, «con infuocati slanci ambiscono incessantemente di venir fatti degni di essere associati alla passione del loro Redentore»<sup>279</sup>. Per Clareno sono persone speciali che significativamente pervengono alla purezza del cuore e del corpo – «Christo donante» – «per observantiam evangelice paupertatis humilitatis et obedientie»<sup>280</sup>. L'intento da parte di Clareno sembra quello di delineare, non solo il prototipo del frate missionario, ma del perfetto frate Minore che trova nel morire martire il compimento del supremo desiderio di ricongiungersi a Cristo. In questo quadro l'osservanza della povertà evangelica, dell'umiltà e dell'obbedienza sono i presupposti per raggiungere questo desiderio. È dunque l'osservanza stessa della Regola evangelica, spiegata nei precedenti capitoli, il discrimine per arrivare a questo stato di carità che contraddistinse lo stesso Francesco. In questo quadro, è evidente che gli unici a poter raggiungere la carità perfetta e aspirare alla conversione delle genti, sono i frati che hanno seguito l'interpretazione rigorista di Angelo. I veri eredi di Francesco sono solo loro.

Per Clareno l'Assisiense, che andò oltremare cercando il martirio «per essere fatto partecipe e consorte della vita e della morte del suo Signore e Maestro», propone la stessa meta ai suoi frati. E se, negli altri capitoli della Regola Francesco ha tracciato la strada per seguire Cristo nella vita, ora nel XII i frati lo devono seguire nella morte, raggiungendo appieno la *christiformitas*<sup>281</sup>. Il martirio, però, non è agli occhi di Clareno fine stesso della missione, ma mezzo efficace per «moltiplicare nel mondo i frutti e le grazie della Regola e vita rivelate» a Francesco<sup>282</sup>. Non si tratta altro che di un processo di evangelizzazione che

---

<sup>276</sup> UBERTINO DA CASALE, *Rotulus Iste*, p. 128, rr. 4-7.

<sup>277</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*, XII, 3.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> *Ibidem*, XII, 4.

<sup>280</sup> *Ibidem*, XII, 2.

<sup>281</sup> «Hac caritate sanctus Franciscus vehementer accensus, que foras mictit timorem, et quam extinguere aque multe, nec obruere flumina possunt, caritatis perfecte capitulum sue regule finem dedit. Nam sicut ipse, Christi perfecta caritate succensus, per martyrii flammam se hostiam Domino offerre viventem ex toto corde et ex omnibus viribus ardentissime cupiebat, ut vite simul et mortis Domini sui et Magistri consors et particeps effici mereretur, ita et hoc ipsum suis fratribus pro fine omnis perfectionis ad optandum et imitandum proposuit, ut ipsos ad Christi mortem communicandam, sicut et ad vitam promittendam et implendam vocaverat, animaret» (*Ibid.*, XII, 5-7). Cfr. EVANGELISTI, *Martirio volontario* cit. (nota 15), pp. 210-211.

<sup>282</sup> «Intellexit enim, Christo docente, quod tunc revelate sibi vite et regule fructus et moralitatis et gratie multiplicarentur in mundo, quando fratres suos perfecta Christi caritas accenderet ad moriendum pro Christo. Nam ut eos impelleret desiderii, et affectibus ardentibus inretentibiliter traheret et ad eundem inter Saracenos et alios infideles, ut vita et moribus et verbis et

significativamente si attua attraverso la Regola dei frati Minori. Francesco, dunque, secondo Clarenò, manda i frati tra i saraceni e gli altri infedeli per convertirli, affinché si salvino. E i metodi efficaci per far questo sono la testimonianza della vita, dei costumi, delle parole, e del sangue. Ancora una volta testimonianza e azione, *verbo et exemplo*, sono i due poli entro cui viene pensata l'attività missionaria dei frati. A sostegno di questa convinzione segue una lunga citazione dell'intero capitolo XVI della Regola non bollata, che ci conferma la conoscenza precisa di Clarenò di quella che chiama "Regula prima"<sup>283</sup>. La posizione della citazione è interessante: Clarenò usa la Regola non bollata come esplicitazione e integrazione di quella bollata. Dopo la citazione segue il commento:

«Docet enim professores et imitatores perfectionis vite Christi ex perfecta ad exemplum ipsius caritate, pre cunctis aliis hominibus zelo salutis animarum ardere et orationibus et exemplo sanctitatis vite et predicationis verbo et spontanea mortis substinentia, quando opus est, non solum pro fidelibus sed etiam pro infidelibus, ut ad Christum convertantur, totis viribus aspirare, et pro ipsorum conversione et salute debent peregrinationi et laboribus et erumnis et persecutionibus et martyrio se exponere et offerre»<sup>284</sup>.

La citazione della Regola non bollata mette ordine nella trattazione. L'insegnamento di Francesco è quello di ardere per lo zelo delle anime con tutte le forze, le orazioni, l'esempio della santa vita e la parola della predicazione anche sostenendo la morte, ma «quando opus est». Il fine ultimo? Ancora una volta quello di convertire fedeli e infedeli. Il martirio in questo quadro appare subordinato alla conversione come settant'anni prima aveva teorizzato Ugo di Digne. Più originale appare l'esplicita estensione del martirio anche alla predicazione presso i fedeli e non solo tra gli infedeli. Di primo acchito si potrebbe pensare che con tale indicazione Clarenò qui si possa riferire velatamente al clima di persecuzione che gli spirituali stavano subendo da parte della Chiesa e dell'Ordine minoritico. L'identificazione dei missionari come «coloro che professano ed imitano la perfetta vita di Cristo nella perfetta carità ad esempio di lui», sembra identificare proprio i frati della compagine rigorista che faceva capo al frate marchigiano. Clarenò dunque identificherebbe qui tre tipi di uomini: i fedeli, cioè i cristiani, gli infedeli non cristiani e i missionari, cioè i perfetti fedeli. Questa sovrapposizione nell'identificazione di due tipi di fedeltà di diverso grado potrebbe far pensare che i destinatari della missione pensata da Clarenò non siano solo gli infedeli, come sarebbe naturale pensare, ma anche i fedeli nominati per primi, cioè i cristiani con una fede "parziale" perché non modellata sull'esempio della vita di Cristo. Portando questa ipotesi alle estreme conseguenze, si potrebbe dunque ipotizzare che in fondo Clarenò penserebbe a una missione indirizzata a tutti coloro che non seguono la vita di Cristo come modello, cioè in pratica a tutti quelli che non si pongono nel solco della vita di Francesco d'Assisi e della Regola, compresi i frati dell'Ordine minoritico. Il successivo riferimento alla degenerazione dell'Ordine può essere letto anche in questo senso. L'Ordine secondo Clarenò, pur venerando il nome di Francesco e l'abito, abbandonerà il frutto e la virtuale perfezione della vita minoritica. La salvezza non sarà più apportata dai frati dell'Ordine ma dagli eletti, i veri eredi dello spirito di Francesco, che non verranno riconosciuti come tali ma perseguitati<sup>285</sup>. Sono loro i figli della promessa, i veri discendenti di Israele<sup>286</sup>.

L'eccezionalità e il peso di una tale missione, comunque intesa, sono sottolineate subito dopo. Una tal prova d'animo e di fede, infatti, «non est omnium» ma «illorum tantum qui a Christi Spiritu

---

sanguinis testimonio ad Christum Iesum, veram vitam, morte peccati detentos et sempiternae damnationi obnoxios revocarent» (ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, XII, 8-9).

<sup>283</sup> Ibid., XII, 10-32. Le divergenze tra il testo del Clarenò e il testo critico non sono rimarchevoli: F. ACCROCCA, *Angelo Clarenò e la Regola non bollata*, in *Archivum Franciscanum Historicum* LXXXII (1989), pp. 21-41, nello specifico pp. 33-34.

<sup>284</sup> ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, XII, 33-34.

<sup>285</sup> «Nomen autem ordinis decipiet plurimos et Iudaica quadam carnali expectatione obtenebrabit, ut in electis spiritus fundatoris non suscipiant veritatem, et nomen et habitum venerantes, fructum et virtutalem perfectionem habitus et nominis derelinquent et ad eam converti, sui status inhonorationem et contumeliam reputabunt» (*Ibidem*, XII, 48). Si veda su questo punto in particolare POTESTÀ, *Angelo Clarenò dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, cit., pp. 161-163.

<sup>286</sup> «Nam secundum Apostolum non omnes qui sunt ex Israel, hii sunt Israelite, neque qui semen sunt Habree, omnes sunt filii, sed in Isaac vacabitur tibi semen, idest non qui filii carnis hii sunt filii Dei, sed qui filii sunt promissionis existimantur in semine» (ANGELO CLARENÒ, *Expositio super Regulam*, XII, 52).



inflammati ad hoc moventur et ferventer aguntur et sufficientiam et donum talis ministracionis celitus acceperint»<sup>287</sup>, ossia propria di coloro il cui entusiasmo procede per ispirazione divina. E i ministri devono vigilare affinché questo entusiasmo, in coloro che vogliono partire, «ex levitate vel aliqua humana voluntate et non ex divina inspiratione proveniat»<sup>288</sup>. Infatti, chiarisce Clarena, «sola enim divina inspiratio et electio idoneam et sufficientem personam efficit et propositum et perfectionem tribuit ad tantum officium»<sup>289</sup>. Si noti qui il peso della sottolineatura della divina ispirazione che, da sola, è sufficiente a far acquistare l'idoneità a un frate. Clarena sembra quasi dire che gli altri criteri non sono importanti. Tutto è ricondotto a quel solo, unico elemento dell'ispirazione divina. In questa visione i ministri acquistano immediatamente un ruolo fondamentale perché devono constatare la presenza di questa ispiratio nei candidati missionari. I ministri, dunque, devono farsi un giudizio sicuro se l'individuo da mandare sia idoneo «quia si mictendos et inspiratos ad eundem detinent, vel ex tentatione ire postulantes licentiant, displicentiam et iudicium Dei ex utroque incurrunt»<sup>290</sup>.

A questo punto il commento si apre ad una novità. Legato alla frase precedente con uno sbrigativo «Super hoc», Clarena cita l'*Expositio super Regulam* di Pietro di Giovanni Olivi<sup>291</sup>. Si tratta della parte del commento del frate provenzale in cui è più evidente e manifesto il suo pensiero escatologico e in cui Francesco, angelo del sesto sigillo, inaugurerà, col viaggio in Terra Santa, l'ultima predicazione agli infedeli prima della fine del mondo.

A seguire Clarena inserisce un ulteriore brano dell'*Expositio magni prophetae Abbatis Ioachim in Apocalypsim*, confrontandolo con la precedente citazione di Olivi<sup>292</sup>. È un passo in cui gli spirituali troveranno piena giustificazione nel disegno di salvezza. Il ragionamento è il seguente:

«Verum si secundum Ioachim Expositionem super apertione . VI . Signaculi in “Apocalyps?”, angelus habens signum Dei vivi, summus pontifex erit, tamquam Esdras post illam civitatis et templi destructionem, omnia innovaturus» allora «supradicta illius [di Olivi] opinio alium effectum habebit quam sonent illa verba, quia quosque ex Christi statibus eliget»<sup>293</sup>.

Clarena dunque non propende per l'interpretazione di Gioacchino secondo cui l'angelo del sesto sigillo sarà un pontefice, quanto per quella oliviana secondo cui Cristo «sceglierà individui qualsiasi dagli stati di Cristo». Insomma, è a un gruppo di eletti che è affidato il compito di rinnovare nel mondo la vita evangelica<sup>294</sup>. A conferma della peculiare escatologia spirituale, nell'Epilogo viene ripresa, ancora una volta letteralmente, l'*Expositio* oliviana. E come il maestro, anche Clarena ribadisce in conclusione l'importanza e la straordinarietà della missione dell'Ordine dei frati Minori, che farà da guida per la Chiesa e nella Chiesa durante la sesta età del mondo, convertendo gli infedeli e i giudei con la rinnovazione di solenni martiri<sup>295</sup>.

<sup>287</sup> *Ibidem*, XII, 35.

<sup>288</sup> *Ibidem*, XII, 36.

<sup>289</sup> *Ibidem*, XII, 37.

<sup>290</sup> *Ibidem*, XII, 38.

<sup>291</sup> *Ibidem*, XII, 39-44. Clarena cita il Commento di Olivi corrispondente a P.G. OLIVI, *Expositio super Regulam*, p. 193, 5-25.

<sup>292</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*, XII, 45-51. Il passo citato è in *Expositio magni prophetae Abbatis Ioachim in Apocalypsim*, Venezia, 1527, f. 120vb.

<sup>293</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*, XII, 45-46.

<sup>294</sup> Come si vede bene non emerge nessun elemento caratteristico del gioachimismo mentre è evidente la concezione escatologico-apocalittica. Si vedano: F. SIMONI BALIS-CREMA, *Gli spirituali tra gioachimismo e responsabilità escatologica*, in *Chi erano gli spirituali*, cit., pp. 145-179; MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi Spirituale*, cit.; L. VON AUW, *A propos d'Angelo Clarena*, in *Chi erano gli spirituali*, cit., pp. 207-220; POTESÀ, *Angelo Clarena dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, cit.

<sup>295</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam*, Epilogo, 22-28.

## V. LE COMPILAZIONI E L'ESEGESI SULLE MISSIONI TRA XIV E INIZIO XVI SECOLO

### a) *Il Commento di Sankt Florian: Olivi e la novità dell'agiografia come commento al XII capitolo*

L'anonima *Expositio* conservata nel manoscritto di Sankt-Florian è un *unicum* nel nostro *corpus* e la sua originalità risiede – anche paradossalmente! – nel suo carattere compilativo. Attraverso le citazioni di Olivi e di tutta una serie di passi agiografici sanfrancescani tratti dalla *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio e soprattutto dalla *Compilatio Avenionsis* l'anonimo autore scrive l'unico esempio di *Expositio Regule* in cui si possa apprezzare una relazione così stretta tra la pratica esegetica e l'agiografia. Nell'*Expositio* tradita nel manoscritto austriaco il Commento di Olivi e i passi agiografici hanno la stessa valenza esplicativa e sono fusi insieme in un Commento nuovo: le *auctoritates*, infatti, non sono mai citate.

Il XII capitolo non fa eccezione. All'inizio del commento viene riportato l'incipit di quello di Olivi<sup>296</sup>. Segue poi un passo del *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano, più precisamente la parte finale di quella che si conosce – perché spesso inserita tra gli editori moderni tra i “logia” di Francesco d'Assisi – anche come “Summa obedientia”:

«Summam vero et in qua nihil haberet caro et sanguis, illam esse credebat qua “divina inspiratione inter infideles” itur, dive ob proximorum lucrum, sive ob martyrii desiderium. Hanc vero petere multum Deo iudicabat acceptum»<sup>297</sup>.

A questo passo segue immediatamente un passo del capitolo XVI della Regola non bollata<sup>298</sup>. Infine, si riprende il commento di Olivi per poi passare, attraverso la citazione di un altro brano del *Memoriale in desiderio animae* in cui Francesco richiede Ugo d'Ostia come protettore dell'Ordine, a commentare la seconda parte del capitolo riguardante il rapporto dei Minori col cardinal protettore<sup>299</sup>.

Sicuramente il manoscritto di Sankt Florian non restituisce nuovi contenuti da discutere in merito all'esegesi del capitolo XII della Regola ma è da valorizzare per l'operazione di commento che appronta. Nello specifico del capitolo XII è la prima volta che viene inserito il passo della “Summa obedientia”. Questo passo è talmente eloquente riguardo alle missioni, che in effetti un suo mancato utilizzo nelle altre *Expositiones* si può soltanto spiegare con un'eterogeneità delle tipologie testuali esegetica e agiografica, che tendenzialmente non dialogano fra loro. In questo quadro la scelta di Olivi testimonia un preciso dato nella ricezione di quel Commento: la presa che ebbe presso i perseguitati. Si è già avuto di notarla nel caso di Angelo Clareno, lo vediamo riutilizzato, in modo ancora più intenso, anche in questa *Expositio*. La maggior motivazione che lega il commento di Olivi a questo ambiente, è proprio l'escatologia oliviana, manifesta proprio nel commento al XII capitolo. Si trattava di una visione che anche i seguaci di Michele da Cesena – al cui ambiente si deve riferire il Commento nella sua fase di produzione o di ricezione – potevano adottare per giustificare la loro lotta contro la persecuzione indetta dall'Anticristo, Giovanni XII, e trovare così un loro posto nella storia della salvezza.

---

<sup>296</sup> Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148, ff. 161va-162ra. La citazione di Olivi è: P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, pp. 192 (l. 21)-193 (l. 25) (In hoc capitulo agitur...honoratus ab illo)

<sup>297</sup> TOMMASO DA CELANO, *Memoriale in desiderio animae*, 152.

<sup>298</sup> «Minister vero det eis licentiam et non contradicant...in vitam eternam» (Francesco d'Assisi, *Scritti*, p. 264,266). Il manoscritto riporta «Ministri dent licentiam» (Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148, f. 162ra).

<sup>299</sup> Il riferimento di Olivi va da *Secundum finale et extrinseca a laxationum et pompositatum* (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, pp. 193 (l. 26) - 194 (l. 14). Il racconto del *Memoriale* è in TOMMASO DA CELANO, *Memoriale in desiderio animae*, 23-25).

b) Bartolomeo da Pisa: “impressione” e “trasmissione” di Cristo agli infedeli

Nel IX frutto del suo *De conformitate* Bartolomeo da Pisa inserisce due vere e proprie *Expositiones* alla Regola. La prima è una sorta di Commento che si riduce ad esplicitare per quasi ogni pericope della Regola il riferimento ad un passo evangelico, la seconda è un’*Expositio Regulae* più simile alle altre nelle finalità esegetiche e fondata soprattutto sulle Dichiarazioni papali e solo in posizione secondaria sui Commenti alla Regola a lui precedenti. In entrambi i casi il commento al XII capitolo è molto breve. Il primo Commento evidenzia i riferimenti evangelici:

«*Chiunque desideri per divina ispirazione recarsi tra gli infedeli*» ecc. è tratto da Mt 10,16: «Ecco, vi mando come pecore in mezzo ai lupi», e Cristo, come leggiamo nello stesso passo, «Scelse dodici Apostoli e li mandò a predicare» ecc.; e Lc 10,1: «Il Signore ne designò altri settantadue» ecc. Per questa ragione nella regola si dice: «*Coloro che per divina ispirazione desiderano andare*», in conformità alla citazione di Mc 16,15: «Andate nel mondo e predicate» ecc. «*Scelti tra coloro che considerano adatti*» ecc. è tratto dall’esempio di Cristo, che non inviò tutti i discepoli, ma in un primo momento solo i suoi dodici Apostoli e in seguito altri settantadue discepoli, e la loro ricompensa è descritta in Mt 10,32: «A chiunque mi renda testimonianza di fronte agli uomini, anch’io renderò testimonianza davanti al Padre mio». «*Ne facciano richiesta al signor papa*» si accorda con il passo in Mt 7,7: «Chiedete e riceverete», e Gv 16,23: «Qualunque cosa chiederete al Padre mio nel mio nome, Egli ve la concederà». «Perseveranti nella fede» è tratto da Mt 9,22: «La vostra fede vi ha resi integri; e mediante la costruzione della propria casa sulla solida roccia». «*Quel che abbiamo promesso, mantengiamolo*» è da Mt 5,33: «Mantieni i voti fatti a Dio»<sup>300</sup>.

Questa operazione di Bartolomeo per la prima volta conferisce autonomia alla tendenza ad esplicitare i riferimenti evangelici comune anche ad altre *Expositiones*, per esempio a quello di Ugo di Digne. L’archetipo di questa operazione è la Regola non bollata che Bartolomeo conosce e che contiene un grandissimo numero di riferimenti evangelici per la maggior parte sviluppati intorno alla tematica martiriale.

Altrettanto succinto è il capitolo XII nella seconda *Expositio* del IX frutto:

«*Quicumque fratrum divina inspiratione etc. In hoc duodecimo capitulo et ultimo regulae Christus imprimatur, mundo transmittitur frater sanctae professionis. In quo beatus Franciscus duo facit. Primo ostendit, quis est idoneus ad Christum infidelibus praedicandum, dicens, praesupponendo, fratres velle ire inter saracenos et alios infideles, petant licentiam etc.; et sequitur, quod “ministri licentiam non tribuant, nisi viderint idoneos ad mittendum. Quae idoneitas attendenda est in litteratura, in personae sanitate, religiositate et vita ac fidei zelo et fervore, mundi abdicatione et sui perfecta abnegatione; et sic de aliis*»<sup>301</sup>.

Bartolomeo sviluppa un’esegesi molto limitata riportando quasi letteralmente la Regola. Gli unici elementi originali che vengono inseriti sono il classico elenco degli elementi di idoneità del frate e la *sententia* in apertura del capitolo. Quest’ultima è per il nostro discorso fondamentale. Bartolomeo coglie che il capitolo XII è l’ultima tappa del percorso del frate Minore che attraverso i capitoli della Regola arriva finalmente all’“impressione” di Cristo. Possedendo finalmente Cristo ora può “trasmetterlo” a tutti gli altri uomini. Andare tra gli infedeli è, dunque, la tappa conclusiva e la finalità stessa della *christiformitas*.

c) Giovanni da Capestrano: le missioni uniformate (quasi completamente) sulla *Brevis Expositio*

Secondo una delle scoperte più interessanti emersa dall’analisi delle fonti, Giovanni da Capestrano dimostra di impostare la sua *Declaratione dela Regola* volgarizzando la *Brevis Expositio Regulae* e aggiungendo solo qualche breve elemento chiarificatorio. Il XII capitolo non fa eccezione: Giovanni copia tutto il XII capitolo dell’*Expositio* di ambiente spirituale, aggiungendo brevi precisazioni al primo e al secondo

<sup>300</sup> BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*, pp. 377-378.

<sup>301</sup> *Ivi*, pp. 424-425.

precetto e una chiosa finale. Riporto i due testi in sinossi sottolineando gli elementi che Capestrano aggiunge rispetto alla *Brevis Expositio*:

<p>Giovanni da Capestrano, <i>Declaratione dela Regola</i></p>	<p><i>Brevis Expositio</i> [Oxford, Bodleian Library, ms. 525, ff. 248r-248v]</p>
<p><i>Qualunche deli frati per divina inspiratione voranno andare tra li Seracini o altri infideli domandino licentia dali loro ministri provinciali.</i>          Questo sie comandamento che nullo presuma de andare de suo capo o de sua propria voluntade a fare tale andata. <u>E considera che como la Regola vole che li frati habbiano anegata omne propria voluntà e parere e appetito etiam Dio nelle cose sancte e bone, como è de andare a convertire li infideli. Non deve adonqua essere iudice de se medesimo el frate subdito, ma lassare essere iudicato dal suo prelato.</u></p>	<p>XII capitulum continet IIII precepta scilicet <i>Quicumque fratrum</i> etc. Preceptum est ne quis propria voluntate vadat.</p>
<p><i>Ma ali ministri [...] sufficienti de essere mandati.</i>          Qui sonno doi comandamenti ali prelati utili per trarre li infideli ala fede. Inprima che non concedano ali insufficienti <u>o per difecto de spiritu o de discretionem o de scientiam</u>; secondariamente de negare licentia ali sufficienti né per affecto carnale dela persona, né per utilità temporale. <u>Credo ben ch' vedendo che el frate fosse certamente necessario ali fideli per modo notabile, per non lassare la certa per la incerta, potrebbe sanctamente retener lo frate.</u></p>	<p><i>Ministri vero nullis</i> et cetera. Dupplex ipsius preceptum est. Primum scilicet ne aliquos aliquo modo mittant suo iudicio non idoneos / in hoc quod dicitur <i>nullis eundi licentiam</i> etc. Et secundum in hoc quod sequitur <i>nisi eis quos</i> etc. quia obligantur mittere idoneos ne carnali aut temporali amicitia quia scilicet de talibus quemadmodum habent eos impediant. Secus autem essent si non dimitterent (sic.) credentes eos inter fideles magis fructificare.</p>

Le prime due parti sottolineate sono semplicemente delle spiegazioni ulteriori del precetto espresso nell'*Expositio* conservata nel manoscritto oxoniano, mentre la terza è una sorta di chiosa finale, un intervento originale di Capestrano. Il «credo» che introduce la frase è in questo senso eloquente. Con questa chiosa Giovanni «stempera» il terzo precetto che impediva di negare ai frati idonei la possibilità di andare, ammettendo che in certi casi il candidato può essere anche trattenuto. I casi non sono specificati ma in maniera molto generale si dice che è possibile far restare il frate «per non lasciare una situazione sicura per una incerta», quindi potenzialmente pericolosa. Ci si potrebbe chiedere se dietro questa frase si nasconde il Giovanni missionario che sceglie i compagni che l'avrebbero seguito nei territori degli eretici e degli infedeli del Nord Europa. Questa frase potrebbe rivelare un elemento di «umanità», di «sensibilità» di Giovanni forse derivato da un'esperienza pratica nella scelta dei frati missionari. È importante sottolineare, infine, che quella stessa frase deroga a un precetto della Regola: si trattava di una possibilità che evidentemente era pienamente accettata da Giovanni.

#### d) Cristoforo da Varese: l'esegesi osservante del XII capitolo proposta a frati di frontiera

L'*Expositio Regule et Constitutionum* di Cristoforo da Varese è la fonte più importante che abbiamo a disposizione per studiare la concezione della Regola dell'Osservanza *more italico* nel XV secolo. Per le sue proporzioni si configura, inoltre, come uno dei testi più ricchi di contenuti di tutto il nostro corpus. Scritto tra il 1452 e il 1456 fu pensato da Cristoforo con un intento formativo verso i frati che Giovanni da Capestrano gli aveva affidato a Vienna. Si trattava di una zona di frontiera interessata dalle lotte all'eresia, soprattutto hussita, e dal pericolo dei turchi la cui avanzata si era arrestata sulla linea tra la Bosnia e la Valacchia e proprio in quegli anni avrebbero inferto il colpo definitivo a Costantinopoli.

In questo contesto il capitolo XII della Regola avrebbe potuto essere un capitolo particolarmente importante per i frati. Cristoforo vi dedica uno spazio importante nella sua *Expositio*. Il capitolo si apre, secondo il procedimento comune a tutta l'*Expositio*, con una citazione d'*auctoritas* che, nella quasi totalità dei casi, è l'*Expositio* dello Pseudo-Pecham, considerata dall'autore di Bonaventura da Bagnoregio. In accordo con questa strutturazione generale, anche tutta la prima parte del commento al capitolo XII, ha un'ossatura che riprende quasi letteralmente l'*expositio* allo stesso capitolo del Commento dello Pseudo-Pecham. Cristoforo divide l'esegesi offerta della sua fonte in parti e le cita letteralmente alternandole con alcune sue precisazioni: si tratta di approfondimenti pensati a partire dalle riflessioni elaborate nell'*Expositio* duecentesca.

Dopo la *divisio textus* che apre il capitolo, interamente copiata alla lettera dalla sua fonte, Cristoforo inizia a commentare la prima parte che ha individuato:

«In prima parte fratrum hoc desiderat fragrantium devotio. Et ministrorum examinantium discretio unde dixit *Quicumque fratrum divina non levitate non impetuositate non abstutia subterfugiente discipline secundum dominum Bonaventuram*»<sup>302</sup>.

Segue un lunghissimo *notandum*:

«Ex quo notandum quod etiam ad infideles causa martirii suscipiendi non est cum levitate vel impetuositate sed cum deliberatione accedendum quia deliberatio in omnibus est necessaria que indiscussos hominum calores potest refrenare ut habetur in capitulo “Anteriorum” II. q. VI. Non precipitanda sunt consilia et opera sed tempore indigemus ad deliberandum ut maturius agamus L distinctio “Ponderet”. Et in capitulo illa [...]»<sup>303</sup>.

Come si nota anche solo da questa prima parte del *notandum* Cristoforo inserisce continui riferimenti tratti dal *Decretum Gratiani*. Sembra che l'intenzione dell'autore sia di avvallare giuridicamente il Commento dello Pseudo-Pecham conferendogli, dunque, un'autorità esterna. Questo fa sì che tutto il commento al capitolo XII – ma la procedura riguarda tutta l'*Expositio* di Cristoforo – sia fortemente connotato giuridicamente attraverso la citazione di *auctoritates* normative. Dopo le citazioni tratte dal *Decretum* il Varesino procede con il commento della seconda pericope del capitolo in cui viene ripresa la seconda parte del commento dello Pseudo-Pecham: «Sequitur *Voluerint ire inter sara[cenos] et alios infideles. Ut prout paganos, hereticos, scismaticos secundum dominum Bonaventuram*». Anche qui Cristoforo esplicita le parole che trova nella sua fonte e continua spiegando uno alla volta chi sono i pagani, che gli eretici e chi gli scismatici: «Pagani sunt qui nec novum nec vetus testamentum recipiunt sicut saraceni qui licet ab Agar Ancilla Habrat (sic.) orti sunt ab illa tamen appellari nolunt: sed a Sarra uxore libere saracenos se nominant»<sup>304</sup>. Fra essi, dunque, vengono annoverati i saraceni che «a dannato et perfido Machometto decepti fuerunt». Segue l'esplicitazione di chi sono gli eretici rimandando ad un precedente *focus* approntato nel commento al secondo capitolo della sua *Expositio*. Inserisce, poi, tutto un elenco di eresie di cui si raccontano l'origine e le caratteristiche essenziali. Secondo Cristoforo, che si basa continuamente sulla descrizione presente nel *Decretum*, la prima iniziò già al tempo di Cristo e fu incentrata sul dubbio degli apostoli riguardante la possibilità di mangiare il corpo di Gesù e di bere il suo sangue<sup>305</sup>. A questo elenco il Varesino ne aggiunge un altro in cui viene fatto uno spoglio di tutte le pene contro gli eretici di cui si trova menzione nel *Decretum*, nel *Liber Sextum* e nelle *Clementinae*. Segue, ancora, l'esplicitazione di

<sup>302</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 241v.

<sup>303</sup> *Ibidem*. *Decretum*, liber II, causa II. q. VI. cap. XXVIII: «Et omnes appellationes sancimus, siue per se, siue per procuratores, seu per defensores, uel curatores et tutores uentilenti intra decem dierum spatium a recitatione sententiae numerandum ab his iudicibus, quorum interest, offerri, siue magni siue minores sint (excepta uidelicet sublimissima pretoriana prefectura), ut liceat homini intra id spatium plenissime deliberare, siue appellandum ei sit, siue quiescendum; ne timore instante opus appellatorium frequentetur, sed sit omnibus inspectionis copia, que indiscussos hominum calores potest refrenare». La seconda citazione è *Decretum*, liber I, d. L, c. XIV «Nos enim tempore indigemus, ut aliquid maturius, agamus, ne precipitemus consilia et opera nostra, neque ordinem corruppamus».

<sup>304</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, ff. 241v-242r.

<sup>305</sup> Il riferimento è *Decretum*, liber III, d. II.

cui furono gli scismatici: «scismatici sunt qui ab universitate separantur quia scisma est ab unitate fidei sive ab universitate Ecclesie illicitur discessus secundum Hostiensem». Anche in questo caso viene inserito un elenco delle punizioni che la Chiesa ha comminato contro di loro.

A questo punto una frase che merita di essere rilevata raccorda questa parte, in cui veniva esplicitato chi sono i destinatari delle missioni, con la successiva:

«Cum ergo pagani heretici et scismatici graviter Deum offendant et in gravi periculo animarum suarum consistant beatus Franciscus eis compatiens posunt in Regula ista premissa unde *Quicumque fratrum* etc. desiderans eos per predicationes et bona exempla fratrum ad fidem veram converti et ecclesie unitate per predicationes et bona exempla»<sup>306</sup>.

Viene esplicitato qui il nucleo del pensiero di Cristoforo sulle missioni dei frati. Il Varesino afferma che Francesco, compatendo coloro che offendono Dio con grave pericolo per le loro anime, volle inviare i frati affinché, con la predicazione e il buon esempio, convertano i pagani e facciano tornare nella Chiesa gli eretici e gli scismatici. La conversione, dunque, viene concepita come mezzo per far raggiungere la salvezza a chi è in errore.

La questione che viene posta a quel punto è come farlo. Cristoforo si impegna in una lunga disquisizione riguardo alla liceità della costrizione. Per lui gli eretici e gli scismatici possono essere costretti a tornare nella Chiesa «quia heretici quam scismatici semel in fide et unitate ecclesie fuerunt»<sup>307</sup>. Discorso diverso, invece, per gli Ebrei e gli infedeli che «ad fidem non sunt compellendi asperitatibus sed dulcibus verbis auctoritatibus et rationibus sunt inducendi»<sup>308</sup>. Si specifica, infatti, che «Deo non placent servitia cohacta». Accanto a questa «ratio» Cristoforo specifica tuttavia che se qualche ebreo o pagano tornasse alla sua religione dopo essere stato costretto ad abbracciare la fede cristiana «per aliquam cohactationem conditionalem prout per verbera et minas compulsus» deve essere costretto «ad illam redire» affinché non si bestemmi il nome di Dio e non si abbiano fedeli ingnobili. Nel caso in cui, invece, la *cohactio* sia *absoluta*, per esempio quando si immerge un ebreo nell'acqua recitando la formula del battesimo, questo atto di conversione sarà invalido perché non è presente la *voluntas* del candidato: «ubi est absoluta et precisa cohactio nulla est voluntas»<sup>309</sup>. Il battesimo sarebbe invece valido qualora ci fosse una volontà indotta attraverso un'opera di convincimento, come il supplizio fisico, cioè quando la *cohactio* non è *absoluta* ma *conditionalis*: «cohacta voluntas quando est conditionalis sit voluntas»<sup>310</sup>. Anche in questo caso Cristoforo sviluppa questo tema sulla base del *Decretum* di Graziano introducendo subito dopo anche un altro argomento legato alle strategie per convertire gli infedeli: la donazione di un beneficio. L'argomento è conosciuto dal Varesino per il tramite probabilmente di Raimondo Lullo:

«Possunt etiam infideles ad fidem attrahi secundum Raymundum per promissiones et munera non quod pro fide suscipienda aliquid detur quia symonia esset, sed si quis infidelis paupertatem timeret et propter hoc differret baptizari ne tantum bonum impediatur possunt ei aliqua munera dari»<sup>311</sup>.

Si afferma qui che, secondo Lullo, i frati possono attrarre alla fede gli infedeli attraverso la donazione di benefici specificando, tuttavia, che questi gli sarebbero stati dati o promessi non al fine di accogliere la fede – poiché questa pratica sarebbe simoniaca – ma perché ci sono casi in cui il battesimo è rimandato per la paura della povertà che la nuova condizione provocherebbe. Tale pratica è accettata da Cristoforo che, dopo aver sottolineato nuovamente che gli infedeli non possono essere costretti a

---

<sup>306</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 248v.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

<sup>310</sup> *Ivi*, f. 249r.

<sup>311</sup> *Ibidem*. Nel *Liber de fine* di Raimondo Lullo si trova questa stessa idea: «Multi Iudaei se facerent christianos; sed timent paupertatem in restitutione, quam habent facere per usuras. Sed ad hoc est remedium dandum tale: Nam legem non habet necessitas, ut dicitur in vulgari. Et quia omnia bona, tam mobilia quam immobilia, sunt a Deo, ideo reducenda sunt ad suum servitium et honorem, et ad salutem gentium huius mundi» (RAIMUNDO LULLO, *De fine*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, IX, edizione a cura di A. MADRE, Tournhout, Brepols, 1981 (*Corpus christianorum, continuatio Mediaevalis* XXXV), p. 259).

convertirsi come invece è lecito fare con gli ebrei e gli eretici, elenca una serie di disposizioni, la cui fonte è il solito *Decretum*, sulla possibilità di battezzarne i bambini, sul periodo di catechismo degli ebrei prima di ammetterli al battesimo e sull'impossibilità per i convertiti di abitare con altri ebrei.

Dopo aver chiuso il discorso Cristoforo può dedicarsi a commentare la successiva pericope del capitolo XII: «Petant inde licentiam a suis ministris provincialibus». Come da prassi riporta il breve commento dallo Pseudo-Pecham per poi esplicitarlo attraverso una breve frase che gli permette di introdurre l'argomento del martirio:

«Signanter secundum dominum Bonaventuram dictus beatus Franciscus petant inde licentia quia huius rei obedientia non est voluntariis sive volentibus imponenda; hec ille. Licet ergo fratres non sunt ad hec compellendi beatus tamen Franciscus exhortatur eos ut petant licentiam quatinus possint vitam in martirio consummare quia nullus melior exitus de vita presenti quam per martirium»<sup>312</sup>.

Cristoforo anche in questo caso è molto chiaro: Francesco esortò i frati affinché la richiesta della licenza fosse finalizzata a consumare la vita nel martirio. Rispetto alla sua fonte il Varesino specifica, tuttavia, che non c'è miglior modo di terminare questa vita che morire martire. Il martirio diventa da questo momento l'argomento centrale dell'*expositio* del capitolo XII. Si citano Cipriano, Ugo di Clermont e Gregorio Magno insistendo sull'idea di quest'ultimo secondo cui per ottenere il martirio non è necessaria l'effusione del sangue<sup>313</sup>. D'altronde, aggiunge Cristoforo, anche Francesco fu martire anche se non morì per mano dei saraceni. Questa idea è chiarita attraverso l'elencazione di tre generi di martirio:

«Circa hanc misericordiam sciendum tria esse genere martirii. Primum est operis et non voluntatis ut martirium Innocentium. Secundum voluntatis non operis ut Johannes evangeliste, beati Francisci etc. Tertium est voluntatis et operibus ut martirium Stephani Laurentii etc. Primum est nobile. Secundum nobilius. Tertium nobilissimum»<sup>314</sup>.

La parte seguente è dedicata a specificare ulteriori distinzioni concernenti la tematica martiriale. Cristoforo elenca tre elementi necessari per essere definiti martiri<sup>315</sup>; stila una lista di frutti che il martirio può recare ai frati<sup>316</sup>; racconta in breve tutte le persecuzioni che i cristiani hanno subito a partire da quella di Nerone arrivando fino a quelle indetta da Teodorico per concludere con la dodicesima che avverrà per mano dell'Anticristo<sup>317</sup>. La conclusione di questa parte è ancora un ritorno alla volontà di Francesco:

«Cum igitur beatus Franciscus qui totus ardebat desiderio martirii consideraret tot martiurium prerogativa tamquam gloriosum martirum exercitum viam fratribus suis aperuit martirii reducendi sciens omnes christianos obligatos ad fidem Christi defensandam et ampliandam, XCVI distinctio, “Verba ista”»<sup>318</sup>.

Sapendo dunque che tutti i cristiani sono obbligati a difendere e ampliare la fede, anche Francesco propone questa via ai suoi frati per farli entrare nel glorioso esercito dei martiri. Sul martirio Cristoforo tornerà anche successivamente, in chiusura del capitolo, quando parlerà delle *Constitutiones* capestranesi del 1443. In quegli statuti, organizzati secondo la struttura dei dodici capitoli della Regola, veniva approntato proprio un commento al XII capitolo che il Varesino riporta alla lettera. Cita interamente, inoltre, una parte delle *Constitutiones* che nell'edizione della *Chronologia historico legalis* è posta perfettamente in

---

<sup>312</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 249r.

<sup>313</sup> «Possumus nos sine ferro et flamma martires esse si patientiam in animo custodiamus, hec Gregorius» (*Ivi*, 249v).

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> «pia mens, bona conscientia, congrua causa» (*Ibidem*).

<sup>316</sup> «Principaliter per tres rationes sive propter tres magnos fructos quos ex martirio consecuti sunt. Primus fructus est quod per martirium omnia peccata delentur. Secundus fructus est quod non solum peccata dimittuntur sed etiam maximum premium tumulatus sapientie [...] Tertius fructus est quod martires erunt Iudices cum Christo qui per eo omnia reliquerunt et eum secut sunt et cum eo iniuste condempnat sunt» (*Ibidem*).

<sup>317</sup> *Ivi*, 249v-250r.

<sup>318</sup> *Ivi*, 250r.

continuità con il capitolo XII ma che Cristoforo sembra distinguere chiamandola *sermo*: «Qui [si riferisce a Giovanni da Capestrano, chiamato *Senior noster*] postmodum orabat fratres cum longo sermone et exhortatione pro Christo mori». Si tratta in effetti di una vera e propria arringa fatta ai frati da Giovanni affinché si cercasse il martirio. Cristoforo la divide in parti corrispondenti ai motivi usati da Capestrano per sollecitare i suoi discepoli a morire per la fede:

«Primo exemplo Christi [...] Secundo exemplo sanctorum omnes sancti quanta passi sunt [...] Tertio iterum exemplo Christi dicens Christus enim passus est pro nobis [...] Quarto excitat mentes fratrum pro recordationem celestium»<sup>319</sup>.

Per capire il tenore di quelle parole – che Cristoforo fa sue e rilancia ai frati che sta istruendo – si possono leggere anche solo alcune parole di Giovanni che fanno da cerniera fra la seconda e la terza parte individuate da Cristoforo:

«Ex his, et aliis suppliciis variis, et tormentis cruciati pro Iesu nomine, egentes, angustiati, afflicti, quibus dignus non erat mundus pervenerunt ad Regna Celestia. Pari ergo modo, per multas tribulatione oportet nos intrare in Regnum Dei, Christus enim passus est pro nobis, quia omnia bona terrena contempsit, ut contemnenda monstraret; omnia terrena mala substituit, ut ad substitinendum nos animaret et ut nec in illis quaereretur felicitas, nec istis timeretur adversitas. Equidem, si Christus pro nobis charitatis zelo, mortem pati voluit, factus pro nobis obediens usque ad ignominiosam mortem Crucis, quare ergo et nos non debemus pati, exire extra castra, improperium eius portantes, et pro gloria sui nominis, communique salute mrtem pati cum illo?»<sup>320</sup>.

Il tenore di questa concitata esortazione al martirio traspare con forza e tutto il commento del capitolo XII sembra come riconvertito a questo esito finale: anelare con tutte le forze alla morte per Cristo.

La citazione delle costituzioni capestranesi si pone nella struttura del commento come conclusione dell'ultima parte dell'*expositio* al XII capitolo riguardante l'invio dei frati in missione, in cui Cristoforo commenta la pericope «Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant nisi eis quod viderint esse ydoneos ad mittendum». Il commento si basa sull'esplicitazione delle caratteristiche di idoneità dei frati mutate, come di consueto dal Commento dello Pseudo-Pecham a cui segue anche una citazione dal IX frutto del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa<sup>321</sup>. Cristoforo commenta alcune di queste caratteristiche di idoneità, riferendosi il più delle volte al *Decretum Gratiani*, per poi introdurre una citazione dalle *Constitutiones* di Benedetto XII che apre l'ultima parte del capitolo. Queste *Constitutiones* per la prima volta introducevano delle novità all'interno della struttura delle costituzioni minoritiche. Una di queste consistette nel conferire autonomia alla tematica dell'invio dei frati tra i saraceni e gli infedeli dedicandogli un capitolo a parte<sup>322</sup>. In quel capitolo si definivano sostanzialmente gli obblighi e i divieti dei ministri provinciali che avrebbero dovuto ottenere testimonianze sulla vita del candidato missionario da dei frati discreti, esaminarlo per giudicarne l'idoneità ad essere mandato e infine produrre un «testimonium» da inviare al ministro generale che, solo grazie ad esso, poteva ufficialmente inviare i frati *in terra infidelium*.

Anche in questo caso, come per le *Constitutiones* di Capestrano, Cristoforo è un lettore attento e riporta tutti i contenuti degli statuti benedettini di cui sottolinea il fatto che «in familia nostra» si rispetta proprio la norma secondo cui un frate non può essere inviato in missione senza la *licentia* del ministro generale. Salvo poi specificare che le veci del ministro generale erano fatte dal loro vicario<sup>323</sup>. Questa

<sup>319</sup> *Ivi*, 251v-252r.

<sup>320</sup> *Chronologia historico legalis*, p. 110 a-b.

<sup>321</sup> «Idonei secundum dominum Bonaventura dicuntur robusti corpore constantes in fide, prabati virtute et semper inreprehensibiliter conversate. Hec ille. Quem sequitur minister Bartolomeus dicens Quod hec ydoneitas attenditur in litteratura, persone sinitate, religiositate vite fidei zelo et fervore, mundi abdicatione et sui perfecta abnegatione; et minister Bartolemeus» (CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 250r).

<sup>322</sup> *Ordinationes seu statuta Benedicti XII (1336)*, in C. CENCI, *Constitutiones generales*, cit., II, pp. 291-366; pp. 326-327.

<sup>323</sup> «Et hoc servatur in ordine et maxime in familia nostra in qua nullus frater ad parte sinfidelium accedere potest sine licentia vicarii generalis» (CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, ff. 250v-251r).



constatazione dà il là a Cristoforo per affermare che questo articolo si trova nelle *Constitutiones* di Martino V del 1430, anch'esse organizzate con una struttura in dodici capitoli che ricalca quella della Regola. Il Varesino a questo punto può impostare un discorso tutto incentrato sulla famiglia Osservante. Dopo aver constatato che insieme all'Ordine teutonico era l'unica che aveva mantenuto una presenza «*in partibus saracenorum*», istituisce un paragone di importanza cruciale: come gli apostoli furono testimoni di Cristo tra gli infedeli «*sic et fratres testes sunt inter infideles de fine christiana*», così i frati Minori sono concepiti da Cristoforo, come gli eredi degli apostoli.

La citazione delle costituzioni di Martino V si conclude con un riferimento al cardinal protettore riguardante l'impossibilità che possa esigere dai frati un compenso per i suoi favori e agli inquisitori riguardo al loro sostentamento da parte degli altri frati dei conventi, in cui di volta in volta si trovavano ad alloggiare durante i loro viaggi. I due riferimenti – che paiono in verità esulare dall'economia del discorso di Martino –, sono comunque importanti. In particolare, quello agli inquisitori dà un elemento in più per ragionare sul legame tra incarichi inquisitoriali e capitolo XII della Regola su cui ci si è interrogati. Le *Constitutiones* martiniane infatti, erano state le prime a includere una tematica inquisitoriale all'interno del capitolo XII. Questo significava che l'ufficio inquisitoriale era inteso come una speciale missione *ad infideles*? Non sembra che si possa rispondere con certezza: un'organizzazione degli statuti secondo la struttura della Regola, poteva portare inevitabilmente a forzature concettuali da parte del papa e dei frati. Il fatto che Cristoforo, avendo l'opportunità di glossare questo passo delle *Constitutiones*, non inserisca alcun cenno ad un possibile legame tra Inquisizione e missioni se non riportando la breve *constitutio* assisana, può essere un indizio di una percezione dell'ufficio inquisitoriale che non corrispondeva al compito di predicare la fede agli infedeli.

Come detto sopra, il lungo capitolo di Cristoforo si conclude con la citazione delle *Constitutiones* capestranesi del 1443, che chiudono anche questa parte “costituzionale” del Commento attraverso una forte insistenza sulla tematica martiriale. Questo tema assolutamente centrale è inserito da Cristoforo all'interno di un quadro complessivo in cui la missione dei frati Minori, nuovi apostoli, è votata a salvare tutte le genti convertendo gli infedeli e facendo tornare alla vera fede scismatici ed eretici.

e) *Alessandro Ariosto: la condivisione della prospettiva del De conformitate di Bartolomeo da Pisa*

Un ulteriore esempio dell'omologazione degli autori Osservanti sulla tradizione di commento precedente è la *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto impostata secondo i moduli di un Commento sotto forma di *questiones*. Al capitolo XII Alessandro dedica solo una *questio* divisa in due parti in cui maggior profondità d'analisi è riservata alla parte riguardante la richiesta del cardinal protettore. Alla parte sulle missioni Alessandro dedica solo qualche riga ponendosi una domanda vertente sull'idoneità dei frati:

«Quomodo intelligatur idoneitas illorum qui mitti debent inter saracenos sive infideles. Respondet auctor conformitate quos idoneitas attendenda est in litteratura, in persone sanitate, religiositate ac vita et fidei zelo et fervore: mundi et sui perfecta abnegatione et sic de aliis»<sup>324</sup>.

La citazione di Bartolomeo da Pisa ci rivela come il già poco interesse per la tematica dei saraceni si riduca ad un quesito pratico, mirante a definire i criteri con cui giudicare l'idoneità dei frati da mandare.

f) *Jaime de Alcalá: l'uniformarsi sul commento di Ugo di Digne e dello Pseudo-Pecham*

La *Lucerna fratrum Minorum*, pubblicata per la prima volta tra il 1505 e il 1509 è impostata da Jaime come un Commento per *questiones*. Il rapporto con la *Serena conscientia*, come si è avuto modo di notare nella prima di questo lavoro, non si limita alla condivisione della tipologia di commento, ma riguarda anche i contenuti. Jaime, infatti, riprende intere *questiones* di Alessandro Ariosto e molto spesso le arricchisce con qualche elemento originale.

---

<sup>324</sup> *Speculum Minorum*, f. 148va.

In conformità alla prassi di tutta l'opera, Jaime introduce le *questiones* di ciascun capitolo con una domanda preliminare attinente ai riferimenti evangelici. Anche nel caso del capitolo XII il frate di Alcalá si chiede «ubi in evangelio verba predicta fundantur». La risposta è costituita dalle citazioni di tre passi evangelici: il primo – già presente già nella Regola non bollata – è quello che riguarda l'invio dei frati come pecore in mezzo ai lupi. Seguono poi due citazioni sull'invio dei predicatori per il mondo e il doppio invio dei dodici apostoli e dei settanta discepoli:

«Respondeo quod illud verbum *Quicumque fratrum* etc. sumitur ab illo Mat. X *ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum*. Illud autem divina inspiratione accipitur a Math. XXVI *Euntes in mundum universum predicate evangelium omni creature*. Illud vero verbum *Ministri vero* etc. sumitur exemplo Christi qui non omnes primo misit sed solum primo XII apostolos deinde deinde septuaginta duos discipulos Luce X»<sup>325</sup>.

Segue, poi, un'ulteriore domanda che introduce un'attenzione verso la tematica martiriale: «Queritur quem ordinem servare debent fratres minores desiderio martyrii flagrantibus»<sup>326</sup>. La domanda si pone un dubbio riguardo a come trattare coloro che vogliono cercare il martirio: bisogna trattenerli o mandarli? Jaime risponde attraverso il ricorso alle *auctoritates* del XIII secolo e in particolare a Ugo di Digne e allo Pseudo-Pecham, il cui Commento viene riportato quasi completamente<sup>327</sup>. Anche in questo caso il frate spagnolo non cita le sue *auctoritates*. La citazione di Ugo è attribuita a se stesso e introdotta da un «Respondeo», mentre quella dello Pseudo-Pecham da un impersonale «Dicit», riferito a Francesco.

g) *Giovanni Pili da Fano: l'assenza del commento al XII capitolo in chiave anticappuccina*

Il *Dialogo de la salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la Regola de li frati minori* di Giovanni Pili da Fano, scritto nel 1527 quando era ministro provinciale delle Marche, si caratterizza per avere una forte connotazione anticappuccina. Il contesto territoriale del Commento è, inoltre, abbastanza preciso: i luoghi delle Marche in cui i nuovi focolai di riforma si stava accendendo ed espandendo. Nel *Dialogo* Giovanni non commenta il capitolo XII. Si può leggere solo: «Ommissio 12° capitulo textus Regule: ex quo non indigebat expositione»<sup>328</sup>. Sembra di rilevare, dunque, che il capitolo era assolutamente chiaro e non avrebbe richiesto una esposizione. Si potrebbe spiegare l'assenza del commento di un intero capitolo della Regola – peraltro l'unico del *Dialogo* – con il fatto che la tematica missionaria o questioni riguardanti il cardinale protettore poco o nulla erano utili per dimostrare l'insensatezza dell'interpretazione della Regola proposta dai Cappuccini contro gli Osservanti. O forse la ragione dell'omissione è da individuare nel fatto che mancasse proprio un interesse verso l'invio dei frati in missione: in un contesto come quello dell'Italia centrale l'anelito alla missione poteva essere molto limitato e sicuramente meno sentito rispetto a zone di frontiera come l'Austria in cui, per esempio, fu redatto il commento di Cristoforo da Varese<sup>329</sup>.

h) *Agostino di Alfeld: il potere salvifico della Regola in prospettiva missionaria*

L'*Expositio*, databile al 1532, fu scritta in una Germania infiammata dalla riforma protestante. Agostino fu uno dei protagonisti minoritici di maggior rilievo che difesero la Chiesa di Roma e la sua interpretazione del cristianesimo.

L'*Expositio* respira questo clima ed è impostata, come abbiamo visto precedentemente, attraverso una struttura tripartita che dimostri la filiazione evangelica della Regola nella verità dei suoi insegnamenti. Ogni pericope della Regola è dunque considerata come la norma che Francesco stilò ed è messa in

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> *Ibidem*.

<sup>327</sup> *Ivi*, ff. 60r-v. I riferimenti sono UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, pp. 456-457 da «fide santus et zelo» fino a «et fugere ordinate» e PSEUDO-PECHAM, *Expositio Regulae*, p. 436 (da *Quicumque frater a conversati*).

<sup>328</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo de la Salute*, p. 33.

<sup>329</sup> Potrebbe essere interessante a questo proposito rilevare quanti missionari marchigiani effettivamente furono mandati in missione in quel torno d'anni.

paragone con l'insegnamento di Cristo per far emergere come i due siano assolutamente identici. L'insegnamento di Gesù corrispondente alla pericope della Regola oggetto del nostro discorso è racchiuso in tre citazioni evangeliche:

«Qui amat animam suam perdet eam. Et qui odit et perdiderit animam suam propter me et Evangelium, salvam faciet eam et custodiet eam in vitam eternam (Io 12,25; Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33). Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo qui in celis est. Qui autem negaverit et erubierit me et sermone meos, hunc filius hominis erubescet, cum venerit in maiestate sua et patris et sactorum angelorum (Mt 10,32-33; Mc 8,38; Lc 9,26). Sine me autem nihil postestis facere (Io 15,5)»<sup>330</sup>.

Agostino fa notare attentamente al lettore che nelle due prime citazioni delle parole di Gesù gli evangelisti discordano tra loro. Afferma, tuttavia, che sul piano della *veritas* «omnes consonat». Il piano a cui Agostino è interessato è quello della salvezza personale dei singoli frati. Dopo aver riportato una citazione tratta dalla lettera ai Romani – «Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza» (Rm 10,10) – Agostino afferma che:

«Quam confessionem coram infedilibus Christus declaravit, Franciscus regulavit, ut non humano spiritu, sed divina fieret inspiratione, cum *sine Christo nihil possimus facere* (Io 15,5), quod salutem nostram concernat»<sup>331</sup>.

Rilevata l'importanza soteriologica delle missioni, si concentra poi sulla *divina inspiratione* che deve essere valutata dai superiori dell'Ordine: «Sed quia *Qui cito credit, levis est corde* (Ecli-Sir 19,4), ob id mittantur ad superiores, ut discernant, an ex deo sit huiusmodi inspiratio. *Probate*, inquit sanctus Iohannes, *spiritus, an ex deo sint* (1 Io 4,1)»<sup>332</sup>.

Si noti che Agostino fa completamente sparire l'importanza della conversione degli infedeli dal commento. Ciò che a lui interessa è esclusivamente la salvezza personale dei frati, compiuta attraverso la testimonianza della fede, e dunque il potere salvifico della Regola che, come il Vangelo di Cristo, conduce «alla gloria del Padre».

#### *i) Bartolomeo da Brendola: l'attualizzazione della tradizionale esegesi sul XII capitolo della Regola*

Bartolomeo, detto anche Brendolino, scrisse la sua *Expositione* sempre in quegli anni del primo Cinquecento in cui nel contesto soprattutto italiano nascevano nuovi movimenti di riforma interni al francescanesimo. Bartolomeo fu uno dei primi frati che promosse una riforma interna alla famiglia osservante che aveva come proposta fondamentale quella di creare delle case apposite, chiamate case di recollezione, al fine di osservare più strettamente la Regola minoritica.

Da come Bartolomeo costruisce il commento ai singoli capitoli della Regola si evince perfettamente come i frati del XV secolo usavano leggere e riproporre le riflessioni dei frati dei secoli precedenti. D'altronde rendere disponibile il patrimonio di commento alla Regola a lui precedente anche ai frati più semplici è una finalità esplicitata chiaramente da Bartolomeo nel Prologo della sua *Expositione*. Così si spiega, inoltre, anche l'uso del volgare. Il XII capitolo del Commento non fa eccezione e si configura come un collage di elementi presi da altri *Expositiones* a lui precedenti e unite in un prodotto nuovo, con una struttura peculiare, in cui difficilmente i singoli pezzi si distinguono gli uni dagli altri.

Il capitolo si apre con un evidente richiamo al Commento di Ugo di Digne a cui segue una citazione di Olivi, che è l'unico autore che qui viene nominato: «In questo ultimo capitolo della regula nostra, fratelli mei desideratissimi lo nostro Seraphico patre per exemplo del nostro Salvatore Iesu Christo lo

---

<sup>330</sup> AGOSTINO DI ALFELDT, *Expositio Regulae*, ff. 293 rv.

<sup>331</sup> *Ivi*, f. 293v.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

quale mandò li soi discipoli come agnelli tra li lupi, ne induce andare tra li sarraceni et altri infideli»<sup>333</sup> e continua:

«nela quale inductione secundo Pietro Iohanne se demonstra lo sopra abundante et superrogatorio fruto et fine alquale lo ordine nostro sopra li altri ordini ecclesiastici e ordinato perho che cerca convertire a Iesu Christo Signore nostro non solamente li fideli ma etiam la universita deli infideli per la qual conversione se offerisse a peregrinare tra loro et sustenire lo aspro martirio»<sup>334</sup>.

A questo punto, in accordo con la strutturazione di tutti i suoi capitoli, Bartolomeo divide la trattazione in «due cose principale secondo tutti li expositori»<sup>335</sup>. Si ritrovano qui quasi tutti gli elementi che erano stati trattati in altri Commenti: l'importanza della divina ispirazione come presupposto “spirituale” della missione – «per inspiratione divina, cioè non per levita o impetuositate o per astucia de supterfugire la disciplina», evidente citazione dello Pseudo-Pecham –, l'identificazione degli infedeli – «Turchi, mori, saraceni, eretici, silmatici» –, l'obbligo dei ministri di mandare gli idonei senza che – citando la *Brevis Expositio* – qualche «amicitia carnale» o «commodo spirituale» sia di impedimento, la specificazione dei caratteri di idoneità di cui viene proposto un lunghissimo elenco dividendoli in esteriori ed interiori ed infine le finalità per andare tra gli infedeli: «manifestare la gloria de Dio et la verita ali infideli et procurare la loro salute et patire lo martirio sel sera bisogno».

Si noti che l'unico elemento veramente nuovo non è secondario: l'aggiunta dei Turchi tra gli infedeli. Questo piccolo elemento è prezioso perché testimonia come per Bartolomeo la tradizione di commento alla Regola dei secoli precedenti, sia davvero viva e valida nel presente: bisogna solo riproporla e adattarla al nuovo contesto storico, anche solo con una semplice parola.

j) *L'Amore evangelico: una prospettiva “individualistica” delle missioni inter infideles*

La misteriosa *Expositio super Regulam* chiamata *Amore evangelico* fu scritta tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo da un autore sensibile alla riforma dell'osservanza della Regola. Egli propone in particolare di viverla spiritualmente ritenendo superfluo, per gli eletti che riescono a raggiungere questo stadio di osservanza, le precedenti Dichiarazioni papali sulla Regola.

Il commento al XII capitolo è uno dei tre che si è conservato oltre al Prologo. In conformità con il resto della Regola, in questo capitolo l'autore non manifesta un'attenzione agli elementi normativi della Regola: il ricorso ai ministri e la scelta dei frati idonei sono completamente ignorati. Il fine dell'autore è quello di trovare lo «spirituale senso» delle parole. Sono espressioni, sottolinea l'anonimo autore, con cui Francesco, «preparato tabernacolo e luce della divinità» e portatore dei «segni e stimate della umana redenzione, le quale Dio in questa ultima ora volle ponere sopra di lui», esorta i suoi frati al martirio in virtù dell'osservanza «di questa vita e cruciforme Regola»<sup>336</sup>. Il significato del capitolo è tutto incentrato in queste parole che per l'autore sono il volano per inserire un lunghissimo discorso tenuto da Francesco in prima persona che occupa buona parte del commento al capitolo XII. Il discorso dell'Assisiense è tutto incentrato sull'osservanza della Regola e, con chiari rimandi alla riflessione clareniana, ribadisce il potere soteriologico della Regola che può essere colto solo attraverso una sua corretta interpretazione, appannaggio di un gruppo di eletti che agiscono nell'ultima età del mondo. Rispetto a Clareniano, tuttavia, la prospettiva è molto più “individualistica”: nessun cenno è dato alla missione dei frati *in terra infidelium* come guide della Chiesa e alla conversione degli infedeli nell'ultima età del mondo. Il discorso è, invece, tutto incentrato sulla salvezza personale, raggiungibile attraverso la meditazione sulla passione di Cristo grazie alla quale lo Spirito «che vi ama e interpella per voi» e «la forza dell'Unigenito di Dio» – è ancora

---

<sup>333</sup> BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositione*, f. 214v. Il riferimento a Ugo è letterale: «Beatus Franciscus exemplo Christi mittentis discipulos sicut agnos inter lupos vult fratres ire ad saracenos et alios infideles» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 191, 19-21).

<sup>334</sup> *Ibidem*.

<sup>335</sup> *Ibidem*.

<sup>336</sup> *Amore evangelico*, pp. 570-571.

Francesco a parlare ai suoi frati – «vi poterà securi nelle sue braccia fino al luogo proprio del vostro riposo, ove siete chiamati e veri eletti in questa cruciforme ed evangelica Regola»<sup>337</sup>.

*k) Giovanni da Fano, l'inserimento del XII capitolo nel Dialogo emendato*

Tra il 1535-6 Giovanni da Fano riscrisse da cappuccino il suo *Dialogo* trasformandolo da opera anti-cappuccina ad apologia della nuova famiglia riformata. Rispetto alla stesura “osservante” del *Dialogo*, Giovanni inserisce il commento al capitolo XII che precedentemente aveva ommesso. Nella riflessione della Fanese non si percepisce nulla di originale: Giovanni si limita a riportare alla lettera tutto il testo dello Pseudo-Pecham, naturalmente attribuendolo a Bonaventura da Bagnoregio<sup>338</sup>. Ne risulta, dunque, un'*expositio* del capitolo XII fortemente incentrata sul martirio che evidentemente era riproposta anche alla nuova famiglia cappuccina come chiave della comprensione delle missioni tra gli infedeli.

## VI. CONCLUSIONI

Nonostante i rapporti col mondo musulmano siano intensi per tutto il periodo considerato, in tutti i Commenti fin qui analizzati il riferimento ai saraceni perde il posto di rilievo che ha nella Regola. Nelle *Expositiones*, infatti, non vi è nessuna indicazione che riguardi in modo specifico la predicazione in terra islamica: gli autori preferiscono riferirsi alle missioni nei confronti degli infedeli in generale e quando compare il termine “saraceni” sembra svuotato del significato storico che aveva in Francesco. I musulmani, insomma, sono compresi nel grande contenitore dell'*infidelitas*, entro cui Davide d'Augusta e lo Pseudo-Bonaventura possono legittimamente inserire, in accordo probabilmente con le nuove frontiere missionarie dell'Ordine e con i nuovi impegni di predicazione antiereticale, alcune figure specifiche: nel primo caso eretici ed erranti nella fede a causa dell'ignoranza; nel secondo caso pagani, eretici e scismatici. A questi Bartolomeo da Brendola, due secoli e mezzo dopo, aggiunge i turchi. Tale specificazione dell'infedeltà è importante perché aiuta a comprendere una possibile definizione condivisa di *infideles*, identificati come tutti coloro che non sono cattolici. Ad essi è rivolta la missione dei frati Minori.

Per la maggior parte degli autori tale missione ha come fine quello di convertire gli infedeli attraverso la predicazione della fede. Ma è molto significativo che lo Pseudo-Pecham imposti la sua attenzione esclusivamente sul martirio e ancor di più che Davide d'Augusta comprenda la predicazione della fede all'interno di una serie di fini ad essa comprimari, come la ricerca del martirio, l'esercitarsi nelle afflizioni e nell'esilio, l'irrobustimento nella fede dei cristiani che vivono in terra *infidelium*. È soprattutto il martirio ad oscillare tra mezzo per ottenere la conversione – come sembra in Ugo di Digne che tenta di subordinarlo all'opportunità del suo utilizzo – e il fine indipendente delle missioni negli altri due casi sopracitati. In Cristoforo da Varese il martirio è oggetto di un'attenzione inedita e non sembra essere concepito come strumento per la conversione degli infedeli – che pur è individuata e valorizzata come un fine delle missioni – ma come mezzo per raggiungere la salvezza individuale. Questa prospettiva che riprende le concezioni dello Pseudo-Pecham, potrebbe anche essere considerata come quella ufficiale dell'Osservanza italiana che per mezzo di Capestrano incitava i frati al martirio nelle costituzioni eugeniane del 1443 e sembra essere condivisa anche dall'anonimo autore dell'*Amore evangelico*.

Degno di essere rilevato è il fatto che nei testi analizzati non è presente nessuna riflessione sulla crociata che non compare mai, d'altronde, neanche nei testi delle due Regole. Si pongono qui gli stessi interrogativi che affiorano quando si tenta di capire il giudizio di Francesco su questo tema. L'assenza di tale tematica, infatti, implica un tacito assenso o un netto rifiuto della crociata da parte dell'Assisiense? Che si propenda per l'una o per l'altra scelta bisogna forse ammettere che non si può uscire dall'ambito delle ipotesi. Nel caso dei commenti al XII capitolo, tuttavia, bisogna considerare che l'assenza del termine crociata deve essere collocato in un silenzio più generale che riguarda gli eventi della grande storia, come, per esempio, la morte di Luigi IX o la perdita del Regno latino di Gerusalemme, l'avanzata dei turchi. Si

---

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 573.

<sup>338</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo emendato*, p. 718.

tratta di una caratteristica tipica delle *Expositiones* a tutti i capitoli della Regola, in cui non sono mai citati eventi storici precisi. Questa caratteristica potrebbe rimandare al fatto che un'eventuale contestualizzazione storica avrebbe vincolato la riflessione dei frati ad un determinato periodo diminuendone inevitabilmente il valore interpretativo. Nonostante ciò gli eventi della grande storia potrebbero avere comunque un peso nelle riflessioni degli autori. Sarebbe da capire meglio, per esempio, se la riduzione del valore storico dei saraceni non sia imputabile al progressivo svuotarsi, nella seconda metà del XIII secolo, della forza della crociata come mezzo di conquista. E proprio all'insuccesso delle spedizioni armate in Terra Santa, definitivamente tramontate già alla fine del XIII secolo, e alle successive missioni dei frati fino a quelle di Capestrano e di Cristoforo da Varese quasi ai confini con l'impero turco, potrebbe essere legata l'insistenza sulla tematica martiriale. Il martirio, infatti, sarebbe probabilmente concepito come antidoto al fallimento della forza militare come mezzo di conversione degli infedeli e assurgerebbe a elemento chiave di una missione non più sostenuta dalla pressione armata. Lo stesso affiorare all'interno della riflessione oliviana e clareniana sulle missioni *ad infideles* della tematica escatologica potrebbe essere vista come sintomo della crisi della presenza cristiana in Terra Santa e della caduta del Regno latino di Gerusalemme. Ne sarebbe indizio il fatto che la missione dei frati Minori acquista in Olivi e Clareno un'urgenza mai avuta nelle precedenti riflessioni.

Potrebbe avere delle implicazioni alquanto interessanti, inoltre, una visione d'insieme del ruolo dei ministri. Nei Commenti con un fine didattico il loro ruolo è decisivo e più volte sottolineato. In Davide i ministri sono i veri responsabili dell'esito della missione perché i frati che sono giudicati idonei quando in realtà non lo sono possono, non solo non giovare, ma addirittura nuocere agli infedeli. Giovanni del Galles, condannando la *peregrinatio* dei frati, sposta tutta l'attenzione sui prelati che devono evitare proprio questo pericolo. Olivi compone un quadro ordinato in cui il ruolo dei ministri, della *voluntas* dei candidati e della divina *inspiratio* mantengono il peso che avevano nella Regola. Giovanni da Capestrano sottolinea, anche andando oltre la pedissequa ripresa della *Brevis Expositio*, l'importanza dell'agire dei ministri avanzando anche alcune indicazioni precise sul loro modo di agire e Cristoforo da Varese cita tutti i passi costituzionali che regolamentavano proprio l'invio dei frati in missione da parte dei prelati. Il ruolo dei ministri viene subordinato invece alla *voluntas* dei candidati nei Commenti di Pecham e dello Pseudo-Bonaventura che mettono in guardia gli stessi prelati dal non costringere nessuno ad andare tra gli infedeli. La *divina inspiratio*, invece, è il criterio più importante in Clareno, Ugo di Digne e Agostino di Alfeld. Nel primo l'azione dei ministri è più volte sottolineata, ma si limita ad attestare nei candidati la presenza della *divina inspiratio* che diventa il criterio unico di idoneità dei candidati missionari. In Ugo di Digne l'importanza assoluta dell'ispirazione divina caratterizza in maniera particolare proprio la predicazione della fede agli infedeli e sembra essere criterio sufficiente all'invio dei frati come in Clareno. Con la differenza rimarchevole, però, che nell'*Expositio* del frate di Hyères, i ministri non sono neanche menzionati, ma semplicemente evocati. Si tratta forse di un silenzio che rivela l'inutilità o quantomeno la secondarietà della loro azione di fronte all'evidenza della *divina inspiratio* oppure sarebbe specchio dell'ovvietà della loro funzione da parte proprio di un ex ministro provinciale? Il quesito non può trovare risposta certa e si è costretti a rimanere nell'alveo delle ipotesi. Di fatto, però, la precisione con la quale Ugo di Digne insiste sui compiti dei ministri nei commenti agli altri capitoli della Regola – per esempio nel lungo capitolo X sulla correzione dei frati, nel VI sull'osservanza della povertà, nel II capitolo sul ruolo dei ministri nell'accoglienza dei frati nell'Ordine o, ancora, nel IX sull'invio dei predicatori da parte del ministro generale – potrebbe portare a preferire la prima ipotesi rispetto alla seconda. In Agostino di Alfeld la *divina inspiratio* è un elemento essenziale perché è il presupposto stesso delle missioni dei frati che sono la risposta ad un esplicito invito di Cristo di confessare di essere cristiani tra gli infedeli e ottenere la salvezza personale.

Questi legami tra ruolo dei ministri, *divina inspiratione* e *voluntas* dei candidati, sono molto importanti. I Commenti con fine didattico sembrano preoccupati di veicolare una rigida e ordinata struttura gerarchica. Il ruolo dei ministri non può che essere messo in evidenza durante la formazione di frati che entreranno o sono appena entrati nei ranghi dell'Ordine. Il ruolo di insegnamento ricoperto da Davide, Giovanni del Galles, Olivi e Cristoforo da Varese è in questo senso decisivo: i quattro frati parlano da membri dell'Ordine con dei ruoli istituzionali precisi e preservano la stessa gerarchia di cui fanno parte. Pecham e lo Pseudo-Bonaventura hanno invece un altro orizzonte di riferimento. I loro

Commenti hanno il fine di difendere l'Ordine dagli attacchi provenienti dai maestri secolari. La loro attenzione nel sottolineare che i ministri non costringano nessuno ad andare tra gli infedeli potrebbe essere legata proprio al tentativo di fermare un comportamento lesivo, non solo per i frati stessi, ma anche per l'Ordine che sarebbe potuto incorrere in critiche proprio a causa di questo comportamento. In Ugo di Digne, Clarenò e Agostino, invece, sembra che la sottolineatura della *divina inspiratio*, si possa legare a un'interpretazione complessiva della vita del frate Minore che trova nella gerarchia un ruolo determinante, ma secondario rispetto a ciò che è veramente importante: l'imitazione di Cristo, la vita evangelica, la missione divina dell'Ordine. In questo senso, non per forza eversivo, si potrebbe leggere, forse, l'importanza che acquistano altri elementi, come l'ispirazione divina, rispetto al ruolo della gerarchia.

Un elemento che può essere importante sottolineare riguarda i modi con cui predicare la fede. Secondo una consolidata tradizione cristiana risalente a Gregorio Magno che, passando per la riflessione canonica del XII secolo e il dettato del concilio lateranense IV, viene fatta propria anche da Francesco nella Regola non bollata ed entra con la *Urgente Officio* di Onorio III nella tradizione epistolaria papale sulle missioni *ad infideles* dei Predicatori e dei Minori, la predicazione agli infedeli deve essere approntata «verbo et exemplo»<sup>339</sup>. Questa caratteristica è sottolineata in maniera più o meno esplicita da Giovanni del Galles, Pietro di Giovanni Olivi e Angelo Clarenò. Ugo di Digne, invece, sottolinea come questi due momenti si pongono in una *consecutio* temporale che prevede prima l'azione dell'esempio e poi della parola. Solo Cristoforo da Varese si pone veramente la questione, discutendo la pratica della conversione attraverso la donazione di benefici o la liceità della costrizione a battezzarsi, in base alle categorie di infedeli a cui è indirizzata la missione.

Sempre a proposito della predicazione della fede, ci si potrebbe porre il problema riguardo ad un possibile legame tra le missioni *ad infideles* e l'impegno rivolto *ad fideles*. Nella Regola bollata la predicazione – a cui è dedicato in maniera specifica il cap. IX, *de predicatoribus* – è rivolta esclusivamente al popolo cristiano. Il capitolo XII, invece, non contiene la parola predicazione e il titolo – *de euntibus inter saracenos et alios infideles* – sposta l'attenzione sui frati senza definire il compito che svolgono. Nelle *Expositiones*, sebbene spesso l'impegno *ad fideles* e quello *ad infideles*, siano intesi come declinazioni del compito generale della predicazione, non sembra che i frati colgano la relazione tra i due capitoli. Il nono, infatti, continua a essere dedicato esclusivamente alla predicazione al popolo cristiano. Ne è prova il fatto che gli sforzi dei frati sono tutti tesi a chiarire i rapporti con la giurisdizione vescovile sui fedeli e ad affrontare il delicato problema dell'ascolto delle confessioni. Nei commenti al dodicesimo, l'impegno a delineare i contorni di un frate missionario perfetto nella virtù, nell'erudizione, nell'eloquio, nel comportamento e nella fede, non ha rispettivi nel capitolo IX e potrebbe essere uno degli elementi chiave per intuire una divisione netta tra le due mansioni di predicazione. Se, infine, l'identificazione degli infedeli con gli eretici, fatta nelle *expositiones* al XII capitolo di Davide d'Augusta e dello Pseudo-Pecham e ripresa in molti Commenti successivi, potrebbe teoricamente creare una sovrapposizione tra i due compiti, è importante constatare che nei commenti degli altri capitoli, compreso il IX, non c'è nessun accenno alla predicazione antieretica. Può forse voler dire che i frati la inquadravano esclusivamente attraverso la normativa del XII capitolo. Si tratta di un dato non sottovalutabile per studiare l'autocomprensione dell'impegno dei frati Minori profuso contro gli eretici e forse, di conseguenza, nei ranghi dell'Inquisizione.

Il dato più importante da rilevare in conclusione riguarda la concezione generale sulle missioni. Nella maggior parte dei Commenti l'andare *in partibus infidelium* è sentito come un'attività eccezionale nella

---

<sup>339</sup> Per il tema in Gregorio Magno si veda F. COCCHINI, *Temî morali e modelli nell'omiletica patristica: Aspetti etici nella predicazione di Gregorio Magno*, in *Predicazione e società nel Medioevo: Riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, a cura di L. GAFFURI e R. QUINTO, Padova, 2002, pp. 53-70. Per la riflessione canonica il testo di riferimento è C.W. BYNUM, *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula, Scholar Press, 1979 (Harvard theological studies, XXXI). L'*Urgente officio* di Onorio III, datata 20 febbraio 1226 è in *BF*, I, pp. 24-25. Il passo di riferimento del concilio lateranense IV è riferito alla spedizione per il recupero della Terra Santa: «Sacerdotes autem et alii clerici qui fuerint in exercitu christiano tam subditi quam praelati orationi et exhortationi diligenter insistant *docentes eos verbo pariter et exemplo* ut timorem et amorem semper habeant divinum ante oculos ne quid dicant aut faciant quod divinam maiestatem offendat». *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di J. ALBERIGO *et alii*, Bologna, 1973<sup>3</sup>, p. 267, 27-30, corsivo mio.

vita di frati altrettanto eccezionali. Accanto a questa concezione, che trova nell'*altissima supererogatio* pechamiana – ripresa anche dallo Pseudo-Pecham, da Olivi e per mezzo di lui da Bartolomeo da Brendola – la formulazione più efficace, una vera e propria cesura è rappresentata dalla sistematizzazione delle missioni all'interno di una visione escatologica ben definita teorizzata da Pietro di Giovanni Olivi. La proposta del frate provenzale, che fa della conversione degli *infideles* la missione ultima dell'Ordine dei Minori – e quindi della Chiesa per mezzo di esso – prima dello sconvolgimento dell'Anticristo, è la più grande novità interpretativa del XII capitolo della Regola. Tale visione, che fa brillare i frati di una luce diversa rispetto al resto della Chiesa, è fatta propria anche dal Clarenio anche se non sarà ripresa nelle *Expositiones* successive. Rispetto a Olivi nell'*Expositio* di Clarenio la luce, tuttavia, non risplende più nell'Ordine minoritico ma in una compagine di eletti, gli unici veri eredi di Francesco e della sua *sequela Christi*. Si è ipotizzato, allora, che tali frati possano essere identificati nei nuovi spirituali clareniani, perseguitati da coloro che avevano tradito le intenzioni del fondatore dell'Ordine dei Minori. Questa visione escatologica assume in Olivi e in Clarenio lo *status* di una vera e propria rivendicazione dell'importanza degli eredi di Francesco d'Assisi nella Chiesa. I francescani non si porranno fuori da essa ma la guideranno spiritualmente nella sesta età, il cui sigillo è stato aperto da Francesco che, come *alter Christus*, manda i suoi frati, *altri apostoli*, a predicare la fede a tutta l'umanità.

Si noti infine che nelle *Expositiones* scritte tra metà del XIV e inizio del XV secolo non appare nessuna grande innovazione concettuale rispetto alle riflessioni del primo secolo di storia francescana. I frati preferiscono appoggiarsi sulle *auctoritates* precedenti. Rispetto ad altri argomenti, inoltre, si nota anche un certo disinteresse per questa tematica che molte volte, anche in vasti Commenti come in quello di Bartolomeo da Pisa, è liquidata in poche righe o addirittura assente come nel caso del *Dialogo* di Giovanni Pili da Fano. Nei Commenti sotto forma di *questiones* questo dato è confermato dalle poche domande che vengono poste in occasione dell'*expositio* del capitolo XII. La ragione è da cercare, probabilmente, nel contesto di produzione delle opere, spesso l'Italia centro-settentrionale, comunque lontano dalle zone di missione. Questo vuol dire che banalmente, l'interesse verso questa dinamica aumentava quanto più il luogo di produzione dei Commenti era vicino alle zone di missioni: il lunghissimo commento al capitolo XII di Cristoforo da Varese, scritto a Vienna, ne è la testimonianza più lampante.



# I PRECETTI E CONSIGLI DELLA REGOLA

## I. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

All'inizio degli anni 40 del XIII secolo Bernardo di Clairvaux rispose alle richieste di due monaci del convento di Saint-Père-en-Vallée che gli chiedevano se tutto quello che la Regola benedettina conteneva erano precetti o consigli e che tipo di colpa implicava la loro trasgressione. Questa fu l'occasione per la nascita del *De praecepto et dispensatione*, il primo trattato giunto sino a noi che si occupa organicamente del tema dei precetti e dei consigli della Regola, in questo caso specifico benedettina. Quest'opera è stata posta al centro di una fine analisi di Emanuele Coccia che ritengono opportuno riprendere nelle sue linee essenziali<sup>340</sup>. Il quesito da cui partiva il saggio riguardava le motivazioni che spinsero i monaci a ricorrere a nozioni di origine giuridica per definire «la vera natura dell'esperienza monastica». Per rispondere, lo studioso riassumeva i principali temi trattati da Bernardo nella sua opera, prestando particolare attenzione al linguaggio utilizzato dal monaco cistercense e all'origine dei concetti espressi. In una seconda parte, inoltre, proponeva un'interpretazione del fenomeno che andando oltre il caso specifico della Regola benedettina rifletteva in generale sul rapporto tra diritto e Regole religiose. La proposta metodologica di fondo era quella di considerare le Regole come dei veri e propri testi giuridici insistendo sul fatto che rappresentavano un prodotto normativo originale del cristianesimo «che ha principi propri, assolutamente incomparabili a quella sedimentatisi nel diritto civile classico così come in quello canonico»<sup>341</sup>. Queste forme giuridiche nuove che si svilupparono da un ceppo indipendente da quello del diritto romano mostravano comunque di aver bisogno di utilizzarne il linguaggio e alcune concettualizzazioni, come nel caso, appunto, dei precetti e consigli.

Precetti e consigli erano due termini che già il diritto romano utilizzava per categorizzare «due forme specifiche di normatività». Il precetto e il consiglio erano due *genera mandati*, per utilizzare l'espressione di Gaio nel Digesto, che differivano sul grado di obbligatorietà, vera nel caso del precetto, assente nel caso del consiglio<sup>342</sup>. Nella riflessione cristiana il grado di obbligatorietà della coppia concettuale fu legato subito alla colpa che la trasgressione poteva provocare: se trasgredire da un precetto non era tollerabile, la sfera del *consilium* implicava una libertà di seguire o meno la prescrizione. Come rileva Coccia tutto il messaggio cristiano si basa su questa seconda sfera giuridica che prevedeva un «supplemento normativo», un elemento supererogatorio rispetto al precetto che, una volta accettato volontariamente, avrebbe condotto «ad un bene superiore a quello ottenibile attraverso la legge»<sup>343</sup>. Si trattava di proporre che la *caritas* si ponesse nella vita dei cristiani come un vero principio giuridico. Questa idea ebbe come corollario, nello sviluppo della riflessione canonistica dell'XI e XII secolo, il fatto che la norma potesse essere, proprio per questo legame con la *caritas*, derogabile secondo alcune necessità contingenti. Una legge siffatta, conclude Coccia, cercava di esprimere proprio attraverso la categoria del *consilium* la sua volontà di autosospendersi e la difficoltà dei canonistici risiedeva proprio nel fatto che «attraverso una categoria giuridica, si cercava di esprimere l'uscita dal diritto».

Per lo studioso italiano le domande che i due monaci rivolsero a Bernardo riguardavano dunque il comprendere quale fosse la forma specifica della normatività della Regola che osservavano e quindi della forma più radicale dell'esistenza cristiana. Un punto di svolta nella risposta di Bernardo, secondo Coccia, è che attraverso l'istituto del voto, si cancelli la distinzione tra precetti e consigli. Il voto significava, infatti, accettare il supplemento normativo del *consilium* come un precetto che avrebbe coinvolto totalmente l'intera esistenza della persona. Questo passaggio dei consigli nella sfera dei precetti, tuttavia, non può essere totale secondo Bernardo. La loro differenza permane e si misura nell'intensità

---

<sup>340</sup> E. COCCIA, *La legge della salvezza. Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico*, in *Viator* 41 (2010), pp. 127-146.

<sup>341</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>342</sup> Sui consigli e precetti si veda: J. HRUSCHKA, *Supererogation and Meritorious Duties*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 6 (1999), pp. 93-108; *Consilium: teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004. In particolare, ho trovato utile il saggio di S. Vecchio, *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Ivi*, pp. 33-56.

<sup>343</sup> E. Coccia, *La legge della salvezza* cit., p. 133.

dell'obbligazione definibile attraverso una scala di gradazioni dipendente dal grado di necessità della norma. Bernardo ne elenca tre: le Regole religiose che hanno una "necessità stabile" che fa in modo che nessuno possa mutarne le norme se non i dispensatori del mistero di Dio; i precetti come "non uccidere, non commettere adulterio o non rubare" insegnati da un uomo ma promulgati divinamente che, avendo una "necessità inviolabile", non possono essere cambiati se non da Dio; i precetti relativi alla carità, all'umiltà, alla dolcezza e alle verità spirituali, oltre a quanto stabilito nel sermone della montagna, che sono dotati di una necessità incommutabile che fa in modo che neanche Dio possa cambiarli.

La proposta ermeneutica di Coccia è quella di leggere questo sviluppo teorico della differenza tra precetti e consigli come la chiave per comprendere la vera natura delle Regole religiose. Le Regole sono esempi di una nuova normatività che, inglobando in se stessa qualunque aspetto della vita del monaco, fa in modo che ci sia piena coincidenza tra norma e vita<sup>344</sup>. Per questo diventa fondamentale distinguere a quel punto il grado di necessità dei suoi contenuti per capire «*come* è necessario considerare ciò che si sa già di dover o di poter fare»<sup>345</sup>.

Ho scelto di ripercorrere la riflessione di Coccia perché ritengo sia la base necessaria su cui fondare la nostra analisi incentrata sull'individuazione dei precetti e consigli della Regola minoritica. Tale argomento ha suscitato un limitato interesse storiografico sebbene, in generale, se ne sia sempre intuita l'importanza in alcuni nodi centrali della storia dei frati Minori. Alcuni studi, per esempio, hanno registrato il fatto che questa tematica compariva nelle Dichiarazioni papali della Regola, ma la loro attenzione non si è mai posata su questo argomento specifico al di là della sua segnalazione<sup>346</sup>. In una prospettiva più ampia la tematica dei precetti e consigli è stata legata al tema del rapporto tra Regola e Vangelo e in generale alla questione dell'autenticazione della Regola da parte dei papi. Penso soprattutto ai lavori di Andrea Tabarroni e Roberto Lambertini che si sono concentrati proprio sulle *Expositiones super Regulam* e le Dichiarazioni papali<sup>347</sup>.

Manca ancora, tuttavia, nonostante alcuni tentativi ormai risalenti nel tempo e volti per lo più ad un'elencazione delle fonti su cui basare l'analisi<sup>348</sup>, uno studio d'insieme sull'argomento che possa riflettere in generale e in prospettiva diacronica che cosa significò per i Minori definire quali indicazioni della Regola sono precetti e quali consigli, in quali forme e con che modalità le si fece. In particolare, non sono mai state analizzate da questo punto di vista le *Expositiones super Regulam* scritte dopo il primo secolo di storia francescana. Noi tenteremo di porci queste questioni analizzando la tematica all'interno del *corpus* di fonti individuato chiedendoci perché questo tema venne trattato proprio nei Commenti alla Regola, che ruolo ebbe all'interno dell'esegesi delle singole questioni della Regola.

## II. CONSIGLI E PRECETTI EVANGELICI IN FRANCESCO D'ASSISI E NELLA *QUO ELONGATI*

L'attenzione per i precetti e i consigli è già presente negli scritti di Francesco d'Assisi. L'Assisiato non si concentra però sui precetti e consigli della Regola ma, in generale, su quelli del Vangelo. Questo suo interesse prende è dovuto alla sua forte convinzione, esplicitata sia nell'*Epistola ad clericos* sia

---

<sup>344</sup> Si veda qui anche E. COCCIA, *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*, in *De Medio Aevo* 3 (2013/2), pp. 169-212, che anticipa di alcuni anni la più conosciuta riflessione di G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2011.

<sup>345</sup> E. COCCIA, *La legge della salvezza*, cit., p. 139.

<sup>346</sup> SEDDA, *Exiit qui seminat*, cit.; ID. *Exiit de paradiso*, cit.; A. BARTOCCI, *La Regola dei frati Minori al concilio di Vienne*, cit.

<sup>347</sup> A. TABARRONI, *La Regola tra autenticità e autenticazione*, cit.; R. LAMBERTINI, *Ubertino contro la Comunità: argomenti e posta in gioco*, cit., in particolare pp. 19-21 e ID., "Idem quod evangelium Christi". *Interpretazioni dell'identità tra regola francescana e Vangelo da Olivi a Clareno*, in *Cristianesimo nella storia* 36 (2015), pp. 299-327 che esplicitamente si pone sulla scia di Tabarroni "proseguendo cronologicamente" la sua trattazione oltre la *Exiit qui seminat*.

<sup>348</sup> F. ELIZONDO, *Disquisitio historica de praeceptorum descriptione et enumeratione in regula franciscana*, in *Collectanea Franciscana*, 37 (1967), pp. 250-285; ma si veda anche ID., *El «Tractatus de praeceptis»*, cit.

nell'*Epistola ad fideles*, che tutti i cristiani siano tenuti ad osservarli: «Debemus observare precepta et consilia Domini nostri Ihesu Christi»<sup>349</sup>.

Anche la *Quo elongati* si concentra sui precetti e consigli evangelici. Nello specifico risolveva uno preciso dubbio dei frati riguardante l'obbligatorietà dei consigli evangelici della Regola. I frati volevano sapere da papa Gregorio IX se erano obbligati a osservare tutti i consigli evangelici o solo quelli esplicitamente nominati nella Regola. Il dubbio dei frati derivava dall'equiparazione che la Regola poneva tra se stessa e il Vangelo quando veniva affermato nel primo e nell'ultimo capitolo che la Regola e vita dei frati Minori equivale ad osservare il Vangelo vivendo in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità<sup>350</sup>. È lo stesso Gregorio a rilevarlo:

«Ad hec sicut per predictos nuntios intelleximus, dubitatur ab aliquibus fratrum vestrorum, ne tam ad consilia quam ad precepta evangelii teneantur, tum quia in regule vestre habetur principio: *Regula et vita Minorum fratrum hec est, scilicet domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, scilicet domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate*, tum quia in fine ipsius Regule continentur hec verba: *Paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus*. Unde scire desiderant, an ad alia evangelii teneantur consilia quam ad ea, que in ipsa regula preceptorie vel inhibitorie sunt expressa, presertim cum ipsi ad alia non se obligare intenderint et vix vel numquam omnia possint ad litteram observari. Nos autem breviter respondemus vos ad alia consilia evangelii non teneri per regulam nisi ad ea, ad que vos obligastis in ipsa. Ad cetera vero tenemini sicut reliqui christiani, et eo magis de bono et equo, quo vos obtulistis holocaustum domino medullatum per contemptum omnium mundanorum»<sup>351</sup>.

La risposta di Gregorio riduceva l'obbligo dei frati ai consigli espressamente nominati nella Regola. Si noti che, come afferma lo stesso Gregorio, la paura dei frati era che sarebbe stato impossibile osservare obbligatoriamente tutti i consigli evangelici. Si deve constatare che la richiesta dei frati apriva a Gregorio la possibilità di intervenire nella vera essenza della *religio* minoritica. La risposta di Gregorio, infatti, non aveva presumibilmente il fine esclusivo di assicurare i frati preoccupati di cadere nella colpa a causa dell'inosservanza dei consigli, ma quello di normare il potenziale destabilizzante per l'intera Chiesa dell'equiparazione tra la Regola e il Vangelo. I Minori, infatti, come prima i religiosi di Grandmont, avevano elaborato una proposta perfetta dal punto di vista salvifico – che cosa avrebbe potuto assicurare la redenzione più di osservare “il Vangelo? – ma che sfuggiva inevitabilmente a qualsiasi tentativo di essere tradotta giuridicamente. A Gregorio veniva data l'opportunità di eliminare questa potenziale confusione, ed egli la colse immediatamente, riconducendo i Minori nei ranghi di qualsiasi ordine religioso che avrebbe dovuto osservare i consigli evangelici tradizionali di obbedienza, castità e povertà<sup>352</sup>. A quel punto, i motivi di divisione sarebbero state le sfumature di questa osservanza che, come si vedrà, porteranno i Minori ad affermare di essere più perfetti degli altri Ordini.

### III. DAI CONSIGLI E PRECETTI EVANGELICI AI PRECETTI E CONSIGLI DELLA REGOLA

#### a) L'Expositio Quatuor Magistrorum

Furono i Quattro Maestri i primi che passarono da chiedersi se bisognasse osservare tutti o alcuni precetti e consigli evangelici contenuti nella Regola a domandarsi quale dovesse essere il carattere

---

<sup>349</sup> EpFid A 39; Ep.Cle 13.

<sup>350</sup> «La Regola e vita dei frati minori è questa: osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità»; «Osserviamo la povertà e l'umiltà e il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo, come abbiamo fermamente promesso»

<sup>351</sup> *Quo elongati*, p. 19.

<sup>352</sup> «Confondendo in questo modo il Vangelo e la regola, la regola archetipa o *Urregel* implicava conseguenze inaccettabili per la curia, che, già con la bolla *Quo elongati* del 1230 introdusse una distinzione fra esempio evangelico e regola, decidendo che il monaco fosse obbligato solo a quei consigli evangelici che erano stati incorporati» (AGAMBEN, *Altissima povertà*, cit., p. 123).

d'obbligatorietà delle indicazioni della Regola. Nel capitolo II della loro *Expositio* in corrispondenza dell'indicazione che i frati mandino chi volesse entrare nell'Ordine «ad suos ministros provinciales», i maestri parigini riportano il dubbio di alcuni frati se questa è un'istruzione o un precetto. Nel rispondere svolgono il primo "trattato" minoritico su questa materia. Dopo aver spiegato che questa indicazione è una *instructio* si afferma: «Attendendum est ergo in regula, quae dicuntur secundum instructionem, quae secundum consilium, quae secundum praeceptum»<sup>353</sup>. Le indicazioni della Regola, dunque, si dividerebbero secondo i Quattro Maestri in istruzioni, consigli e precetti. Si precisa subito dopo, inoltre, che ci sono due modi di dare istruzioni. La prima è quella di dare istruzione delle cose che sono da osservare – come nel primo capitolo quando viene detto «Regula et vita minorum fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate», la seconda di istruire i frati su ciò che si deve osservare in determinati luoghi e tempi, cioè in determinate circostanze, come nel caso dell'indicazione del capitolo II che sta commentando<sup>354</sup>. Nel capitolo III, invece, dopo aver detto che il passo della Regola in cui si afferma che «secondo il santo Vangelo sia lecito mangiare i cibi che a loro sono offerti» come consiglio, dividono le indicazioni della Regola in concessioni, istruzioni, ammonizioni e precetti: «Unde habemus ex regula quaedam concessionis, quaedam instructionis, quaedam admonitionis, quaedam praeceptionis»<sup>355</sup>.

Sempre nel capitolo II in corrispondenza del passo «Ministri vero diligenter examinant eos de fide catholica», i Quattro Maestri sollecitano un intervento della Sede apostolica per giudicare se quell'indicazione sia un consiglio o un precetto. Indicativamente Innocenzo IV quando scrisse nel 1245 la *Ordinem vestrum* non rispose puntualmente alla domanda, ma ammise che sarebbe stato lecito affidare la ricezione dei frati anche ai vicari dei ministri e ad alcuni saggi frati, rispondendo implicitamente, forse, al quesito dei Quattro Maestri: l'indicazione «Ministri vero diligenter examinant eos de fide catholica», non può essere un precetto dal momento che è possibile derogare da ciò che afferma. Questo esempio permette di delineare due temi che si seguiranno nel corso di quest'analisi: la possibilità dei papi di esprimersi riguardo ai precetti e consigli della Regola e il legame tra deroga e precetti.

#### b) L' Elucidatio super Regulam di Ugo di Digne

Il frate provenzale nella sua *Expositio Regulae* dedica molto spazio all'individuazione dei precetti e dei consigli della Regola. L'occasione per rifletterci è data dal commento al passo del II capitolo della Regola: «promittentes vitam istam semper et regulam observare». Ugo rileva che qui è assente la specificazione riguardo l'osservanza della Regola che si trova all'inizio del primo capitolo in cui si specificava che la Regola equivaleva a seguire il Vangelo «vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate»: qui, sostiene Ugo, sembra che si inviti a professare la Regola in modo puro e senza variazioni<sup>356</sup>. Il punto per il frate di Hyères è considerare quanto obblighi questa promessa e quanto grande sia la colpa della trasgressione<sup>357</sup>. Ugo qui si pone una domanda diversa rispetto a quella posta dai frati a Gregorio. Se il dubbio dei frati rivolto al papa era se erano obbligati a osservare tutto il Vangelo o solo i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza chiaramente espressi nella Regola, la questione di Ugo riguarda invece l'osservanza di ciò che è contenuto nella Regola. Per alcuni, infatti, «omnia indistincte que in Regula continentur» cadono sotto precetto e per conseguenza è condannabile la trasgressione di ogni singola indicazione della Regola. Per altri, invece, a cadere sotto precetto sono esclusivamente i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza espressamente nominati nel primo capitolo della Regola.

<sup>353</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, p. 127.

<sup>354</sup> «Item dictum secundum instructionem videtur esse dictum duobus modis. Nam aliquando instruimur in hiis quae tenemur observare [...]; aliquando vero in hiis, quae, pensatis locis et circumstantiis, utile sit pro locis et temporibus observare, ut in praesenti capitulo dicitur: quod fratres ad suos provinciales ministros mittant suam religionem intrare volentes» (*Ivi*, pp. 127-128).

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>356</sup> «Unde promictens coram Deo et sanctis servare semper vitam et Regulam beati Francisci a domino papa Honorio confirmatam pure absque variatione secundum formam Regule profitetur, non addens *vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate*» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 365).

<sup>357</sup> «Considerandum est quantum obliget ista promissio, quanteque sit culpe transgressio» (*Ivi*, pp. 365-366).

Questi ultimi ritengono che le altre prescrizioni contenute nella Regola siano dette «instructorie vel monitorie». Questa coppia concettuale è l'opposto di «preceptorie et inhibitorie» e come quella varia soltanto in base non al carattere di obbligatorietà, ma alla sfumatura dell'indicazione, che sarà positiva nel caso delle istruzioni e dei precetti, negativa nel caso dei moniti e dei divieti.

Ugo dimostra di cogliere benissimo un elemento che Coccia sottolineava bene nella sua analisi a partire dalla riflessione di Bernardo: l'essenza dell'osservanza regolare risiede proprio nei consigli, ossia nelle istruzioni e nei moniti, che regolano la quotidianità della vita del frate. Se infatti, sostiene Ugo, «Obedientia, castitas et paupertas sunt quidem religionis precipua» tuttavia, non escludono che la vita regolare sopra descritta, consista nell'osservanza di altre cose espresse in nome della Regola e vita<sup>358</sup>. Per questo, sottolinea Ugo, le osservanze canoniche proprie dei singoli ordini – cioè tutti quegli elementi che regolano la quotidianità della vita – cadono sotto l'integrità del voto<sup>359</sup>. Insomma, riassume Ugo,

«Essentialia, inquit, Regule ligant; sed essentiam Regule regulares constituunt observantie, in quibus, si nihil obligatorie imponi ubi per nomen precepti vel equivalentis expressionis, ut dixi, evacuas»<sup>360</sup>.

Detto ciò, non è certo possibile che tutto ciò che è contenuto nella Regola sia un precetto. Altrimenti, rileva Ugo, non si capirebbe perché comparirebbero parole come «consiglio» o «ammonisco». Anzi, sarebbe un grave pericolo se l'inosservanza di tutte le indicazioni della Regola comportasse un peccato mortale. L'esortazione che il frate provenzale propone per i frati è che ci si deve obbligare alla Regola nel modo stesso in cui la Regola stessa obbliga, cioè impostando le sue prescrizioni come consigli, moniti e precetti: «Obligamur itaque Regule prout nos obligat ipsa sibi, quam constat habere consilia, monitiones et precepta»<sup>361</sup>.

Quello che è importante capire a questo punto è cosa comporta la trasgressione a queste norme. Ugo elenca tre tipi diversi di trasgressione: il primo è la trasgressione ad un consiglio della Regola o di un superiore e può essere senza alcuna colpa; il secondo è quella ad un monito che è senza colpa mortale; il terzo è l'inosservanza di un precetto che, soprattutto se deliberata, è sempre accompagnata da colpa mortale. Ugo imposta la sua riflessione riprendendo esplicitamente il *De precepto et dispensatione* di Bernardo di Clairvaux: elenca tre tipologie di disprezzo dimostrato da chi trasgredisce alla norma e poi si concentra sulla virtù dell'obbedienza. Per Ugo il perfetto obbedire è soddisfare la volontà del superiore. Questo discorso, nell'economia del ragionamento complessivo, sembra avere la finalità di palesare un comportamento errato da parte dei prelati che, per non far cadere in peccato i frati trasgressori, evitano di esprimere la loro volontà sottoforma di precetto. Ugo deplora questo atteggiamento per poi affermare che comunque le cose fissate per istituzione divina o per la propria professione non possono essere attenuate nella loro volontà da nessun superiore<sup>362</sup>. Il lettore è esortato, allora, a non considerare di poco conto nessuna indicazione della Regola<sup>363</sup>.

Ritornando al centro del suo discorso Ugo può ribadire, in conclusione, che, al di là delle diverse posizioni riguardo all'obbligatorietà delle indicazioni della Regola, è certo che colui che le rispetta tutte adotta un comportamento integerrimo. Infatti, dice Ugo, si comporta come un servo, non come un figlio che obbedisce soltanto per le cose necessarie<sup>364</sup>. Ancora una volta, insomma, si afferma il cambiamento di *status* dei consigli in precetti per coloro che emettono il voto di osservare la Regola. Per questo potrà

---

<sup>358</sup> *Ivi*, p. 366.

<sup>359</sup> «Denique, in singulis ordinibus proprie et canonice observantie ad integritatem voti sunt reducende» (*Ivi*, p. 366). È un pensiero che Ugo mutua dal suo *Libellus de finibus paupertatis*: «Et ideo, in singulis ordinibus proprie et canonice observantie ad voti integritatem reducende sunt» (D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., p. 330).

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 367.

<sup>361</sup> UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 367.

<sup>362</sup> «Demum, etsi superiorum sua possit ut vult temperare mandata ne subditis quibus causa debet esse salutis occasio fiat, mortis, ea tamen que divina institutione professione sunt fixa nec prelati nec subditi potest pro voluntate laxare» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 370)

<sup>363</sup> «Hortor itaque ut nihil in Regula parvidicas» (*Ibidem*).

<sup>364</sup> «Sane qui servat omnia securus est. Facilia non curata, minus interdum excusant. Securus quoque videtur non filius qui in necessariis tantum obedit» (*Ibidem*).

dire allo stesso modo che «non si rimane al sicuro trascurando neanche il minimo istituto della Regola»<sup>365</sup>. Permane, tuttavia, come già notato, una differenza tra le indicazioni della Regola riguardo alla loro trascuratezza. Essa per Ugo sarà «più grave nei comandi fissi, più tollerabile in quelli soggetti a variazione»<sup>366</sup>. In generale nell'*Elucidatio* l'analisi sui precetti e consigli è spesso la chiave per impostare alcune riflessioni a commento della Regola. Una parte fondamentale del discorso sull'*usus* delle cose, ampiamente analizzato sia nel capitolo IV della Regola sia nel VI, per esempio, si basa sul rapporto che intercorre tra due precetti: quello della Regola sulla povertà e quello imposto dalla legge naturale di sopravvivere. Infatti «Nullus qui legis naturalis precepto ad esse naturale conservandum indispensabiliter obligatus est his sine quibus non conservatur esse nature rerum renuntiare potest»<sup>367</sup>. La spiegazione arriva in seguito ad una riflessione sui limiti della povertà in cui si ammette che essa cede, dove «necessitas veraciter ingruit».

Ugo affronta nella sua *Elucidatio* anche il legame che può intercorrere tra i precetti della Regola e la dispensa conferita dal papa. Nel capitolo VII, di fronte all'indicazione che i frati ricorrono ai sacerdoti dell'Ordine per confessarsi, Ugo si pone il problema se i frati che ricevano dal papa o da qualcuno in sua vece l'indulgenza, siano dispensati dal precetto della Regola di ricorrere ai ministri provinciali. La risposta è negativa, «a meno che il precetto non sia espressamente revocato nell'intendimento del signor papa»<sup>368</sup>. La dispensa, dunque, non può esser concessa nei confronti di un precetto della Regola. Se così fosse l'indicazione della Regola semplicemente non potrebbe essere un precetto. Allo stesso tempo, tuttavia, il papa può revocare il precetto stesso. In questo potere si misura ancora meglio lo speciale rapporto che legò l'Ordine al papa in materia di interpretazione della Regola. Il papa, secondo la testimonianza di Ugo, con il suo potere di *interpretatio* autentica della Regola ha un potere decisionale che si estende anche alla definizione dei precetti e consigli intervenendo dunque normativamente sull'osservanza della Regola.

#### IV. PRIMI TENTATIVI DI IMPOSTAZIONE DELLA TEMATICA NELLA SECONDA METÀ DEL XIII SECOLO

##### a) *L'Expositio Regulae di Davide d'Augusta*

Nell'*Expositio* di Davide non c'è una sistematica divisione delle indicazioni della Regola in precetti e consigli. Alcuni di essi, tuttavia, sono indicati molto brevemente nella parte di *expositio litteralis* che caratterizza il Commento. In due occasioni per esempio Davide individua due precetti apponendo la semplice glossa «ex praecepto» al verbo *teneantur* con cui è espressa l'indicazione. Nel primo capitolo, per esempio, si afferma: «*Et alii fratres totius ordinis teneantur ex praecepto fratri Francisco qui tunc erat generalis minister ordinis et eius successoribus in eodem officio obedire in omnibus quae regula iubet*»<sup>369</sup>. In altre occasioni, invece, Davide è più esplicito. Nel capitolo III in corrispondenza del passo in cui si dice che sia lecito mangiare di ogni cibo che è posto davanti ai frati, Davide afferma che quella indicazione è una licenza e non un mandato<sup>370</sup>. Poco prima, invece, in corrispondenza dell'indicazione di usare il saluto di pace quando si entra in una casa, afferma in maniera più approfondita:

«Hoc et si non sit praeceptorie mandatum tamen propter evangelii sancti et regulae puriorem observantiam ita debet in usum duci ut oblivio non excludat cum et modica non spernere iubeamur»<sup>371</sup>.

Nel decimo capitolo Davide inserisce un'altra riflessione interessante. Commentando il passo che impone ai ministri di non comandare niente contro la Regola, si scaglia contro la «*praeceps praeceptorum fulminatio*», ossia la produzione smisurata di precetti da parte dei ministri che, fa notare il maestro dei

<sup>365</sup> FNF 395; «Nullum denique vel minimum Regule institutum secure negligitur» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, pp. 370-371).

<sup>366</sup> FNF 395; «Neglectus in fixis gravior tollerabilior in mobilibus est mandatis» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 371).

<sup>367</sup> UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 416. Si tratta di una citazione dal suo *Libellus de finibus paupertatis* (D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, cit., p. 336).

<sup>368</sup> FNF 545; «nisi de mente domini pape revocaretur expresse» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 432).

<sup>369</sup> DAVIDE DI AUGSBURG, *Expositio*, p. 207.

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

novizi di Regesburg, può essere di grave danno per i frati. Il discorso attinente alla prassi governativa dei ministri si chiude con un'affermazione interessante: la Regola, proibendo che possano essere emanati dei precetti contro di essa, si pone sopra gli stessi ministri: «praecepta [Regulae] praevalent praecepta ministrorum»<sup>372</sup>.

Davide, insomma, ragiona sulla Regola con le categorie giuridiche dei precetti e dei consigli proponendole ai suoi frati novizi e illetterati. È importante sottolineare, dunque, che questa divisione della Regola secondo il grado di obbligazione delle indicazioni espresse è usata pedagogicamente fin dal più basso livello di formazione.

### b) *Il Tractatus pauperis di Pecham*

L'*Expositio Regule* di Pecham è contenuta nel capitolo X del suo *Tractatus pauperis*. Tutta l'*Expositio* è molto sbilanciata in un commento al primo capitolo della Regola in cui Pecham appronta un lungo discorso riguardante i tre consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza, letti facendo risaltare la maggior perfezione dell'osservanza prestata dai Minri rispetto a quella degli altri Ordini religiosi. Si tratta di una perfezione di grado maggiore che si riscontra anche nella speciale sottomissione dell'Ordine al papato. La chiusa dell'intero discorso dimostra che Pecham pensa concretamente queste indicazioni della Regola secondo i moduli concettuali del consiglio e del precetto: «Hec igitur quatuor, obedia in ordine, paupertas et castitas et subiectio ecclesie Romane, quia emanant a fonte evangelii, ponuntur sub distinctione precepti»<sup>373</sup>.

Questa categorizzazione è usata in altre occasioni nel commento: nel capitolo III, quando dice che i frati devono rispettare l'altissima povertà e sono tenuti per precetto al digiuno; nel capitolo V, in cui si sottolinea che l'affermazione «Fratres quibus dedit Dominus gratiam laborandi, laborent fideliter et devote» non è un precetto né un consiglio<sup>374</sup>; nel capitolo XII, in cui si dice che è un precetto obbligatorio per tutti i ministri chiedere un cardinale che presieda all'Ordine.

### c) *L'Expositio super Regulam dello Pseudo-Pecham*

La lunga *Expositio* dello Pseudo-Pecham offre un'impostazione dell'argomento particolare. Nel primo capitolo il pensiero dell'autore si conforma a quanto pronunciato da Gregorio IX: i frati sono obbligati a rispettare esclusivamente i precetti evangelici che sono contenuti nella Regola, non tutti. Anche in questo Commento si nota poi il rapido passaggio dalla tematica dei precetti evangelici a quelli della Regola. L'autore puntualizza che è un errore ritenere che tutte le indicazioni in essa contenute sono dette in maniera di precetto:

«Ex his ergo patet error dicentium, quod voventes hanc Regulam vovent etiam omnia praeceptorie quae in ipsa Regula continentur; hoc enim est contra Regulam manifeste, quae expresse distinguit monitiones a praeceptis»<sup>375</sup>.

La novità è costituita dalla conclusione dell'opera che coincide con una *questio* riguardante proprio i precetti della Regola, le indicazioni che sono da intendere come precettorie e quelle che i prelati dell'Ordine possono dispensare: «Quaeritur de praeceptis Regulae, quae scilicet universaliter intelligenda sunt

---

<sup>372</sup> DAVIDE DI AUGSBURG, *Expositio*, p. 232.

<sup>373</sup> *Tractatus pauperis*, X, p. 47.

<sup>374</sup> Pecham riprende in questa occasione una riflessione impostata nel capitolo IX del *Tractatus* in cui si affermava che se Francesco avesse voluto che quell'indicazione fosse un precetto avrebbe detto «Omnes fratres laborent». Qui è evidente che Pecham intenda il lavoro come lavoro manuale. Nell'*Expositio*, infatti, per avvalorare il discorso si afferma che il fatto che quell'indicazione non sia un precetto è corroborato dall'esempio di Pietro che «piscationem in predicationem melius commutavit» (*Tractatus pauperis*, X, p. 51). Il capitolo IX è edito in F. DELORME, *Trois chapitres de Jean Peckam pur la Défense des ordres mendicants*, cit., nello specifico pp. 191-192.

<sup>375</sup> PSEUDO-PECHAM, *Expositio Regulae*, p. 394.

praeceptorie imponi, et in quibus possint praelati Ordinis dispensare»<sup>376</sup>. Già nella domanda posta, si può notare il legame che abbiamo visto in Ugo di Digne tra la dispensa e i nostri precetti e consigli. Qui, senza dubbio, l'autore è consapevole che le uniche disposizioni della Regola che possano essere dispensate sono i consigli: per lui dire «le cose che i prelati possono dispensare» è una semplice perifrasi per indicare i consigli stessi. L'autore risponde dicendo che nella Regola quasi tutto è posto come precetto, altro è aggiunto con parole di consiglio ed esortazione o in maniera simile, altro ancora non è manifesto<sup>377</sup>. Ci sono quindi tre generi di precetti. I primi sono i precetti espressi con parole precettorie che «fissano la sostanza del voto» e da questi non si può dispensare<sup>378</sup>. I secondi sono i precetti a cui sono aggiunti «verbum tentionis vel debiti vel aliquod simile» da cui proviene l'obbligazione. Il *vocabulum tentionis* non obbliga, specifica l'anonimo autore, come la parola che esprime un precetto. In questi casi è lecito dispensare dall'obbligazione eccetto quando l'intenzione della Regola vuole obbligare in maniera precettoria o la cui trasgressione provocherebbe scandalo o disordine generale come nel caso del primo capitolo quando si dice «Alii Fratres teneantur Fratri Francisco et eius successoribus obedire» o dell'ottavo quando viene affermato che «Universi Fratres unum de Fratribus istius Religionis teneantur semper habere generalem Ministrum» e che «Teneantur praedicti Fratres, quibus electio data est, in nomine Domini alium sibi eligere in Custode». In altre occasioni si può dispensare «in particolari et in casu» anche da alcuni precetti, per esempio da quello espresso nel terzo capitolo – «Non teneantur nisi sexta feria ieiunare» – oppure nel settimo – «Teneantur predicti Fratres ad eos recurrerere». Niente, tuttavia, precisa l'autore, si deve cambiare in questa tipologia di indicazioni della regola: «nihil tamen horum potest Ordo generaliter immutare»<sup>379</sup>. C'è, infine, un terzo genere di precetti in cui non si aggiungono parole come *praecipere* e *teneri* che contraddistinguevano le altre due precedenti forme di precetto. È il caso del passo del secondo capitolo che riguarda la ricezione di coloro che vengono all'Ordine e nel terzo riguardo al *divino officio*. In questi casi molti precetti sono evidenti dall'intenzione di chi comanda [«ex intentione mandatoris»], in cui la trasgressione provoca scandalo e disordine manifesto. La dispensazione in questo caso è uguale ai precetti del secondo tipo fra cui bisogna inserire anche quelle cose che nella Regola non sono dette in forma di comando.

Nella chiusa della *questio* l'autore sottolinea che ogni singola parola della Regola va accolta «cum reverentia» e ogni trasgressione deve essere «penitus» evitata. La Regola è data come una legge e non ci si deve allontanare da essa per non indirizzarsi verso il peccato: «Regulam pro lege dari, nec aliquis a lege avertitur, quin ad tenebras convertatur»<sup>380</sup>.

Classificando i precetti ed esplicitando il legame con la dispensa lo Pseudo-Pecham imposta, dunque, attraverso una *questio* universitaria un discorso finalmente ordinato sui precetti che acquistano per la prima volta un'importanza autonoma all'interno delle *Expositiones*.

#### e) *La Exiit qui seminat di Niccolò III*

Nel 1279, al termine della disputa parigina Niccolò III emanò la *Exiit qui seminat*. Il papa riprese la *Quo elongati* di Gregorio IX e la *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV chiarendo gli stessi punti dubbi sulla Regola dei predecessori. Spesso inserì in questo ordito nuovi elementi e specificazioni. È il caso anche del tema dei precetti e consigli. Il quesito è mutuato direttamente dalle Dichiarazioni precedenti e riguarda sempre se i frati siano tenuti sia ai consigli che ai precetti del Vangelo. Niccolò risponde allo stesso modo rispetto ai predecessori:

<sup>376</sup> *Ivi*, pp. 436-437.

<sup>377</sup> «Ad hoc respondeo, quod Regula ista praeceptis est plena, et, ut puto, pene omnia in ea posita sunt *praepcepta*, ubi aliquid expresse additum, ut monitionis vel exhortationis vocabulum vel consimile, aliud non declarat» (*Ivi*, p. 436).

<sup>378</sup> «illa sic transeunt in votum» (*Ibidem*).

<sup>379</sup> *Ivi*, p. 437.

<sup>380</sup> *Ibidem*.



«Pertanto per rasserenare pienamente le coscienze dei frati del medesimo Ordine noi dichiariamo che i frati stessi sono vincolati a osservare soltanto quei consigli evangelici che nella Regola stessa vengono espressi in modo precettorio o proibitivo o con termini di pari significato»<sup>381</sup>.

Tuttavia, la risposta di Niccolò si fonda su una spiegazione più approfondita rispetto alle Dichiarazioni precedenti. Innanzitutto, viene dimostrata che l'equivalenza tra Regola e osservanza del Vangelo, che si può leggere in diversi punti della Regola, è sempre da intendere con la specificazione «vivendo in obbedienza, senza beni propri e in castità» come detto nel primo capitolo e non è mai da intendere in senso assoluto. Inoltre, aggiunge Niccolò, se anche questa equivalenza fosse intesa in senso assoluto, senza specificazioni, comunque ci sarebbero precetti e consigli così come Cristo parlò attraverso precetti e consigli. Dopo questa prima parte della risposta Niccolò inserisce un elemento nuovo che “ufficializzava” il dibattito nato per la prima volta con i Quattro Maestri e poi sviluppato più pienamente con Ugo di Digne, riguardo ai precetti e consigli della Regola. Anche il papa nella *Exiit*, infatti, passa dalla questione dell'obbligatorietà dei precetti e consigli evangelici a quella del valore delle prescrizioni contenute nella Regola. Niccolò afferma che

«Ad omnia autem, que in ipsa regula continentur, tam precepta quam consilia quam cetera, ex voto professionis hujusmodi non aliter tenentur quam eo modo, quo in regula ipsa traduntur, ut scilicet teneantur ad eorum observantiam, que in eadem regula ipsis sub verbis obligatoriis inducuntur»<sup>382</sup>.

Riguardo alle restanti indicazioni della Regola diverse dai precetti, invece, Niccolò sostiene, rivolgendosi ai Minori alla terza persona, che la loro osservanza è «loro consona per giustizia ed equità, tanto più quanto più strettamente scelsero di seguire le vie di Cristo, diventati imitatori di così grande Padre»<sup>383</sup>.

Finalmente con la *Exiit* la tematica dei precetti e dei consigli della Regola trovava una sua autonoma trattazione anche nelle Dichiarazioni papali. Niccolò affrontava il problema dei precetti della Regola, ma non si soffermava sugli altri tipi di indicazione della Regola: la questione rimaneva aperta ad ulteriori interventi.

#### d) *L'Expositio Regulae di Giovanni del Galles*

Nel Commento del gallesse la tematica dei precetti e consigli della Regola non è trattata. D'altronde il procedimento di *expositio* di Giovanni è assolutamente originale. Come abbiamo detto nella prima parte, infatti, il maestro parigino propone un Commento “morale” della Regola in cui lo spazio delle fonti normative è molto ridotto. L'assenza della tematica dei precetti e dei consigli può far da *pendant* a questa caratteristica generale dell'*Expositio*. Giovanni, in effetti, non ne parla neanche quando rileva la differenza che intercorre tra i verbi usati da Francesco per esprimere le indicazioni della Regola. In apertura del capitolo XI, per esempio, Giovanni di fronte al passo introdotto da un perentorio «Precipio firmiter» afferma

«Et notandum quod hic tertio ait sanctus Franciscus *praecipio firmiter*. Primo supra in prohibitione receptionis pecuniae quod spectat ad paupertatis puritatem. Deinde in praeceptione oboedientiae ministris quod spectat ad oboedientiae humilitatem. Hic tertio in cavendo suspecta consortia mulierum quod spectat ad castitatis sinceritatem»<sup>384</sup>.

---

<sup>381</sup> *FNF* 133; «Unde non ad fratrum ejusdem ordinis conscientias plenarie serenandas declaramus quod ex professione ejusdem regule fratres ipsi ad ea tantum Evangelica observanda consilia sunt astricti que in ipsa regula preceptorie vel inhibitorie seu sub verbis quipollentibus exprimuntur» (*BF*, III, p. 407a).

<sup>382</sup> *BF*, III, p. 407a.

<sup>383</sup> *Ibidem*, «ceterorum vero observantiam, que sub verbis monitoriis, exhortatoriis, informatiis et instructoriis seu quibuscunque aliis continentur eatenus magis condecet de bono et equo eos prosequi, quo imitatores tanti Patris effecti Christi semitas arctius elegerunt».

<sup>384</sup> GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 129.

Insomma, Giovanni potrebbe esplicitamente rifiutare l'impostazione giuridica della divisione in precetti e consigli anche quando sembra di non poter fare a meno di rilevare le differenze di obbligazione tra le varie indicazioni della Regola.

f) *L'Expositio super Regulam di Pietro di Giovanni Olivi*

Nella sua *Expositio* rivolta ai frati *simpliciores* Olivi ridusse in sunto gran parte di complicate questioni trattate nelle sue *Questiones de perfectione evangelica*. La tematica dei precetti è una di queste. Olivi lo sostiene esplicitamente nella parte finale del commento al passo del primo capitolo «vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate» in cui afferma che Francesco «ha voluto in così alto grado che questa Regola fosse la stessa cosa che il Vangelo di Cristo e che attraverso il nome di uno vuole che sia inteso e significato l'altro»<sup>385</sup>. Di questo argomento si è occupato Roberto Lambertini il quale ben riassumeva i caratteri del pensiero oliviano in questione: «L'identità tra Regola e Vangelo significa identità sostanziale, contenutistica tra lo scritto approvato dal pontefice nel 1223 e la *vita evangelica*, che a sua volta coincide con la norma di vita seguita da Cristo e dagli apostoli, secondo quanto tramandato nei Vangeli»<sup>386</sup>. Una volta affermata questa identità – che era stata affinata nei decenni precedenti in un discorso più generale sulla perfezione evangelica in cui l'Ordine minoritico ribadiva la sua maggior perfezione rispetto agli altri ordini religiosi – Olivi afferma di aver dimostrato in altri suoi scritti l'assunto dell'identità tra Regola e Vangelo e di aver risolto «quoddam dubium ex dubio priori consurgens» ossia «Se siamo tenuti a tutti i precetti e consigli del Vangelo in forza della promessa della Regola». Si chiedeva poi in che modo, in questa definizione identitaria tra Regola e Vangelo «siano contenuti tutti i precetti e i capitoli della Regola, o in che modo tutte le cose [contenute in essa] riguardino il Vangelo di Cristo»<sup>387</sup>. La prima *questio* era stata affrontata nella *Questio de voto regulam aliquam profitentis*<sup>388</sup>. La risposta era stata negativa, in consonanza con quanto espresso nelle lettere papali. Quello che è importante sottolineare è il passaggio che lega la risposta alla prima *questio* alla formulazione della seconda. Olivi affermava che il fatto che i Minori non fossero obbligati all'osservanza di tutto il Vangelo sotto precetto aveva come conseguenza una gerarchia degli obblighi a cui si vincola chi emette un voto. Tale obbligazioni venivano distinte in *mediocres* e *infimae*. Accanto a questi precetti si affiancavano tutte le altre indicazioni contenute nella Regola definite come *ornamentum* dello *status regolare* il cui vincolo è di natura diversa<sup>389</sup>. In effetti, afferma Olivi nell'*Expositio super Regulam*, nel Vangelo di Cristo non si fa menzione dell'aver un ministro generale o un cardinale protettore o ancora di digiunare il venerdì. Tuttavia, tutte queste indicazioni

«si riconducono al Vangelo di Cristo o in modo diretto, o perché contribuiscono alla sua dovuta e regolare osservanza, oppure anche perché si tratta di alcune specificazioni della generalità dei consigli di Cristo, specificazioni che di sicuro non fu opportuno che Cristo allora esponesse da sé, ma, in parte dallo Spirito santo, in parte dai suoi ministri, dovettero essere comunicate al tempo opportuno»<sup>390</sup>.

Come rilevato sempre da Lambertini, più avanti nella sua *Questio de voto* Olivi palesa la difficoltà di distinguere tra precetto e consiglio. Giudica, infatti, che l'uso di espressioni linguistiche come *moneo* e *consulo* non sia sufficiente a sciogliere la questione che può essere risolta da considerazioni intrinseche alla stessa indicazione. Così, per esempio, la trasgressione al passo della Regola che invita a dire «Pace a questa casa» ogni qual volta si entri in un'abitazione, non potrà essere messa sullo stesso piano rispetto alla trasgressione delle indicazioni sull'abito o sulle calzature che rientrano nella sfera dell'*usus pauper*<sup>391</sup>.

---

<sup>385</sup> FNF 756; «[...] patet quod istam regulam in tantum voluit esse idem quod evangelium Christi, quod per nomen unius vult reliquum intelligi et significari» (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 120).

<sup>386</sup> R. LAMBERTINI, “*Idem quod evangelium Christi*”, cit., p. 314.

<sup>387</sup> FNF 757; «Si vero quaeras quomodo in hac definitione omnia praecepta vel capitula regulae continentur aut quomodo omnia spectant ad evangelium Christi» (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 120).

<sup>388</sup> F. DELORME, *Fr. P. J. Olivi questio de voto regulam aliquam profitentis*, in *Antonianum* 16 (1941), pp. 143-164.

<sup>389</sup> LAMBERTINI, “*Idem quod evangelium Christi*”, cit., pp. 312-313.

<sup>390</sup> FNF 757; P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 120.

<sup>391</sup> LAMBERTINI, “*Idem quod evangelium Christi*”, cit., pp. 313-314.

Questa riflessione generale sui precetti, si ripercuote a livello di prassi espositiva nel Commento alla Regola. In alcune divisioni del testo che introducono ogni capitolo, infatti, Olivi distingue i precetti e i consigli. Ne è un esempio l'*incipit* del commento al capitolo VIII:

«Tutti i frati ecc. in questo capitolo, in cui si tratta del governo generale dell'Ordine, si pongono cinque [punti], di cui i primi quattro sono sotto precetto; il quinto invero è una concessione istruttoria [*quorum prima quatuor sunt sub praecepto; quintum vero est instructoria concessio*]. Il primo tratta di tutto l'Ordine, il terzo, invero, del solo ministro; gli altri dei soli ministri e custodi. Il secondo è trattato qui: Alla sua morte; il terzo qui: Nel quale i ministri provinciali; il quarto qui: E se talora; il quinto qui: Dopo il capitolo di Pentecoste»<sup>392</sup>.

Olivi manifesta dunque chiaramente di concepire la Regola attraverso queste categorie giuridiche. Tant'è vero che quando si manifesta l'occasione il discorso insiste su alcune sfumature giuridiche legate a questa divisione della Regola in precetti e consigli.

Il frate Provenzale interviene con un discorso originale, infine, sul legame tra i precetti, la dispensa e la *necessitas*. L'occasione è data dal commento al passo del secondo capitolo della Regola in cui si prescrive di avere due tuniche: «Et illi qui iam promiserunt obedientiam habeant unuam tunicam cum caputio et aliam sine caputio qui voluerint habere». Olivi procede riportando le prescrizioni dei Quattro Maestri che affermavano che «è proprio della forma della Regola» possedere due tonache, e averne di più costituisce una dispensa concessa per autorità dei superiori. Viene affermato successivamente che una *dispensatio* per evidente necessità non conduce all'imperfezione spirituale ma solo corporale. La spiegazione è naturalmente giuridica e si fonda sull'adagio «*necessitas non habet legem*». Olivi lo condivide pienamente affermando che nessun voto o precetto potrebbe essere posto rettamente contro la necessità: «Nullum enim votum vel praeceptum recte posset ferri contra necessitatem»<sup>393</sup>. In questa maniera frequentemente la Regola prevede l'eccezione.

Olivi manifesta, dunque, una maniera di ragionare assolutamente giuridica che non esita ad applicare la controposizione tra diritto naturale e diritto positivo anche per spiegare la Regola minoritica e meccanismi di obbligazione delle sue prescrizioni.

## V. I PRECETTI E CONSIGLI AL CENTRO DEL DIBATTITO ALLA CORTE DI CLEMENTE V

### a) *Il Rotulus iste e il De tribus sceleribus di Ubertino da Casale*

Ubertino da Casale parla dei precetti e dei consigli già nell'*Arbor Vitae*, quindi già nei primi anni del XIV secolo. L'occasione è sempre il tema dell'identità tra Regola e Vangelo. Il frate casalese ricalca la posizione di Olivi distinguendo tra precetti e consigli per dimostrare, contro polemiche evidentemente ancora vive in quegli anni, che la Regola non è pericolosa per i frati. La critica, risalente alla disputa all'università di Parigi del terzo quarto del XIII secolo, infatti, era che la Regola, imponendo l'osservanza di tutto il Vangelo *sub precepto*, avrebbe costretto i frati a cadere in peccato mortale. Come rileva Lambertini Ubertino nell'*Arbor* è come serrato tra due esigenze difficilmente equilibrabili:

«se formula l'identità [tra Regola e Vangelo] in modo troppo stretto, non sfugge all'accusa di esporre in modo irragionevole i frati al rischio di peccato mortale (e quindi di dannazione), se limita in modo deciso l'ambito degli impegni assunti dal frate [contro coloro che negano che i frati promettano di osservare il Vangelo], rischia di intaccare l'eccezionalità della vocazione minoritica»<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> FNF 905; P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 230.

<sup>393</sup> P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 132 ll. 16-17.

<sup>394</sup> LAMBERTINI, "Idem quod evangelium Christi", cit., p. 318.

La questione si ripropose alcuni anni dopo nell'ambito della disputa avignonese sull'osservanza della Regola che vide gli Spirituali contrapporsi alla Comunità alla corte di Clemente V. Ubertino nel *Rotulus iste* riprende la *Exiit* nella parte in cui dice che i frati sono tenuti ad osservare «tutto quanto è contenuto nella Regola, tanto ai precetti quanto ai consigli e al resto non diversamente da come sono riportati nella Regola stessa» attenendosi agli obblighi che nella Regola son posti sotto termini obbligatori. Il punto, per il frate di Casale, è comprendere quali sono i termini obbligatori e sostiene che se le indicazioni poste «sub simplicibus futuro modo imperativi» – come, per esempio, «*habeant unam tunicam cum caputis*» o «*vestimentis vilibus induatur*» o ancora «*faciant divinum officium secundum*» – non siano verbi che indicano un'obbligazione, tutta la Regola verrebbe dissipata e quasi annullata perché in effetti è impostata tutta su questo tipo di verbi, allo stesso modo di tutte le altre Regole dei Padri<sup>395</sup>. Alla stessa identica conclusione Ubertino sarebbe arrivato qualche mese dopo la redazione del *Rotulus Iste*, ossia fra il luglio e l'agosto 1311, alla fine di un lungo discorso su questa tema sviluppato nel *Super tribus sceleribus*. In questo opuscolo Ubertino distingue nella Regola quattro classi di clausole: espressamente precettive, espressamente proibitive, espressamente informative e espressamente esortatorie. Alla prima categoria appartiene il passo del capitolo X della Regola «*Firmiter precipio eis ut obediant suis Minisitrīs*»; alla seconda il passo del capitolo IV «*Precipio firmiter Fratribus universis ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant*» e quello del capitolo XI riguardante il divieto di non avere rapporti o colloqui sospetti con donne; alla terza l'indicazione del capitolo III «*De omnibus que apponuntur eis, liceat manducare*» e, infine, all'ultima categoria il passo sempre dello stessocapitolo in cui si dice: «*Consulo , moneo et exhortor Fratres ut quando vadant per mundum*»<sup>396</sup>.

Ci sono anche, continua il ragionamento di Ubertino, anche altre parole non riconducibili alle categorie sopra riportate ma che hanno un valore equipollente di volta in volta a ognuna delle altre categorie. Per esempio, nel capitolo 3 quando si parla del divino ufficio e del digiuno o nel capitolo VI quando si dice «*Fratres nichil sibi approprient, nec domum, nec locum*» o ancora nel capitolo IX quando si afferma che i frati non devono predicare nell'episcopato di alcun vescovo<sup>397</sup>. Il nodo centrale del discorso diventa quindi l'associazione di questi passi equipollenti ad ognuna delle categorie descritte in precedenza ed in particolare a quella dei precetti. Ubertino si impegna dunque in un elenco di 6 *rationes vel cause* attraverso cui identificare quali indicazioni della Regola posso essere detti «equipollentia preceptis vel inhibitoria». Il primo modo di identificarli è in base al significato – *ratio significationis* – per esempio quando nella Regola vengono usate parole come *teneantur* e *debent*<sup>398</sup>. Il secondo modo è in base alla concordanza con un'osservanza profonda (*arte*) dei voti di povertà, castità e obbedienza – *ratio materie vel profexionis* – per esempio nel capitolo II quando si parla della povertà e dell'umiltà delle vesti<sup>399</sup>. Il terzo modo è in

<sup>395</sup> «Quantum ad istum articulum nota, quod non solum tenemur ex professione regule, ut quidam fatui dicunt, ad obedientiam et castitatem et sine proprio vivere, sed etiam ad omnia consilia evangelica, que in regula preceptorie vel inhibitorie seu sub verbis equipollentibus exprimuntur» (UBERTINO DA CASALE, *Rotulus Iste*, p. 131).

<sup>396</sup> «propter quod est hic notandum, quod in Regula quedam sunt expresse preceptorie, ut ibi: *Firmiter precipio eis ut obediant suis Minisitrīs*, cap. X; quedam expresse inhibitorie, quia sub precepto negativo, ibi: *Precipio firmiter Fratribus universis ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant* etc, cap. 4 et cap. 11 de suspectis colloquiis mulierum; quedam sunt expresse informativa seu concessoria, ut illud: *De omnibus que apponuntur eis, liceat manducare* cap. 3 in fine; quedam expresse monitorie, ibi: *Consulo , moneo et exhortor Fratres ut quando vadant per mundum*” etc., cap. 3» (UBERTINO DA CASALE, *Super tribus sceleribus*, p. 133)

<sup>397</sup> «Alia sunt que non expressam habent monitionem seu exhortationem, nec expressam informationem, nec expressum preceptum, nec expressam prohibitionem vocaliter, utpote de divino officio et ieiunio, cap. 3 in principio; item *quod Fratres nichil sibi approprient, nec domum, nec locum* cap. 6; item *quod non predicent in episcopatu* etc. cap. 9, et similia. Et ista verba sunt reducenda ad aliquem dictorum modorum quatuor predictorum, scilicet per equipollentiam vel ad modum preceptorium vel ad modum inhibitorium, vel ad modum instructorium, vel exhortatorium» (*Ibidem*).

<sup>398</sup> «Primo, ratione *significationis*, utpote verbum iniungo, ut ibi: *Ad hec per obedientiam iniungo Ministris*. Item verbum *teneantur*, ut ibi: *Teneantur Fratres peccantes ad Ministros recurrere* etc. cap. 7, item cap. 8 per totum de habendo Ministerium Generalem et de obediendo ei et de eundo ad Capitulum generale et de alio eligendo, etc. Item verbum *debent* principaliter positum in clausula, ut ibi: *Fratres debent infirmis servire, sicut vellent sibi serviri* cap. 6. Principaliter dico, quia aliquando ponitur incidenter et materialiter, ut ibi: *Set attendant quod super omnia desiderare debent habere spiritum Domini* etc.» (*Ivi*, pp 133-134)

<sup>399</sup> «Secundo, ratione *materie vel profexionis*, quia Fratres non simpliciter vel determinate promittunt ea vota, scilicet paupertatis, castitatis et obedientie, ut dictum est supra, set secundum Regulam fratrum Minorum, prout ea valde arte presequitur et hac ratione omnia talia verba ad castitatem, paupertatem et obedientiam pertinentia, sunt equipollentia preceptoris et inhibitoris

base all'osservanza comune – *ratio observationis* – per esempio nel capitolo III quando si dice che i chierici recitino il divino ufficio<sup>400</sup>. Il quarto modo è in base alla speciale consuetudine – *ratio specialis consuetudinis* – come quando si dice «Fratres ieiunent a festo Omnium sanctorum»<sup>401</sup>. Il quinto modo è in base alle Dichiarazioni papali – *ratio consultationis et declarationis* – per esempio nel caso dell'indicazione del capitolo IX di non predicare nell'episcopato di alcun vescovo se da questi è stato proibito<sup>402</sup>. Il sesto modo, infine, è in base all'immediato rapporto con i precetti – *ratio immediate coniunctionis* – per esempio quando si dice che i frati non entrino nei monasteri delle monache che si lega al precetto che i frati non abbiano rapporti o colloqui sospetti con donne<sup>403</sup>.

Di fronte a questo “abbozzo di proposta ermeneutica” la Comunità rispondeva sostenendo che non tutte le espressioni che contengono un verbo al modo imperativo sono dei precetti<sup>404</sup>. Come fa notare Lambertini:

«In modo significativo, entrambe le parti concordano sul principio che, la forma lessicale, deve essere interpretata grazie al contesto, ma Ubertino per sostenere che non solo alcune espressioni della Regola denotano un precetto, mentre la Comunità ribadisce che non tutte quelle espressioni possono assumere valore obbligatorio»<sup>405</sup>.

### b) *La Brevis Expositio Regulae*

In questo contesto polemico si deve collocare anche la *Brevis Expositio Regulae* scritta, forse, dagli Spirituali. Con questo Commento per la prima volta l'individuazione dei precetti e dei consigli della Regola, che nelle altre *Expositiones* è sempre stata solo un elemento da rilevare tra gli altri, acquista una propria autonomia e monopolizza l'attenzione degli autori. La *Brevis Expositio* è, dunque, il primo Commento esplicitamente dedicato esclusivamente all'individuazione del carattere obbligante delle prescrizioni della Regola.

Gli autori si pongono il fine di istruire chi legge in tutte le cose che i frati sono tenuti ad osservare identificando, quindi, ciò che è espresso nella forma del precetto, del divieto o con parole equipollenti<sup>406</sup>. Nonostante l'esplicitazione di questo obiettivo l'*Expositio* non si limita solo ad individuare i precetti della Regola. Tant'è vero che chi rubricò il manoscritto Oxford, *Bodleian Library*, Can. Lat. 525 – che è il manoscritto più antico che la trade risalente alla fine del XIV secolo – scrisse: «Et primo quid scripserunt de preceptis, consiliis et instructionibus trium primorum eiusdem regule capitulorum»<sup>407</sup> estendendo quindi l'analisi ai consigli e alle istruzioni.

Ogni capitolo della Regola è diviso in pericopi di cui ogni volta si specifica il tipo di obbligazione. Gli autori dell'*Expositio* individuano: *precepta*, *admonitiones*, *instructiones*, *concessiones*, un *exemplum confortativum* e una *permissio*. In questa operazione gli autori sembrano rifarsi all'*Expositio Quatuor Magistrorum* che nel capitolo III aveva individuato proprio i primi quattro tipi di forme che potevano prendere le indicazioni

---

iudicanda, ut sunt verba de paritate et vilitate vestium, cap. 2; item quod *Fratres nihil sibi approprient, nec domum nec locum*» (*Ivi*, p. 134).

<sup>400</sup> «Tertio, ratione *communis observationis*, ut *Clerici faciant divinum officium*» (*Ibidem*).

<sup>401</sup> «Quarto, ratione *specialis consuetudinis* ut *Fratres ieiunent a festo Omnium sanctorum*, hec enim communiter observantur inter omnes religios, quod ipsi faciunt divinum officium et ieiunant» (*Ibidem*).

<sup>402</sup> «Quinto, ratione *consultationis et declarationis* ibi: *Fratres non predicent in episcopatu* et quod *nullus Frater populo penitus audeat predicare* et quod *fratres laborent fideliter*. Constat enim ista fuisse sub precepto per consultationem et Pape declarationem; si enim Fratres ista reputassent monitoria, de hoc inter se ordinassent, nec Papam consulissent; item nec Papa in sua declaratione ponderasset hec tantum. Et plura sunt in Regula et declaratione taliter reducenda» (*Ibidem*).

<sup>403</sup> «Sexto, ratione *immediate coniunctionis* ad id quod ponitur sub forma precepti, ut ibi: *Fratres non ingrediantur monasteria monialium* et quod *non fiant compatres vororum vel mulierum*, in his verbis plures rationes equipollentie concurrunt, quia et ratione materie et ratione immediate coniunctionis, ut dictum est; et quanto plures rationes equipollentie concurrunt, tanto magis preceptoria et inhibitoria reputari debent: quelibet enim ratio per se videtur sufficere» (*Ibidem*).

<sup>404</sup> LAMBERTINI, *Ubertino contro la comunità*, cit., p. 315.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> «omnia illa que in regula preceptorie et inybitorie aut sub verbis equipollentibus exprimitur» (Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, f. 244r).

<sup>407</sup> *Ivi*, f. 243v.

della Regola indicate dagli Spirituali. Nel seguire questo tipo di teorizzazione gli autori eliminano proprio la distinzione tra precetti ed equipollenti ai precetti, che tanto aveva impegnato dal punto di vista teorico proprio Ubertino da Casale. Dato che il frate casalese avrebbe potuto anche essere uno degli autori del Commento l'unica motivazione che potrebbe spiegare questa incongruenza è che che l'*Expositio* possa essere anteriore rispetto a quelle riflessioni.

La maggior parte delle indicazioni della Regola cade, per gli autori, sotto precetto. Individuano, tuttavia, anche *instructiones* che hanno la stessa valenza di precetto ma che obbligano in determinate circostanze, per esempio in occasione della ricezione nell'Ordine. Vengono rilevate anche delle ammonizioni che non cadono sotto precetto né obbligano in alcun modo. Un esempio chiaro per comprendere questa differenza di obbligazione è un passo del secondo capitolo della Regola in cui Francesco d'Assisi afferma: «Li ammonisco ed esorto a non disprezzare né giudicare gli uomini che vedono vestiti con vesti morbide e colorate, che fanno uso di cibi e bevande raffinati, ma piuttosto ciascuno giudichi e disprezzi se stesso». Gli autori dividono questo passo in due parti. La prima parte, dove si invita a non giudicare gli uomini, è catalogata come un'ammonizione, la cui trasgressione, dunque, non provoca peccato mortale. La seconda invece è un precetto perché ha a che fare con i corrispettivi precetti nominati prima di non indossare vesti morbide e colorate e di far uso di cibi e bevande raffinate nei propri conventi<sup>408</sup>.

Accanto a precetti, istruzioni e ammonizioni gli autori individuano anche concessioni. Ne sono un esempio quelle contenute nel capitolo VI quando si dice che «senza timore ognuno manifesti all'altro le proprie necessità» e nel capitolo VIII quando si dice che «dopo il capitolo di Pentecoste i singoli ministri e i custodi, se vogliono e se sembra loro opportuno, possono convocare in capitolo una volta nello stesso anno, i loro fratelli nelle loro custodie»<sup>409</sup>. Due passi della Regola, infine, vengono catalogati in due forme diverse. La prima forma è quella della *permissio*, in tutto paragonabile, mi sembra, a una *concessio*, individuata dagli autori nel capitolo III quando si dice che è lecito mangiare tutto ciò che viene offerto e la seconda forma è un *exemplum confortativum* individuato nel capitolo VI, quando si dice che i frati non si devono vergognare «perché il Signore per noi si è fatto povero in questo mondo».

La *Brevis Expositio*, dunque, usa per la maggior parte dei concetti propri dei Quattro Maestri. L'elemento più importante da sottolineare è che non sviluppa una teoria dei passi equipollenti ai precetti che vengono considerati, invece, semplicemente precetti. L'utilizzo di forme nuove, inoltre, come quella della *permissio* e dell'*exemplum confortativum* potrebbe denotare, inoltre, una sorta di difficoltà nell'applicare le categorie giuridiche di precetto e consiglio a tutta la materia della Regola. Non tutto ciò che è scritto nella regola può essere ridotto a categorie giuridiche come già testimonia la categoria precedente di *exemplum*. Una delle testimonianze forse migliori si può cogliere quando gli autori si trovano davanti al passo del capitolo VI che dice: «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». L'autore non riesce naturalmente a identificare questo passo come precetto, consiglio o altre categorie e si limita a inserire una semplice nota: «Nota quod altissima vel asertoria paupertatis extollentia est per quam concluditur quod nihil potest esse paupertatis evangelice quod hec regula fratribus suprascriptis non intendat imponere»<sup>410</sup>.

### c) *La Exivi de paradiso di Clemente V e il Tractatus de Preceptis di Gonsalvo di Balboa*

La *Exivi de paradiso* è la lettera con cui papa Clemente V risolse la *magna disceptatio* avignonese. Si tratta di una Dichiarazione della Regola che, come visto nella prima parte, ricalca nella struttura e negli argomenti quelle delle dei predecessori: Gregorio IX, Innocenzo IV e Niccolò III. In merito al primo dubbio, cioè se i frati fossero obbligati all'osservanza di tutto il Vangelo o solo dei consigli evangelici esplicitamente posti nella Regola, Clemente in accordo con le Dichiarazioni precedenti,

---

<sup>408</sup> «Admonitio et exhortatio est non iudicare sed preceptum et impositio aut declaratio est quia imponit et precipit ex conditione sui status ex supradictis et infra fratribus non licere mollibus et colloratis indui nec potibus et cibis delicati in propriis uti locis» (*Ivi*, f. 245r)

<sup>409</sup> Gi autori precisano che quest'ultima indicazione è anche una *instructio* (*Ivi*, f. 247r).

<sup>410</sup> *Ivi*, f. 246v.

ribadisce che i frati sono obbligati solo a quelli espressamente citati nella Regola. Il ragionamento del papa, come per la *Exiit*, passa alla definizione dell'obbligatorietà delle indicazioni della Regola che danno sostanza ai voti di povertà, castità e obbedienza. La grande novità che appronta papa Clemente è quella di esplicitare la dottrina della *Exiit* secondo cui si sarebbero dovuti osservare obbligatoriamente tutte quante le indicazioni della Regola che erano espresse o sottoforma di precetto o con una formula equivalente. Clemente elenca uno ad uno le indicazioni della Regola equivalenti ai precetti: sarà una lista che si porrà come punto di riferimento per ogni riflessione sui precetti e consigli della Regola successiva. La riporto com'è stata proposta da Filippo Sedda:

- non avere più di una tunica col cappuccio e un'altra senza cappuccio (Rb II);
- non portare calzari e che non debbano cavalcare, se non siano costretti da necessità (Rb III);
- i frati indossino vesti vili (Rb II);
- digiunare dalla festa di Tutti i Santi fino alla Natività del Signore (Rb III) e nel sesto giorno feriale;
- i chierici dicano il divino ufficio secondo il rito della santa Chiesa romana (RbIII);
- i ministri e i custodi per le necessità degli infermi e per vestire gli altri frati [...] prendano su di sé sollecita cura (Rb IV);
- se qualcuno di essi sarà caduto malato gli altri frati lo devono servire (Rb VI);
- i frati non predichino nella diocesi di alcun vescovo, allorquando da questo sia stato loro proibito (Rb IX);
- sia esaminato e approvato e dal ministro non gli sia concesso (Rb IX);
- che quei frati che riconoscono che non possono osservare la Regola secondo lo spirito, debbano e possano ricorrere ai loro ministri (Rb X);
- tutto ciò che è posto nella Regola a proposito dell'abito, tanto dei novizi quanto dei professi, e inoltre quanto riguarda il modo dell'ammissione e la professione, a meno che sembri diversamente, secondo Dio, come dice la Regola a coloro che li ammettono per quanto concerne l'abito dei novizi (Rb II)<sup>411</sup>.

In appendice alla lista degli equipollenti ai precetti papa Clemente afferma che hanno valenza di precetto anche tutte quelle indicazioni che sono formulate col verbo *teneantur*.

Si deve sottolineare che in questo elenco rientrano tutti quelle indicazioni che nella *Brevis Expositio* erano indicati come precetti. Come si è ipotizzato nella prima parte, questo fu uno dei motivi per cui il partito Spirituale credette di aver vinto la disputa con i frati della Comunità sebbene, a dire il vero, nel Commento fossero indicati più precetti di quelli indicati nella *Exivi*.

Si noti, inoltre, che la *Exivi* non si spingeva oltre nel tentativo di chiarire la questione dell'obbligatorietà delle indicazioni della Regola. In particolare, non elencava quali erano i consigli o altre forme di indicazione che la tradizione precedente aveva proposto.

Fu questo fine particolare a spingere Gonsalvo di Balboa a scrivere un trattato sulla materia. Come si è già avuto modo di notare Gonsalvo scrisse un vero e proprio trattato, diverso, nella sua struttura, da quello di un'*Expositio* alla Regola.

Nel Proemio della sua opera il frate spagnolo riprende in generale la tematica dicendo che certamente bisogna osservare tutta la Regola ma che, riguardo alla sostanza del voto, possono esserci due opinioni: una che sostiene che tutti gli elementi della Regola cadono sotto precetto e l'altra che afferma che, invece, sono obbligatorie solo tutte le indicazioni «*que ponuntur in Regula preceptorie vel sunt equivalentia preceptis vel vim precepti habentia*». Per Gonsalvo è corretta la seconda opinione e si impegna a distinguere:

- *precepta sub nomine precepti eminentia*
- *preceptis equipollentia*
- *precepti vim habentia*
- *admonitiones que docent bonum facere*
- *admonitiones que docent malum fugere*

---

<sup>411</sup> SEDDA, *Exivi de paradiso*, cit., p. 151.

- libertales Regule
- conditiones volentium ad Ordinem intrare.

Si noti che il tentativo del frate di Balboa, che si colloca temporalmente pochi anni dopo la *Exivi*, può essere interpretato come la prova della confusione che comunque continuava a permanere riguardo alla problematica dei precetti e consigli. Gonsalvo elenca per esempio tutte le prescrizioni che avevano forza di precetto a cui la *Exivi* dedicava una breve frase, come si è visto, affermando che i frati avrebbe dovuto considerare precetti le indicazioni espresse col verbo *teneantur*. Soprattutto, però, elencava le *admonitiones* che venivano completamente ignorate dalla *Exivi*, introduceva per la prima volta la categoria delle *libertates Regule* e inseriva in posizione indipendente ciò che la Regola affermava nel secondo capitolo a proposito dei novizi, dimostrando di rifiutare la categoria delle *instructiones* introdotta dai Quattro Maestri e usata nella *Brevis Expositio*.

In questa operazione Gonsalvo innova la materia, anche concettualmente, dimostrando allo stesso tempo il bisogno che si aveva, una volta promulgata la *Exivi*, di dare una sistematizzazione teorica all'intera questione dei precetti e consigli della Regola che la lettera papale lasciava, in definitiva, ancora aperta.

#### d) L'Expositio super Regulam di Angelo Clareno

Come già rilevato da Lambertini, Clareno nel suo Commento non fa alcuna menzione di una divisione delle indicazioni della Regola in precetti e consigli. Angelo parla solo di consigli elencandone dodici. Questo discorso si colloca all'interno di una trattazione sui tre consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza a cui si riducono, secondo il frate marchigiano, tutti gli altri nove. Nel Commento l'osservanza prestata dai Minori nei loro confronti è comparata con quella degli altri ordini religiosi. Esiste, infatti, una gradazione di maggiore o minore osservanza dei consigli evangelici che significa anche una differenza nella scala di perfezione. Clareno chiarisce:

«Omnis enim status et regula tanto perfectior est, quanto magis *exemplari Moysy in monte ostenso*, scilicet Christo Iesu, et nobis exhibitio, intus et extra, spiritualiter et corporaliter, active et contemplative, ides moribus et affectibus, conformatur»<sup>412</sup>.

Naturalmente ciò lo spinge ad affermare con la stessa forza di Pecham, per esempio, che solo i Minori raggiungono la perfezione al massimo grado.

Ci si potrebbe chiedere quali sono le ragioni per cui Angelo a questo punto non parli dei precetti e consigli della Regola. Il suo silenzio significa un'accettazione delle riflessioni precedenti a riguardo oppure un totale rifiuto? Sarà una domanda da approfondire.

## VI. PRECETTI NELLE EXPOSITIONES COMPILATIVE TRECENTESCHE

#### a) L'Expositio anonima di Sankt-Florian

Come si è visto nella prima parte l'anonimo autore vicino al partito di Michele da Cesena imposta il suo Commento sulla base di quello di Olivi, che cita alla lettera, e di alcuni passi tratti dalle agiografie sanfrancescane. La sua visione della tematica dei precetti e dei consigli è assolutamente speculare, dunque, a quella di Olivi. La citazione dei passi agiografici, in corrispondenza degli estratti del Commento di Olivi più incentrati sui precetti e consigli, non apporta ulteriori precisazioni teoriche su questo argomento.

---

<sup>412</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio*, I, 191.



## b) Il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa

Il carattere compilativo del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa si evince facilmente anche nell'analisi dei precetti e consigli della Regola. Bartolomeo in particolare si dedica alla questione nel commento al primo capitolo della quinta parte del suo IX frutto che corrisponde ad una vera e propria *Expositio Regulae*. Questo Commento viene strutturato sulle Dichiarazioni dei pontefici e solo in seconda battuta, quando l'argomento non è trattato in quelle fonti, alle *Expositiones super Regulam*. Commentando il passo iniziale in cui si dice che la Regola e vita dei frati Minori consiste nell'osservare il Vangelo vivendo in obbedienza, senza proprietà e in castità, il Pisano si pone alcuni dubbi. Il primo è se in frati Minori, in virtù della professione della propria Regola sono tenuti «ad observantiam omnium evangelicorum consiliorum»; il secondo se i frati sono tenuti ad osservare i consigli evangelici contenuti nella Regola nello stesso modo dei precetti; il terzo se i frati devono osservare tutti i consigli espressi nella Regola, il quarto se i frati sono tenuti a rispettare come precetti tutte le indicazioni indicate «sub verbo imperativi modi, tam affirmative quam negative»<sup>413</sup>. Altri *dubia* sono contenuti in corrispondenza del II capitolo quando si parla della professione. Ci si chiede se i frati sono tenuti ad osservare tutti gli aspetti della Regola come fossero precetti e se ogni trasgressione di un'indicazione della Regola è un peccato mortale.

È evidente che le questioni esposte sono quelle che hanno guidato la riflessione dei frati nei secoli precedenti. E in conformità con la prassi espositiva tipica di tutta la sua *Expositio*, Bartolomeo dà una risposta riportando letteralmente quelle che i papi hanno elaborato fino a citare passi interi della *Exiit qui seminavit* o ad elencare ogni passo equipollente al precetto riportato nella *Exiit de paradiso*.

L'unico elemento che mi sembra sia originale è l'introduzione di esempi agiografici che mostrano che «fratres antiqui» hanno osservato («custodierunt») i consigli evangelici quanto meglio hanno potuto («iuxta posse»). Si citano alcuni episodi legati ai vari consigli evangelici come quello di Francesco che rifiuta il denaro offerto dal sultano Malik al Kamil considerandolo sterco in rapporto alla povertà<sup>414</sup>. Sembra evidente che Bartolomeo, insomma, abbia lo scopo di mettere il punto sulla questione dei precetti e dei consigli così come ha tentato di fare per moltissime altre questioni. Attraverso la sua opera un frate avrebbe potuto trovare tutte le domande che nei secoli precedenti i frati si erano posti e trovare una risposta «pacificata», basata quando meglio possibile sulle Dichiarazioni papali. Il termine «pacificata» in questo caso mi sembra ideale. Bartolomeo, infatti, espunge dalla sua trattazione qualsiasi tipo di conflitto di interpretazione provenienti dai frati: non si trova la grande quantità di vocaboli che confusamente avevano tentato di identificare i caratteri di obbligatorietà delle singole indicazioni della Regola, né tantomeno le differenze che potevano contrapporre gli Spirituali dalla Comunità. Niente, insomma, è posto in discussione e tutto è offerto ai frati come dato, come ormai risolto all'interno di un Ordine che avrebbe dovuto osservare la Regola *iuxta declarationes papales*.

## VII. LO STRAORDINARIO SVILUPPO DEGLI ELENCHI DEI PRECETTI DELLA REGOLA NEL XV E INIZIO XVI SECOLO

Nel Quattrocento non si sono conservate molte *Expositiones super Regulam*. Nonostante il numero esiguo, se si analizzano bene quelle pervenute e si allarga lo sguardo a qualche altro testo strettamente imparentato a queste, possono emergere alcune interessanti notazioni in merito al discorso sui precetti e consigli della Regola.

### a) *Le Expositiones super Regulam e i Trattati dell'Osservanza: Capestrano, Niccolò da Osimo, Cristoforo da Varese, Alessandro Ariosto*

Il primo testo che si può analizzare è la *Dichiarazione della Regola* scritta da Giovanni da Capestrano probabilmente nel 1440. Come si è visto Giovanni volgarizza la *Brevis Expositio Regulae*, spesso inserendo

---

<sup>413</sup> BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*, pp. 383-388.

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 386.

qualche elemento di specificazione in più. Si dovrebbe riflettere meglio in questo paragrafo sul valore della scelta di Giovanni: perché, infatti, adottare proprio un testo che si occupa di delineare specificamente i precetti? Giovanni riproponeva nel XV secolo un Commento che rimandava ad una divisione teorica delle indicazioni della Regola risalente ai Quattro Maestri, ignorando tutte le teorizzazioni successive e formalizzate successivamente, soprattutto quella della *Exivi* sugli equipollenti.

Quella di Giovanni si connotava come una scelta controcorrente anche perché, sicuramente prima del dicembre del 1239, erano state redatte da Niccolò da Osimo le *Declarationes super Regulam* che, ricalcando la struttura di una Dichiarazione papale, si aprivano con un pronunciamento sui precetti e consigli evangelici della Regola conformandosi pienamente proprio alle lettere papali e nominando esplicitamente la *Exiit qui seminat*, le *Constitutiones* martiniane e la *Exivi de paradiso*<sup>415</sup>. Capestrano sicuramente conosceva questo testo che fu da lui approvato, come testimonia Bernardino da Siena nella retifica delle *Declarationes* che appose in quanto vicario generale per l'Osservanza italiana<sup>416</sup>, eppure sembra ignorarlo nella *Dechiaratione dela Regola*. Di fronte a questo dato la scelta della *Brevis Expositio* si pone come una scelta ancora più di peso. Potrebbe essere anche avanzata l'ipotesi che Giovanni abbia scelto di concentrarsi su questo testo proprio per la quantità di precetti che proponeva come chiave dell'osservanza della Regola. Si ha, infatti, una prova dell'importanza che Giovanni conferiva ai precetti dalla *Declaratio* che scrisse sulla prima Regola di Chiara solo 5 anni dopo la *Dechiaratione dela Regola* che si sta analizzando, nel 1445, in cui individuava ben 118 precetti. Si trattava di un numero talmente alto che due anni dopo Eugenio IV, con la bolla *Ordinis tui*, dovette dichiarare che di quei precetti solo 4 obbligavano sub gravi: ossia quelli che riguardavano i tre voti di castità, povertà e obbedienza e l'elezione e la deposizione della badessa<sup>417</sup>. Con tutta evidenza Giovanni da giurista conferisce enorme peso a questa riflessione che per lui potrebbe proprio dare sostanza all'osservanza della Regola. L'assenza comunque di una polemica esplicita nei suoi scritti contro il modo tradizionale di concepire il carattere obbligatorio dei precetti della Regola non autorizza a procedere oltre con le ipotesi.

Un altro testo che Capestrano avrebbe dovuto presumibilmente conoscere è un'operetta chiamata *I comandamenti* della Regola scritta da Niccolò da Osimo. Redatta probabilmente nei primi anni Trenta del XV secolo è un testo in volgare che aveva il fine di elencare non tutti i precetti contenuti nella Regola, ma solo quelli che «inducono a peccato mortale per comandamento della regola»<sup>418</sup>. La precisazione segue un ragionamento importante da parte dell'Osimate. Ci sono, infatti, alcuni comandamenti della Regola che «inducono a peccato mortale, non per comandamento della Regola, ma per sua natura»: si tratta di quelle cose «che generalmente a tutti i cristiani per legge comune sono di specie di peccato mortale»<sup>419</sup>. Tutti questi precetti non sono inclusi nell'elenco proposto da Niccolò, come quello, precisa, del decimo capitolo della Regola «dove si dice: Ammonisco i miei fratelli che si guardino da ogni superbia, vanagloria, invidia». Questa distinzione è assolutamente originale di Niccolò e non compare in nessuno dei testi antecedenti.

Ci si potrebbe chiedere, dunque, qual è il rapporto tra questi tre testi Osservanti. Non si è in grado di dirlo con certezza. Il problema è che se si conosce l'ufficialità e l'importanza pubblica delle *Declarationes super Regulam* scritte da Niccolò da Osimo e approvate da Bernardino, dal ministro generale e dal cardinale protettore, non si è in grado di dire nulla del contesto di produzione né dei *Comandamenti* dello stesso Niccolò né della *Dechiaratione* di Capestrano. Una lettura dei testi, infatti, restituisce una realtà in cui queste opere sembrano totalmente indipendenti l'una dall'altra: sebbene nell'individuazione di molti precetti i

---

<sup>415</sup> «In primis, quod Fratres minores, ex eorum professione, non tenentur ad alia consilia seu praecepta evangelica, ultra alios christianos, praeterquam ad illa, quae in Regula specialiter et expresse ponuntur, praecipiendo vel inhibendo vel sub equipollentibus verbis, nominatum a Clemente quinto in sua Declaratione expressis, ut patet in primo articulo dictae Declarationis Clementis et Declarationis Nicolai tertii et Martini quinti. Et proterea fratres non tenentur ad illud evangelicum: *Nibil tuleritis in via* (Lc 9,3)» (NICCOLÒ DA OSIMO, *Declarationes super Regulam*, p. 46).

<sup>416</sup> «[...] factae fuerunt declarationes quaedam, multa disputatione, examinatione et ponderatione examinatae et approbatae per reverendum patrem Generalem, per venerabiles patres, fratrem Ioannem de Capistrano et alios multos ac etiam per me» (*Ibidem*).

<sup>417</sup> M. SENSI, *Storie di Bizzocche: tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995, p. 337.

<sup>418</sup> G.C. SPEZI, *Tre operette volgari di frate Niccolò da Osimo*, cit., p. 85.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

*Comandamenti* di Niccolò e la *Declaratione* di Giovanni siano in accordo, in alcuni casi, divergono completamente. Commentando il quinto capitolo, per esempio, l'Osimate non individua alcun comandamento mentre Capestrano ben sette.

A completare il quadro sull'Osservanza italiana è molto interessante analizzare anche l'*Expositio Regulae et Constitutionum* di Cristoforo da Varese. A livello strutturale il Varesino inserisce alla fine di ogni capitolo una breve panoramica sui precetti in esso contenuti che mutua alla lettera dalla *Declaratione dela Regula* di Giovanni da Capestrano. Inoltre, nel commento del primo capitolo, ricostruisce tutte le principali posizioni sui precetti e consigli del Vangelo riportando le diverse posizioni dei pontefici e dei commentatori<sup>420</sup>. Alla fine della sua lunga *Expositio*, inoltre, riporta anche la questio finale del Commento dello Pseudo-Pecham proprio sulla tematica dei precetti<sup>421</sup>. Cristoforo, riportando in tutte queste occasioni un discorso sui precetti e consigli dimostra di attribuire molto importanza a questa tematica, confermando la generale attenzione ad essa conferita dall'Osservanza italiana.

Si tratta di un interesse confermato anche da Alessandro Ariosto nella sua *Serena conscientia*. Come si è notato Alessandro fa un uso copioso della tradizione giuridico-interpretativa alla Regola a lui precedente per rispondere alle sue *questiones*. Riguardo alla tematica dei precetti e consigli l'Ariosto si pone alcune domande interessanti. Ne sono un esempio quelle iniziali, che costituiscono una specie di prologo all'intera opera. Nella prima Alessandro si chiede se i frati Minori sono tenuti dalla loro professione a tutta la perfezione del Vangelo<sup>422</sup>. Risponde citando l'*Expositio super Regulam* dello Pseudo-Pecham e l'*Exvini de paradiso* per dire che i frati sono tenuti solo ai consigli evangelici espressi nella Regola e rileva, con una frase finale, che «Ubertinus contrarium asserere videatur»<sup>423</sup>. La seconda *questio* riguarda la trasgressione della colpa: «Queritur secundo si religiosus transgrediendo ea qui ponuntur in regula sua mortaliter peccet»<sup>424</sup>. Anche qui la questione viene risolta attraverso la divisione della Regola in differenti tipi di obbligazioni. Alessandro cita prima Tommaso d'Aquino e poi la *Summa de casibus conscientie* dell'Astense che a sua volta citava le Dichiarazioni papali: anche in questo caso la risposta, insomma, si rifaceva alla tradizione precedente. Tutta una serie di questioni che si possono trovare nel proseguo della *Serena conscientia*, inoltre, sono formulate alla stessa maniera «utrum hoc sit preceptum», cioè se quel passo della Regola sia un precetto o no. Alessandro si pone la questione nel II capitolo riguardo alla recezione dei frati e al possesso di due tuniche; nel capitolo III sull'indicazione di recitare l'ufficio divino, di digiunare e di cavalcare; nel IV capitolo sulla cura dei ministri nei confronti dei frati e nel capitolo VII riguardo al ricorso ai ministri se alcuni fratelli avessero peccato mortalmente. Anche in questi casi, insomma, la questione dei precetti e consigli è centrale all'interno dell'interpretazione di Alessandro.

Sembra di poter concludere che per l'Osservanza, la visione della Regola non può assolutamente prescindere da una divisione delle sue indicazioni in precetti e consigli. Sono in particolare i primi, cioè quelli che effettivamente obbligano i frati e la cui trasgressione implica peccato mortale, ad essere centrali nel discorso Osservante. Dal punto di vista teorico, non sembra che i frati Osservanti si impegnino come i frati dei secoli precedenti a pensare categorie e criteri per identificare l'obbligatorietà delle indicazioni della Regola. Preferiscono conformarsi, invece, alle riflessioni già approntate impegnandosi in un esercizio fondamentale: stilare elenchi di precetti. Questa forma di trattato o di *Expositio* sembra essere alla base della riflessione dei frati osservanti *more italico* sulla Regola. Si trattava di testi brevi, spesso scritti in volgare, probabilmente dalla facile diffusione che avrebbero potuto essere letti da un numero molto più alto di frati rispetto a quelli che sarebbero stati in grado di leggere il latino. Si trattava, dunque, di testi che forse potevano essere pensati per raggiungere il più elevato numero possibile dei frati. Ciò che ancora rimane complicato, tuttavia, è spiegare il fatto che queste opere, pur appartenendo allo stesso ambiente, non trovino una forma unica e siano discordanti tra loro nell'individuazione dei precetti. Come si è visto

---

<sup>420</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, ff. 14v-17r.

<sup>421</sup> *Ivi*, ff. 253v-254r.

<sup>422</sup> «Queritur an fratres Minores ex Regule sue professione teneantur ad omnem Evangelii perfectionem» (ALESSANDRO ARIOSTO, *Serena conscientia*, f. 134vb). La domanda è contenuta in una più generale posta poco prima: «Queritur primo si religiosus tenetur esse perfectus» (*Ibidem*).

<sup>423</sup> *Ibidem*.

<sup>424</sup> *Ivi*, f. 125ra.

Giovanni sembra non considerare gli scritti di Niccolò da Osimo e se Cristoforo conobbe e utilizzò la Dichiarazione di Capestrano può essere semplicemente dovuto allo speciale rapporto di discepolato che lo legò a Giovanni. Alessandro Ariosto, inoltre, sembra non conoscere né i *Comandamenti* di Niccolò da Osimo né la *Dichiarazione* di Capestrano. Le *auctoritates* per rispondere alle sue questiones «utrum hoc sit preceptum» sono altre rispetto ai suoi immediati due predecessori. È possibile allora ipotizzare che il volgare non sia stato il volano per raggiungere un grande pubblico, ma sia stata una scelta per rivolgersi ad un contesto ben preciso e tutto sommato ristretto. Questi testi ad un certo punto sarebbero poi usciti da quei contesti perdendo il legame che avevano e copiati nei manoscritti sulla Regola che si è avuto modo di analizzare.

Il dato certo comunque è che non vi fu un'interpretazione Osservante della Regola uniforme in materia di precetti della Regola stessa, ma sicuramente il tema fu centrale per impostare la propria via al francescanesimo. Quest'attenzione potrebbe essere dovuta in particolare alla formazione giuridica dei frati Osservanti. Si trattava di una forma mentale che era facilitata a concepire la Regola, a tutti gli effetti, come un testo giuridico che avrebbe dovuto essere spiegata attraverso concettualizzazioni parimenti giuridiche come appunto quella dei consigli e precetti. La ragione di questo approccio poteva essere anche un'altra. Di fronte ad una tradizione di testi a commento della Regola che si concepiva praticamente come intoccabile, sembra che nessun argomento su cui i frati del passato avevano espresso la loro opinione poteva essere messo in discussione. Così risulta, per esempio, dal pedissequo riproporre le riflessioni teoriche dei frati e dei papi sul tema dei precetti e dei consigli. Tuttavia, quello di delineare concretamente quali fosse precetti e consigli, dandone una lista, costituiva un tema su cui gli Osservanti grazie alla loro formazione giuridica potevano intervenire dal momento che non era stata individuata una vera e propria *auctoritas*. Giovanni da Capestrano la trovò nella *Brevis Expositio* – anche se, come si è visto, non è un volgarizzamento pedissequo – ma altri frati, come Niccolò da Osimo, preferirono improntare una riflessione originale sul tema. C'era ancora spazio, dunque, per proporre la propria idea sulla questione e come successe nel XIII e inizio XIV secolo per altri argomenti, anche in questo contesto i frati proposero le loro teorie spesso non coincidenti.

### b) Due altri Trattati sui precetti della Regola

A questi testi sicuramente Osservanti si deve aggiungere un *Tractatus de preceptis Regulae* che fu attribuito a Bernardino da Siena e pubblicato nell'*Opera omnia*, ma attualmente è considerato un'opera dubbia<sup>425</sup>. Anche questo testo ha il fine di elencare per ogni capitolo quali sono i precetti in esso contenuti. Il *Tractatus*, a differenza degli altri visti precedentemente, è scritto in latino. Anche nel *Tractatus* l'elenco dei precetti e alcune brevi riflessioni sul tema non coincidono con quelli degli altri testi Osservanti. Nessun elemento interno al testo, in verità, aiuta a datarlo precisamente – se non una citazione delle costituzioni farineriane del 1354 – o a identificarne l'autore. Il testo è notevole, infine, per un elenco di *casus propter quos fratres ad ministros possunt recurrere* inserito all'interno dei precetti del X capitolo.

Bisogna far menzione inoltre, di un testo quattrocentesco molto simile al *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo di Balboa. Si tratta di un *Tractatus* che ha la stessa struttura dell'opera del frate spagnolo. Le indicazioni della Regola, infatti, vengono divise in precetti, equipollenti ai precetti, dotate della forza di precetto, ammonizioni per compiere il bene, per evitare il male, *libertates Regulae* e indicazioni riguardo alla recezione dei frati. Questo *Tractatus* è attribuito ad un certo frate Bertoldo di Wiesbaden, di cui non si ha ulteriore notizia, ed è tradito in manoscritti esclusivamente tedeschi<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> S. Bernardini *Opera Omnia*, pp. 440b - 442a.

<sup>426</sup> München, *Universitätsbibliothek*, 142, f. 32r; München, *Bayerische Staatsbibliothek*, 9068, lat. 9068, ff. 161v-166r; München, *Universitätsbibliothek*, 148 (anno 1565), prima in latino (59r-79v) poi in tedesco (101r-119v). Si veda a proposito L. OLIGER, *Descriptio cuiusdam codicis conventus fratrum Minorum dorstenii in Westphalia*, in *AFH IX* (1916), pp. 384-394, nello spec. pp. 389-390 che segnala, inoltre, nel manoscritto *Dorsten*, sine numero un *Tractatus de preceptis* che viene identificato come una «recensio media» fra quella di Gonsalvo e quella di Bertoldo (*Ivi*, p. 390).

Questi due testi completano il quadro delle opere che si sono occupate di precetti della Regola nel XV secolo che si distingue come il secolo d'oro di tipologie – che siano trattati o *Expositiones super Regulam* – che hanno come *focus* specifico quello di affrontare questa tematica.

c) *La Lucerna fratrum Minorum di Jaime de Alcalà*

Nel commento al primo capitolo l'Osservante spagnolo Jaime de Alcalà si pone delle questioni che interessano molto il tema dei precetti e dei consigli. Innanzitutto, si chiede in che luoghi si può trovare espressa l'identità tra Regola e osservanza del Vangelo. Poi si domanda, quali siano i precetti della Regola, quali gli equipollenti ai precetti e quali le indicazioni che hanno forza di precetto.

Jaime utilizza l'elenco di Clemente V per identificare gli equipollenti, mentre per le indicazioni che hanno forza di precetto stila una lista personale che non corrisponde né con quella proposta da Gonsalvo di Balboa né con quella del manoscritto di Dorsten indicato da Oligier, che sono le uniche opere che individuano specificamente questa forma di obbligazione. Da un confronto tra la *Lucerna* e il *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo, si evince che Jaime individua solo cinque precetti, quattordici equipollenti a precetti e sei indicazioni che avevano forza di precetto, mentre Gonsalvo enumerava otto precetti, dodici equipollenti e sette indicazioni con forza precettiva.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto qual era il significato di questi cambiamenti numerici. Che cosa significava considerare, per esempio, la prescrizione con cui si apre il sesto capitolo della Regola – «I fratelli non si appropriino di nulla, né casa né luogo né alcuna cosa e come pellegrini e forestieri in questo mondo, servendo il Signore in povertà e umiltà, vadano per elemosina con fiducia» – come un precetto seguendo Gonsalvo di Balboa o come un'indicazione equipollente ad un precetto come invece scrive Jaime? È possibile che per i frati non cambiasse nulla. Il carattere dell'obbligazione era in effetti assolutamente uguale. Al di là di queste divisioni, infatti, ciò che appariva importante era il carattere di obbligazione che i frati avevano riguardo alle prescrizioni, che siano precetti, equipollenti o aventi forza di precetto. Il cambiamento ci sarebbe stato, semmai, se alcune indicazioni della Regola fossero state considerate consigli – la cui trasgressione dunque non avrebbe implicato peccato mortale – e non precetti. Ma, come si è visto, l'elencazione dei consigli tendeva già nel Quattrocento ad essere accantonata per concentrarsi esclusivamente sui precetti.

Lo sforzo classificatorio di Jaime testimonia comunque il fatto che i precetti e i consigli fossero indispensabili per la comprensione della Regola e soprattutto per dare sostanza giuridica all'uguaglianza con il Vangelo anche nel XVI secolo. Ciò che emerge, più che il cambiamento nel numero delle diverse categorie di indicazione che obbligano i frati, è il fatto che ancora all'inizio del Cinquecento riguardo ai precetti non vi fosse un'auctoritas a cui i frati potevano rimandare come, invece, accadeva per molte altre tematiche. Il *Tractatus* di Gonsalvo di Balboa non arrivò ad essere considerato in questa maniera. Il dato più sorprendente quando si analizza la *Lucerna* è, tuttavia, il fatto che Jaime non consideri ancora nessun testo del Quattrocento, nonostante tutti gli sforzi che si erano fatti per redigere questo tipo di testi, come un'auctoritas. La ragione potrebbe essere banale: Jaime non conosceva quei testi. La ragione si può ritrovare nelle caratteristiche intrinseche a questi testi e alla loro diffusione manoscritta. I *Comandamenti* di Niccolò da Osimo e la *Declaratione* di Giovanni da Capestrano ebbero con tutta probabilità una diffusione esclusivamente italiana data anche la lingua volgare, la *Serena conscientia* è tradita in manoscritti esclusivamente italiani, l'*Expositio Regulae et Constitutionum* di Cristoforo da Varese non ha una tradizione spagnola, il *Tractatus* di Bertoldo è tradito solo in manoscritti tedeschi mentre non conosco la diffusione manoscritta del *Tractatus* di Gonsalvo che sicuramente, però, era conosciuto in Italia<sup>427</sup>. La Spagna in generale si configura come un luogo in cui la tradizione dei Commenti è completamente oscura e in effetti l'opera di Jaime risulta molto isolata e in molti aspetti ancora oscura.

---

<sup>427</sup> Elizondo che ne cura l'edizione riporta soltanto le prime edizioni a stampa. Conosco solo due manoscritti che tramandano il *Tractatus*: München, *Universitätsbibliothek*, 146 di origine tedesca e il codice Roma, *Biblioteca del Collegio di S. Isidoro*, 1/92 in cui l'opera di Gonsalvo fu aggiunto nel XV secolo.

#### d) *Il Dialogo di Giovanni Pili da Fano*

Giovanni scrisse il suo Dialogo nel 1527. Si tratta di un Commento sotto forma di *questiones* organizzato come un dialogo tra un frate *Stimolato* e un frate *Razionabile*. Come si è visto nella prima parte Giovanni mutua intere *questiones* e *responsiones* da altre opere, in particolare dalla *Serena conscientia*. Questo è il caso anche delle *questiones* che riguardano la tematica dei precetti e dei consigli contenute tutte nel primo capitolo. Interamente presa dall'opera di Alessandro Ariosto, per esempio, è la *questio* in cui il frater Stimulatus si chiede: «So io obligato per la mia professione ad omne perfectione de lo Evangelio?»<sup>428</sup>. La risposta, come nel caso di Alessandro che si chiedeva esattamente «an fratres Minores ex Regule sue professione teneantur ad omnem Evangelii perfectionem»<sup>429</sup> cita l'*Expositio* dello Pseudo Pecham, in maniera più ristretta rispetto ad Alessandro, e Clemente V. Anche la seconda *questio* è mutuata da Alessandro. Il frater *Stimolato* si chiede: «Pecco io contrafacendo a tutte le cose che sonno ne la Regula?»<sup>430</sup>. Come nella *questio* corrispondente della *Serena Conscientia* Giovanni per bocca del frate *Stimolato* cita la *Summa de casibus conscientie* dell'Astense, non, tuttavia, Tommaso d'Aquino che si trovava in apertura della *responsio* di Alessandro. La citazione dell'Astense dà l'occasione a Giovanni di continuare a citare dalla *Summa* e di riportarne un'intera *questio*: «Fare contra el voto or non è peccato mortale?».

Giovanni dimostra qui, dunque, di conformarsi pienamente all'impostazione della questione offerta da Alessandro Ariosto. La citazione della *Serena conscientia* nel *Dialogo* testimonia l'uso della tradizione di Commento da parte dei frati all'inizio del Cinquecento. È evidente che a partire dal Quattrocento la citazione pedissequa degli autori precedenti ha un effetto moltiplicatore: il *Dialogo* di Giovanni usa come *auctoritas* un'opera già compilatoria, rinunciando ad intervenire con una sua propria riflessione sulla materia dei precetti e consigli della Regola che risultava cristallizzata alla metà del XIV secolo.

#### e) *La Expositione dela Regula di Bartolomeo da Brendola*

Un altro grande compilatore è Bartolomeo da Brendola che conferisce alla sua *Expositione dela Regula* un fine pedagogico. Come in tutta l'*Expositio* Bartolomeo si riferisce costantemente a tutti quelli che chiama li *expositori* della Regola e ai pontefici. I precetti e consigli della Regola non fanno eccezione. Nell'ultima parte del Commento vengono riportate interamente le parole dello Pseudo-Pecham che nella sua *Expositio Regulae* aveva inserito una sorta di conclusione coincidente con una *questio* così formulata: «Quaeritur de praeceptis Regulae, quae scilicet universaliter intelligenda sunt praeceptorie imponi, et in quibus possint praelati Ordinis dispensare». Bartolomeo è consapevole della “storicità” di questo discorso e, dopo averlo riportato, afferma che quelle parole – attribuite a Bonaventura da Bagnoregio – derivano da un'incertezza sorta dopo le parole delle Dichiarazioni papali *Quo elongati* e *Ordinem vestrum* e rileva, inoltre, che così come Bonaventura «molti antiqui dottori hano ditto variamente cerca questa obligatione»<sup>431</sup>. Una svolta, secondo Bartolomeo, è arrivata con le Dichiarazioni di Niccolò III e Clemente V grazie alle quali

«siamo certificati quale siano le cose obligatorie delle quale è stato ditto de sopra in lo primo capitolo ponendo tre sorte de cose obligatorie ali fratre, cioè li precepti, li equipollenti et quelle che hanno vigore de precepto»<sup>432</sup>. Il Brendolino rimanda in questa frase alla trattazione del primo capitolo in cui aveva già parlato della questione. In quell'occasione aveva rilevato le diverse posizioni in merito al commento del primo capitolo:

«È da sapere che questo primo capitolo del regula se expone in tri modi da diversi expositori. Primo alcuni dicono che quello principio, cioè La Regula et vita de li frati Minori insina quello ponto frate Franciscus non è precepto, ne alcuno deli precepti, ma è prologo dela regula, lo quale comprehende virtualmente tutte le cose de essa. Alcuni altri dicono che è precepto et per questo poneno cinque

<sup>428</sup> Giovanni Pili da Fano, p. 635.

<sup>429</sup> Speculum Minorum, f. 135vb.

<sup>430</sup> Giovanni Pili da Fano, p. 635.

<sup>431</sup> BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositio Regulae*, f. 217r.

<sup>432</sup> *Ibidem*.

precetti in questo primo capitolo [...]. Alcuni altri li quali seguiteremo in questa expositione dicono che in questo capitolo I sono tri precetti, secondo comune expositione»<sup>433</sup>.

Si possono individuare qui tre diversi testi conosciuti dal Brendolino. La prima posizione corrisponde a quella del *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo di Balboa che nell'*Epilogo* scriveva: «Illud autem Regula principium, ibi dicitur *Regulae et vita* [...] *sine proprio et in castitate*, non est preceptum nec aliquod de preceptis septem differentiis mandatorum illo modo quo ibi traduntur sed est sicut prologus *Regulae*»<sup>434</sup>. La seconda posizione, invece, è tratta da *I Comandamenti della Regola* di Niccolò da Osimo<sup>435</sup> mentre la terza posizione che Bartolomeo seguirà anche in seguito sarà quella della *Brevis Expositio* che è l'unica che conta tre precetti del primo capitolo (anche Capestrano si allontanava in questo capitolo dalla sua fonte).

Nonostante il rifiuto esplicito del *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo di Balboa in questa occasione, nella conclusione il Brendolino decide di copiarlo interamente in lingua volgare<sup>436</sup>.

Bartolomeo, dunque, riguardo alla tematica dei precetti si conforma a delle *auctoritates* che finalmente vengono riconosciute tali. In particolare, al *Tractatus* di Gonsalvo viene finalmente riconosciuta autorità, ben duecento anni che fu redatto.

## VIII. IL RIGORISMO EVANGELICO ALL'INIZIO DEL XVI SECOLO: PRECETTI E CONSIGLI IN DISCUSSIONE

### a) *L'Expositio super Regulam di Agostino di Alfeld*

Agostino scrisse la sua *Expositio* nel contesto della polemica con i luterani e non si concentra sulla tematica dei precetti e consigli della Regola. Il Commento, infatti, è assolutamente incentrato, anche a livello strutturale sull'identità nella *veritas* tra Regola e Vangelo. L'*expositio* al primo capitolo della Regola che più si prestava ad un'analisi sui precetti e consigli, per esempio, è tutto incentrato nel sottolineare l'eccezionalità della Regola dei frati Minori come strumento per osservare il Vangelo. In corrispondenza della pericope «Scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum Evangelium observare» si sottolinea cosa vuol dire osservare il Vangelo:

«Confiter vult Christum Sanctus pater Franciscus coram omnibus non solum ore, sed opere, ymmo etiam veritate vite. [...] ob id adorsus est: Sanctum Evangelium domini nostri Iesu Christi observare, non solum legere, nec in ore gerere, non in manica portare, neque in ceditate habere, sed facere, sed observare, sed opere adimplere Evangelium domini nostri Ihesu Christi»<sup>437</sup>.

Come si nota Agostino non è interessato a entrare minimamente in una concettualizzazione giuridica della Regola: le sue indicazioni sono volte a spiegare concretamente come osservare il Vangelo, non solo leggendolo o portandolo con sé, ma soprattutto mettendolo in pratica con le opere. Anche nel passo successivo della Regola – «Vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate» – il Commento non affronta il problema sui precetti e consigli<sup>438</sup>.

Insomma, per Agostino non c'è spazio per una specificazione dei precetti e consigli perché l'intero piano dell'*Expositio* non è giuridico ma strettamente teologico. La sua è una lotta per un'identità assolutamente totale e rigorosa della Regola con il Vangelo contro chi – i luterani verso cui Agostino rivolgerà tutti i suoi sforzi da controvertista – la negava ritenendola un'affermazione eretica. Ciò che importa al frate tedesco è un'identità tra Vangelo e Regola sul piano teologico: l'osservanza concreta della

<sup>433</sup> *Ivi*, f. 9r.

<sup>434</sup> Gonsalvo di Balboa, *Tractatus*, p. 201.

<sup>435</sup> Spezi, *Tre operette*, cit., p. 86.

<sup>436</sup> BARTOLOMEO DA BRENDOLA, *Expositione dela Regola*, ff. 217r-218r.

<sup>437</sup> AGOSTINO DI ALFELDT, *Expositio Regulae*, *Ivi*, f. 256r.

<sup>438</sup> Viene solo affermato: «Brevis scopus verba Christi concludens, ad quem regula refertur, tota vita christiana comprehenditur, et summa totius Evangelii Christi colligitur» (*Ivi*, f. 256v).

Regola attraverso concettualizzazioni giuridiche poteva venire in questo discorso, semmai, solo in secondo piano.

### b) L'Amore evangelico

L'anonimo autore dell'*Amore evangelico*, appartenente probabilmente ad ambienti riformati dell'Osservanza centro-italiana, ribadisce in un contesto del tutto diverso rispetto ad Agostino l'assoluta identità tra Vangelo e Regola istituendo, forse, una polemica esplicita verso un'osservanza "giuridica" della Regola veicolata dalla sua divisione in precetti e consigli. L'occasione è anche in questo caso il commento al primo capitolo della Regola che fortunatamente è una delle poche parti che si sono conservate. Analizzando le parole *Vivendo in obbientia, sine proprio et in castitate* l'autore afferma che l'osservanza di queste virtù è la chiave per diventare «figlioli» di Cristo. In effetti i tre consigli evangelici «non si possano adoprare senza asomigliarci a Cristo»<sup>439</sup> che fu «il primo professore e osservatore di questa trinità e dimostrò per opere e parole in testimonio perpetuo queste tre virtù esser la sostanza e perfezione del suo Evangelio»<sup>440</sup>. Per l'autore questa è l'unica «via de perfezione» e Francesco vuole che i suoi frati siano evangelici «solamente osservando queste tre cose»<sup>441</sup>. In queste parole sta il centro della proposta dell'*Amore evangelico* che non dedica nessuna parola alla divisione della Regola in categorie giuridiche che ne determinino il grado di obbligatorietà. Tutto si riduce all'osservanza dei consigli evangelici che lo stesso Cristo osservò nel suo passaggio sulla Terra. L'autore è a questo proposito molto chiaro nella sua semplicità: «per sua [di Cristo] obediencia serviamo li precetti e li consigli, e così diventeremo suoi figlioli»<sup>442</sup>. Le categorie giuridiche, sembra dire l'autore, potrebbero essere inutili e dannose perché potrebbero portare ad un'osservanza solo esteriore della Regola evangelica. Viene specificato infatti che i frati «se tutto il resto della Regola facessino e in una di queste errasseno, per sensualità o malizia, de tutta la Regola sarebbeno trasgressori»<sup>443</sup>. Questa nota polemica viene esplicitata successivamente. Dopo aver ribadito infatti che nell'osservanza e nella custodia dei tre consigli evangelici sta «tutta la vittoria dell'inferno e il trionfo de tutti i cadimenti che dal principio del mondo sono stati sin ora», l'autore si rivolge contro coloro che indossano l'abito solo esteriormente e non si curano delle virtù che quello rappresenta. È lo stesso Signore che dimostra che a questi frati aspetta solo l'«eterna e mortal dannazione» dal momento che, pur indossando il segno dell'umiltà nell'abito, non realizzano opere «con le virtù sante»<sup>444</sup>. L'autore dimostra di privilegiare un'osservanza della Regola che si pone in un piano del tutto diverso rispetto a quella che si potrebbe compiere attraverso una gerarchizzazione delle sue indicazioni in precetti e consigli. L'ipotesi è, dunque, che nell'*Amore evangelico* questi non compaiono mai perché il loro uso è semplicemente privo di utilità. L'osservanza della Regola significa l'osservanza semplicemente del Vangelo, un ritorno alla potenza salvifica del testo sacro veicolata nella Regola dei frati Minori.

### c) Il Dialogo emendato di Giovanni Pili da Fano

Giovanni, passato alla riforma cappuccina, riscrisse la sua opera precedente tra il 1535 e il 1536. Una delle più influenti letture che egli testimonia di aver compiuto e che sostanziano la sua nuova interpretazione della Regola è quella dell'*Amore evangelico*. Nel suo nuovo scritto Giovanni elimina le domande che aveva tratto dalla *Serena conscientia* riguardanti la trasgressione dei precetti della Regola. Pur continuando ad accettare ciò che avevano affermato le Dichiarazioni papali in tema di osservanza dei consigli evangelici la sua idea dell'osservanza della Regola sposa pienamente quella dell'*Amore evangelico*: la vera osservanza è quella fondata sui tre voti evangelici che «chi vole imitar Christo gli bisogna pigliare»<sup>445</sup>. Per

---

<sup>439</sup> AMORE EVANGELICO, p. 540.

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 541.

<sup>442</sup> *Ivi*, p. 540.

<sup>443</sup> *Ivi*, p. 541.

<sup>444</sup> *Ivi*, p. 540.

<sup>445</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo emendato*, p. 619.



questo bisogna seguire semplicemente i consigli e i precetti del Vangelo<sup>446</sup>. Certamente, accanto a questa idea, l'impostazione del *Dialogo* rimane assolutamente giuridica: la comprensione della Regola è comunque fondata su categorie del diritto basate sulle riflessioni della tradizione di commento alla Regola sull'entità del voto o sulle sfumature sull'uso delle cose per esempio. Giovanni, insomma, sembra innestare nel *Dialogo* un nuovo pensiero – appunto quello dell'*Amore Evangelico* – cercando di coniugarlo con un impianto di *Expositio* “giuridica” che vuole rimanere tradizionale, anche nell'uso, per esempio, delle *auctoritates*.

Si misura qui, nel confronto tra l'*Amore Evangelico* e il *Dialogo* di Giovanni, una dialettica importante: quello tra ispirazione riformistica e sua formalizzazione giuridica. Giovanni nel 1535 era ormai uno dei dirigenti dei Cappuccini che si erano dotati già di un *corpus* costituzionale accettato dalla Chiesa. Il tentativo del Fanese era quello di dare legittimità ad un'interpretazione della Regola nuova, basata su principi potenzialmente eversivi e tradurla in un linguaggio accettato dal resto dei frati e dalla Chiesa. Si misura qui un esempio del peso che ebbero gli intellettuali nei processi di formazione della comunità Cappuccina.

## IX. CONCLUSIONI

La definizione dei precetti e consigli della Regola si è rilevata una tematica assolutamente centrale nelle riflessioni dei frati intellettuali fin dai primi tentativi di commentare la Regola negli anni Quaranta del XIII secolo. Precedentemente l'attenzione dei frati si era concentrata sull'osservanza dei precetti e consigli del Vangelo contenuti nella Regola. Per risolvere il dubbio se i frati fossero tenuti all'osservanza di tutti i consigli del Vangelo o solo a quelli esplicitamente nominati nella Regola, i frati si rivolsero a Gregorio IX nel 1230. La questione per i frati era trovare una soluzione per risolvere la difficoltà di pensare giuridicamente un'osservanza della Regola basata su un'identità completa con il Vangelo. Gregorio si pronunciò affermando che i Minori sarebbero stati obbligati esclusivamente ai consigli espressi nella Regola, primi tra tutti quelli di povertà, castità e obbedienza. Se Gregorio, dunque, eliminava l'anomalia e il potenziale destabilizzante dal punto di vista ecclesiologico di una Regola che si riduceva all'osservanza del Vangelo, rassicurava allo stesso tempo i frati dandogli la possibilità di collocarsi nel solco della tradizione monastica approvata dalla Chiesa e fondata sull'osservanza dei voti di povertà, castità e obbedienza.

Ben presto, tuttavia, i frati passarono dal riflettere sui precetti e consigli evangelici contenuti nella Regola a chiedersi in che misura le differenti indicazioni della Regola vincolavano i frati sul piano giuridico. Grazie alla riflessione di Bernardo di Clairvaux, che praticamente tutti i frati conoscevano e spesso citarono, si sentì sempre più il bisogno di dividere le indicazioni della Regola a seconda del valore obbligatorio che avevano per i frati. Questa operazione fu avanzata per la prima volta dai Quattro Maestri e divenne poi una questione che i Commenti alla Regola non poterono più fare a meno di trattare. Anche in questo caso in gioco era l'osservanza della Regola che doveva essere resa intellegibile giuridicamente istituendo una gerarchia di obbligatorietà delle sue prescrizioni. Questo non voleva dire che alcune prescrizioni sarebbero state osservate e altre no, solo che si sarebbe dovuto prendere coscienza che le indicazioni della Regola non potessero obbligare tutte allo stesso modo. Soprattutto agli inizi della riflessione mi pare che si possa notare, per esempio in Ugo di Digne, una tensione tra la consapevolezza che la Regola dovesse essere osservata nella sua integrità e il bisogno “vitale” di dividerla in diversi gradi di obbligazione. D'altronde, in questa operazione i frati erano confortati non solo dalla riflessione di Bernardo di Clairvaux ma dallo stesso esempio evangelico: neanche Cristo parlò sempre per precetti ma diede anche consigli, una consapevolezza chiara in frati dalla così alta formazione teologica.

Gli elementi alla base delle riflessioni che si sono ripercorse nelle *Expositiones* furono la colpa e la dispensa. L'obbligazione delle prescrizioni della Regola, cioè, era misurata in base all'entità della trasgressione che poteva implicare o no un peccato mortale. Il centro di questa operazione di classificazione dei precetti e consigli risiede proprio in un bisogno pratico di evitare la colpa: i frati hanno sempre in mente

---

<sup>446</sup> *Ivi*, p. 615.

la salvezza da raggiungere. Accanto a questo bisogno salvifico c'era un'altra necessità altrettanto impellente: quella di sapere da quali prescrizioni della Regola si poteva dispensare. Nella formulazione della *questio* che chiude l'*Expositio* dello Pseudo-Pecham il rapporto tra precetti, consigli, colpa e possibilità di dispensa è chiarissimo. Da un precetto vero e proprio non si può dispensare, mentre da altre categorie di obbligazioni – che siano quelle che successivamente si chiameranno prescrizioni equipollenti ai precetti o prescrizioni con la forza di precetti – la dispensa è possibile solo in determinati casi, mentre è sempre possibile nel caso dei consigli. È evidente che attraverso la riflessione sui precetti e consigli la questione dell'osservanza della Regola passi da un piano strettamente salvifico a cui si limitava la riflessione sulla colpa ad un piano di governo pratico dell'Ordine che utilizzando la dispensa si sarebbe potuto creare i margini di manovra per adattare la Regola alle nuove sfide del presente. La divisione dei precetti e dei consigli, cioè, permetteva finalmente ai frati di avere un dispositivo giuridico per *intelligere* la Regola, per sapere cosa evitare in modo da non cadere in peccato mortale e governare le varie situazioni della vita attraverso la dispensa.

In questo processo estremamente importante per la vita dell'Ordine, i Commenti alla Regola assumono un ruolo centrale insieme, ancora una volta, al papato. La riflessione in merito ai precetti e consigli è, infatti, di paternità dei frati: i primi a parlarne furono i Quattro Maestri e solo quarant'anni dopo Niccolò III nella *Exiit qui seminat* interverrà su questa tematica. Questo vuol dire che i frati non sentirono il bisogno immediato di sottoporre il problema ai pontefici: solo la disputa parigina probabilmente fece emergere questa necessità. Sono, in effetti, le *Expositiones super Regulam* a guidare le riflessioni su questa questione sperimentando sempre nuove soluzioni e creando nuovi criteri per definire le categorie con cui identificare il carattere delle prescrizioni della Regola: il ruolo dei papi sembra ridursi a certificare le riflessioni dei frati in merito. Di fronte all'intervento non certo risolutore della *Exiit*, i frati, infatti, continuarono a discutere la questione e si rivolsero nuovamente al papa. Proprio nel dibattito alla corte di Clemente V ad Avignone nacque la *Brevis Expositio*, il primo Commento che aveva come compito esplicito proprio quello di definire precetti e consigli della Regola: anche in questo caso i Minori protagonisti della disputa elaborano tentativi di sistematizzazione della materia prima che il papa si pronunciasse. La *Exivi de paradiso*, sebbene mettesse un punto sulla questione delle prescrizioni equipollenti ai precetti fornendone un elenco, lasciava in sospeso, dando solo indicazioni teoriche, quali e quanti erano, sia i precetti, sia le prescrizioni con valore di precetto, sia i consigli, sia tutte le altre indicazioni della Regola che non rientravano in queste categorie. Il *Tractatus de preceptis* di Gonsalvo di Balboa tentò di risolvere la confusione ma i problemi si rivelarono ancora aperti alla fine del XIV secolo e soprattutto nel XV secolo.

La tematica dei precetti e consigli divenne centrale per l'Osservanza italiana che dedicò interi trattati ed *Expositiones* al tema. Da una visione d'insieme di questi testi emerge un elemento importante: la mancanza di un'*autoritas* osservante che definisse definitivamente quali e quanti fossero i precetti e i consigli della Regola. La constatazione, inoltre, che non vi fosse un'unità neanche nell'indicazione del numero dei precetti della Regola è alquanto sorprendente se si considera l'unione della comunità dirigente osservante tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta del XV secolo. Anche il papato – che in quel periodo aveva ormai abbandonato lo strumento tradizionale della lettera per intervenire all'interno dei dibattiti dell'Ordine minoritico attraverso le costituzioni – si disinteressò della questione o non fu consultato al fine di risolverla. Il nucleo concettuale della proposta osservante, soprattutto per Giovanni da Capestrano e Cristoforo da Varese, fu di rendere il più possibile obbligatoria la Regola ponendo un gran numero di indicazioni sotto precetto. In questo tentativo poteva tradursi giuridicamente l'osservanza più stretta della Regola vissuta dagli Osservanti. E in questa maniera si rendeva palese la distinzione tra di loro e il resto della comunità dei frati.

All'inizio del XVI secolo si assistette, invece, ad un ribaltamento di prospettiva. I nuovi tentativi di riforma all'interno e fuori dall'Osservanza ribaltarono completamente l'approccio giuridico alla Regola e con esso anche la divisione in precetti e consigli delle sue prescrizioni. In questo modo si tornava nelle loro intenzioni all'osservanza "originaria" della Regola vissuta da Francesco d'Assisi e dai primi compagni di cui si ribadiva l'uguaglianza col Vangelo. Il tentativo di Giovanni da Fano sarà votato proprio al compromesso tra queste istanze di riforma, che nelle sue implicazioni potevano essere giudicate anche eretiche – come il rifiuto delle Dichiarazioni papali –, e il bisogno di formalizzare giuridicamente quelle proposte facendole dialogare con la tradizione di Commento.

La riflessione sui precetti e consigli può apportare, infine, qualche elemento per intervenire nel discorso dei Commenti come fonti attinenti alla sfera dell'interpretazione o della norma. La distinzione tra precetti e consigli, in effetti, è quanto di più vicino possa esserci di giuridico nelle *Expositiones*. Sono queste distinzioni che fondano l'agire pratico dei frati nell'osservanza della Regola tanto più che non passano mai, come nel caso di altre riflessioni dei frati dai Commenti alle *Constitutiones*. La presenza di elenchi di precetti e consigli, dunque, è un elemento che potrebbe scardinare la rigidità di un'analisi impostata sulle categorie giuridiche moderne di interpretazione e norma e aiutare a restituire quella necessaria fluidità che appare sempre più come l'elemento chiave per comprendere le dinamiche delle fonti intorno alla Regola.

# L'IMPORTANZA DELLA POVERTÀ NELLE RIFLESSIONI DEGLI AUTORI

## I. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

In questo paragrafo si tenterà di indagare che importanza venne conferita alla povertà nelle *Expositiones super Regulam*.

Chi si avvicina per la prima volta agli studi francescani, rimarrà sicuramente colpito dalla quantità di ricerche che si sono occupate della povertà. Sarebbe impossibile in questa sede tentare un'analisi esaustiva della storiografia riguardante questo argomento. Si possono, tuttavia, individuare alcuni filoni storiografici che riguardano più da vicino questo lavoro di ricerca. Il primo filone è costituito dagli studi di Giacomo Todeschini, Roberto Lambertini e Andrea Tabarroni<sup>447</sup>. Il fulcro delle loro ricerche consiste nell'indagare l'impatto nella *societas christiana* di una riflessione sulla povertà, che gli intellettuali dell'Ordine impostarono a partire dagli scritti di Francesco d'Assisi, i cui esiti avrebbero interessato aspetti ecclesio-logici e sociali andando a proporre una ridefinizione dell'intera storia della salvezza. Certamente queste intuizioni non nacquero su un terreno vergine. I semi di questa analisi, infatti, erano stati già piantati da analisi innovative e tutt'oggi imprescindibili come quella di Malcolm Lambert o quelle di Giovanni Tarello e Paolo Grossi, giuristi che avevano avuto un grande interesse ad indagare i "profili giuridici" che la questione della povertà poneva e i nuovi concetti che venivano introdotti dalla riflessione intellettuale francescana, come quello di *usus facti*<sup>448</sup>. Come già rilevava Merlo, in un saggio storiografico risalente ormai al 1991, è proprio nell'attenzione particolare verso il linguaggio usato dai frati per impostare le loro riflessioni teoriche sulla povertà, studiate attraverso un approccio di analisi filosofica del linguaggio e di "semantica storica", che si riscontra la novità di Todeschini, Lambertini e Tabarroni<sup>449</sup>. Il paradosso più importante riassunto così bene nel titolo dello studio forse più famoso di Todeschini *Ricchezza francescana*, evidenziava come i frati Minori per comprendere la loro povertà, dovessero riflettere sulla ricchezza ed utilizzare, dunque, un linguaggio economico che nel XIII secolo era ancora in formazione. I frati Minori dunque "pensarono" la loro povertà – per parafrasare anche in questo caso lo studio più conosciuto di Lambertini, *La povertà pensata* – proponendo all'intera *societas christiana* la loro chiave per la salvezza attraverso l'elaborazione di un'etica economica che poteva essere comprensibile da una nuova società in cui il mercato era sempre più una realtà viva e presente. "Pensare" la povertà non fu tuttavia un processo indolore per l'Ordine. E in questo senso si pongono, come riferimenti ormai imprescindibili, le ricostruzioni dei due grandi dibattiti che fra XIII e inizio XIV secolo che coinvolsero l'Ordine minoritico e il vertice della Chiesa: la cosiddetta disputa all'università di Parigi, ricostruita da Lambertini e quella alla corte avignonese di Giovanni XXII di cui si è occupato Tabarroni<sup>450</sup>.

Anche solo da questa breve ricostruzione, emerge con forza un dato storiografico: l'idea della povertà attira studiosi provenienti da ambiti diversi: da quello giuridico a quello della semantica storica a quello filosofico. Tali ambiti mi pare trovino un'interessante sintesi nei lavori di Emanuele Coccia e Giorgio Agamben che riflettendo in generale sulle Regole religiose come dei dispositivi giuridici fondati su basi assolutamente estranee alla cultura romana, valorizzano la novità del nesso *Regula e vita*, individuando nella formulazione dell'*usus pauper* il modo che i Minori crearono per porsi fuori dal diritto<sup>451</sup>.

Di fianco alle analisi teoriche, un grande impulso, proveniente soprattutto dalla storiografia francese, per merito in particolare delle intuizioni di Nicole Bériou e Jacques Chiffolleau, è stata data alla povertà vissuta nei conventi e nella vita quotidiana dai frati, all'economia realmente praticata<sup>452</sup>.

<sup>447</sup> Si rimanda alla nota n. 10-13 dell'Introduzione.

<sup>448</sup> M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order. 1210-1323*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1961; G. Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockam*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Milano, Giuffrè, 1964; P. Grossi, *Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in *Quaderni fiorentini I* (1972), pp. 287-355.

<sup>449</sup> G.G. MERLO, *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, in *Studi Storici* 32 (1991), pp. 287-307 nello specifico p. 291-293.

<sup>450</sup> LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, cit.; TABARRONI, *Paupertas Christi et apostolorum*, cit.

<sup>451</sup> E. COCCIA, *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*, cit.; G. AGAMBEN, *Altissima povertà*, cit.

<sup>452</sup> Ci sono stati in particolare alcuni convegni che hanno costituito delle vere e proprie cesure storiografiche: *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*, Atti del XXXI Convegno internazionale (Assisi, 9-11 ottobre 2003),

Accanto a questi studi, un altro filone di ricerche ha, invece, indagato in che modo fu concepita la povertà da Francesco d'Assisi. Quello che si è sempre sottolineato è l'importanza dell'*altissima paupertas* all'interno della vocazione di Francesco, che costituì il centro della sua rivelazione personale e l'essenza di quella dimensione subordinativa fondata sulla *sequela Christi*, che «comporta il rovesciamento dei criteri di valore, di giudizio, di comportamento, consueti nel mondo e nella società»<sup>453</sup>. Di questa assoluta centralità della povertà nell'esperienza dell'Assisiato è sintomo anche l'epiteto con cui Francesco è comunemente chiamato anche nella letteratura scientifica: il Poverello d'Assisi. Non si tratta di un epiteto senza valore perché riflette l'intera interpretazione che si conferisce alla sua esperienza cristiana. Certamente nessuno, per esempio, lo ha mai chiamato l'Ubbidiente o il Casto.

Non uso questi appellativi casualmente. In uno studio del 2001 Neslihan Şenocak, citando uno studio quantitativo compiuto da Krijn Pansters, *Franciscan Virtue*, in cui si comparavano le occorrenze delle virtù negli scritti di Francesco e in alcune opere di Davide d'Augusta e di Bonaventura da Bagnoregio, affermava che non risultasse dagli scritti di Francesco una maggior frequenza della povertà rispetto ad altre virtù, mentre i risultati era completamente ribaltati in alcuni scritti degli altri due frati<sup>454</sup>. Prendendo spunto da David Burr, inoltre, la Şenocak rilevava che non c'erano ricorrenze dell'*usus pauper* negli Scritti di Francesco o nella Regola, né la povertà intesa come assenza di proprietà o semplicità di vita era presente nelle lettere scritte tra il 1220 e il 1221 in cui, come già rilevava Augustine Thompson, l'unico riferimento si poteva trovare nell'*Epistola ad fideles* ed era legato alla povertà di Cristo<sup>455</sup>. Certamente la studiosa non arrivava a negare l'importanza che la povertà ebbe nell'esperienza cristiana di Francesco, ma constatava che vi era una sproporzione tra l'attenzione prestata da Francesco nei confronti della povertà e quella, invece, prestata dai teologi a lui immediatamente successivi<sup>456</sup>. L'interpretazione della povertà come fondamento del francescanesimo fu per la studiosa americana, dunque, «an intellectual project powered and executed by the Franciscan men of learning», una volontaria costruzione degli intellettuali dell'Ordine minoritico. La dottrina della povertà francescana fu formulata, dunque, non basandosi sugli elementi della vita di Francesco d'Assisi e dei primi frati, ma «from inference, interpretation, biblical exegesis combined with their vast knowledge of patristic and theological literature». In pratica fu una povertà “creata” – *made*, appunto – grazie al bagaglio intellettuale dei maestri delle università e posta al centro della proposta cristiana dei Minori a discapito di altri elementi presenti, invece, nell'esperienza dell'Assisiato.

L'interpretazione della Şenocak partiva da un quesito molto semplice: qual è l'importanza che ha la povertà per Francesco d'Assisi? Questa domanda si fonda su un concetto di “importanza” molto rischioso nell'analisi storica perché è difficile decidere dei parametri il più possibile oggettivi attraverso cui indagarla. Tuttavia, è intuitivamente fondamentale capire il peso e il ruolo attribuito da un autore ad un determinato argomento, tanto più se parliamo di temi fondamentali, non solo nel contesto della sua opera, ma per l'intera interpretazione della sua vita cristiana.

---

Spoletto, CISAM, 2004; *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, sous la dir. de N. BÉRIOU, J. CHIFFOLEAU, Lyon, PUL, 2009; a cui si deve aggiungere il recente *L'économie des couvents mendiants en Europe centrale. Bobème, Hongrie, Pologne*, v. 1220-v. 1550, sous la dir. de M.-M. DE CEVINS, L. VIALLET, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018. Si vedano anche C. LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté: Économie et religion chez les Franciscains d'Avignon (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017 e da parte italiana A. BARTOCCI, *Ereditare in povertà: le successioni a favore dei Frati Minori e la scienza giuridica nell'età avignonese*, Napoli, Jovene, 2009 e L. MARCELLI, *L'economia degli Ordini religiosi: il caso del convento di Fabriano*, in *Presenze francescane nel Camerinese (secoli XIII-XVII)*, a cura di R. LAMBERTINI, F. BARTOLACCI, Ripatransone, G. Maroni, 2008, pp. 127-148

<sup>453</sup> G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma, Donzelli, 2013, p. 94. Per il concetto di dimensione subordinativa di Francesco si veda G.G. MERLO, *Frate Francesco*, cit., pp. 46-54.

<sup>454</sup> N. ŞENOCAK, *The Making of Franciscan Poverty*, in *Revue Mabillon*, n.s., 24 (2013), pp. 5-36; K. PANSTERS, *Franciscan Virtue. Spiritual Growth and the Virtues in Franciscan Literature and Instruction of the Thirteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

<sup>455</sup> D. BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 57; A. THOMPSON, *Francis of Assisi. A New Biography*, Ithaca, Cornell University, 2012.

<sup>456</sup> «The point here is not to conclude that the relatively fewer references to poverty in Francis's *corpus* mean that Francis did not care as much for poverty, but rather to point to and explain the disproportionate attention that medieval Franciscan theologians paid to poverty» (N. ŞENOCAK, *The making of Franciscan Poverty*, cit., p. 10).

Questo concetto di “importanza” vuol essere al centro anche della nostra analisi che “rilancia” la domanda della Şenocak su Francesco spostandola, però, proprio al momento individuato dalla studiosa come quello dell’“intellettualizzazione” della povertà, cioè a partire dalla fine degli anni Trenta del XIII secolo<sup>457</sup>. Se può essere vero che l’analisi sulla povertà si incrementa grazie alle conoscenze degli intellettuali soprattutto a partire dagli anni Quaranta del XIII secolo, non è così automatico affermare che a tale povertà fu conferita un’importanza superiore rispetto ad altri argomenti e in particolare ad altre virtù. La domanda centrale è propria questa: nell’atto di “pensare” o proprio “creare” la povertà è proprio vero che gli intellettuali le conferirono un’importanza superiore rispetto ad altri argomenti? Assunse veramente un ruolo predominante rispetto ad altre virtù, come obbedienza e castità o anche rispetto ad altri argomenti come la predicazione o l’ufficio divino?

Le *Expositiones super Regulam* sono delle fonti ideali da analizzare per rispondere a queste domande. Infatti, permettono di saggiare il rapporto che c’è tra i vari argomenti della Regola. Per analizzare l’“importanza” della povertà in rapporto ad altri argomenti useremo due metodologie di analisi che si tenterà di integrare sempre tra loro. La prima è un’analisi testuale dei passi in cui la povertà è posta esplicitamente in rapporto con altri argomenti che vuole esplorare la possibilità che l’autore del Commento si esprima esplicitamente riguardo alla preminenza della *pauupertas*. La seconda metodologia è, invece, più semplice e si limita a rilevare lo “spazio” che l’autore dedica alla povertà rispetto a quello conferito ad altri temi.

Nella Regola dei frati Minori sono numerosi i passi che potrebbero essere legati alla povertà. In generale cercherò di considerare quelli che più immediatamente affrontano questa tematica: il capitolo IV dedicato alla ricezione della *pecunia* e il VI incentrato sul possesso delle cose e la pratica dell’elemosina. Tuttavia, molti altri riferimenti in altri capitoli possono essere considerati attinenti alla povertà e per questo si verificherà di volta in volta se gli autori vi dedicano spazio o inseriscano frasi adatte a rispondere ai quesiti posti. Per esempio, potranno essere considerate la regolamentazione dell’abito nel II capitolo, ma anche la pratica del digiuno nel III, o la normativa riguardo alla ricezione del compenso per il lavoro compiuto nel V. L’attenzione si concentrerà, inoltre, sui passi in cui la povertà è messa in relazione con altre virtù. In particolare, alla fine del capitolo XII in cui si dice: «Osserviamo l’umiltà, la povertà e il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo che abbiamo fermamente promesso» e nel primo capitolo quando si specifica che i Minori devono «osservare il santo evangelo del Signore nostro Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, senza proprietà e in castità». Parallelamente all’importanza della povertà si vedrà, dunque, per comparazione, anche quella delle altre virtù. L’importanza della castità, per esempio, è indagabile nell’XI capitolo dedicato alla regolamentazione del rapporto dei frati con le donne e quella dell’obbedienza nel I capitolo quando Francesco promette obbedienza alla Chiesa romana e al papa e nell’VIII dedicato al governo dell’Ordine.

## II. POVERTÀ E PERFEZIONE EVANGELICA NELLE *EXPOSITIONES* DEL “PRIMO SECOLO DI STORIA FRANCESCANA”: UN NESSO INDISSOLUBILE

### a) *I Quatuor Magistrorum*

L’*Expositio Quatuor Magistrorum* è centrale nel discorso della Şenocak perché rappresenta uno dei primi testi in cui si evince chiaramente il tentativo da parte dei teologi di “pensare” la povertà e attribuirle un posto di preminenza all’interno della vocazione francescana. Come è stato ben rilevato da Todeschini, i Quattro Maestri sono i primi ad analizzare la povertà rendendola intellegibile attraverso il linguaggio economico<sup>458</sup>. La povertà, infatti, poneva ai frati problemi proprio nella sua comprensione, senz’altro più degli altri argomenti della Regola. A ragione di ciò i maestri parigini dedicano molte *questiones* ai capitoli IV e VI che risultano essere senza dubbio i più lunghi di tutta l’*Expositio*. Nel IV capitolo si diffondono a specificare cosa siano i denari e cosa sia la *pecunia*, domandandosi, inoltre, che cosa vuol dire ricevere

---

<sup>457</sup> In questo periodo furono redatte le costituzioni prenarbonesi e in questo torno d’anni si dovrebbe datare, secondo la studiosa, il *Sacrum commercium* (Ivi, pp. 13, 18).

<sup>458</sup> TODESCHINI, *Ricchezza francescana*, cit., pp. 80-81.

direttamente o per interposta persona<sup>459</sup>. Nel capitolo VI questa tendenza chiarificatoria è esemplata in tutta una serie di domande che cercano di specificare “lo spazio economico” in cui si può inserire un frate che non si può appropriare «di nulla, né di casa, né di luogo, né di qualsiasi altra cosa» chiedendosi cosa significhi appropriare e dunque ponendosi tutta una serie di questioni inerenti alla possibilità dei frati di comprare, vendere, contrarre un mutuo, impostare un contratto di comodato, affittare il proprio lavoro, scambiare qualcosa che hanno in uso, dare in pegno e personalmente donare<sup>460</sup>.

In questo tentativo definitorio i Quattro Maestri verranno considerati sempre delle *auctoritates* da chi commenterà successivamente la Regola.

Ciò che è importante notare, mi sembra, è che al di là dell’attenzione specifica dei Quattro Maestri alla tematica della povertà, nessun cenno nell’*Expositio* autorizza a dire che la *paupertas* è superiore rispetto ad altri argomenti della Regola. Mai, per esempio, è posta in un discorso comparativo con altri temi. Il grande spazio dedicato alla povertà potrebbe essere semplicemente una questione di problematicità non necessariamente di importanza.

### b) Ugo di Digne

Nella riflessione di Ugo di Digne la povertà acquista, com’è noto, un grande significato. La storiografia ha ben evidenziato che Ugo anticipa il concetto di *usus pauper* che sarà poi sviluppato pienamente solo successivamente e ufficialmente approvato come declinazione del voto di povertà dei Minori con la *Exiit qui seminat* di Niccolò III. Nell’*Elucidatio super Regulam* il tema acquista un peso rilevante dovuto anche al fatto che Ugo cita a più riprese una sua opera precedente specificamente dedicata alla questione della povertà: il *Libellus de finibus paupertatis*.

Nel capitolo IV dell’*Elucidatio* si riprendono i Quattro Maestri e si approfondisce il loro discorso sulla *pecunia*, sui denari e sulla loro ricezione. Anche il capitolo VI sembra finalizzato a fornire ulteriori definizioni giuridico-economiche, approfondendo sempre il discorso che i Quattro Maestri avevano fatto in tempo solo a impostare riguardo alle pratiche economiche dei Minori. La povertà acquista un valore particolare per Ugo anche in rapporto all’osservanza della Regola. Il frate di Hyères non ha paura di affermare con determinazione che «quando la povertà era coltivata in ogni cosa, la Regola veniva facilmente rispettata senza bisogno di interprete»<sup>461</sup>. La povertà diventa la chiave per un’osservanza “pura” della Regola in cui, a essere relativizzata, è qualsiasi cosa che si frapponga fra la Regola e la sua osservanza diretta. Il punto, però, è che mai la povertà è isolata da un contesto più generale. Nell’*incipit* del capitolo IV si dice che «Beatus Franciscus, ad perfectionem evangelicam tota intentione aspirans, denarios et pecuniam recipi prohibet, volens ut fratres aurum et argentum vel in conis es nullo modo possideant, iuxta datam Apostolis regulam Salvatoris»<sup>462</sup>. Lo stesso discorso viene fatto nell’*incipit* del capitolo VI: «Beatus Franciscus paupertatis Christi devotissimus imitator noluit sibi vel suis propriam domum vel locum ubi caput reclinarent vel alicuius rei proprietatem habere cum dixit: 5 Fratres nihil sibi approprient etc.»<sup>463</sup>. La chiave dell’osservanza della Regola per Ugo sta tutta nel legame che ha con il raggiungimento della perfezione evangelica. La povertà ne è una manifestazione concreta e insieme uno strumento per raggiungerla: «[...] Ma la vita evangelica non permette di preoccuparsi del domani. [...] Dunque, non devono far provviste per il futuro»<sup>464</sup>.

Il fatto è che la povertà non sembra avere uno statuto esclusivo, non è *la* manifestazione della perfezione evangelica o *lo* strumento per raggiungerla, ma *una* delle manifestazioni e *uno* degli strumenti. Il quadro in cui forse dovrebbe essere intesa è esplicitato nel capitolo II. La povertà è inserita qui in un discorso più generale in cui si afferma chiaramente che «nessun’altra professione ormai raggiunge, (a parte

<sup>459</sup> *Expositio Quatuor Magistrorum*, pp. 141-148.

<sup>460</sup> *Ivi*, pp. 152-158.

<sup>461</sup> FNF 472; «Quando ergo paupertas in omnibus colebatur facile absque interprete regula servabatur» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 399).

<sup>462</sup> UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 385.

<sup>463</sup> *Ivi*, p. 407.

<sup>464</sup> FNF 462; «Sed vita evangelica sollicitari de crastino non permittit [...] Non ergo debent sibi in posterum providere» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 396).

qualche altra eccellenza in alcune cose), una siffatta perfezione nei voti sostanziali della Religione, sebbene forse qualcuna abbandoni in alcune osservanze»<sup>465</sup>. A questo punto Ugo dimostra che l'obbedienza va oltre i limiti che altre religioni si impongono, che la povertà è superiore perché non ammette la proprietà «nec pecuniam omnino nec rerum quarumlibet proprietatem in speciali vel in communi admittit»<sup>466</sup>, mentre la castità è praticata «come più ampia custodia della purezza» perché vieta l'ingresso nei monasteri, la frequentazione delle donne in generale e i rapporti di comparatico. Questo discorso ha il fine di dimostrare che non si può uscire da una religione tanto perfetta per scendere ad un livello di perfezione inferiore.

La povertà, dunque, è qui inserita in un discorso sulla perfezione evangelica in cui è assolutamente comprimaria rispetto alle altre virtù di castità e obbedienza. Proprio sull'obbedienza nel capitolo X Ugo dedica alcune riflessioni. Il bisogno sembra in fondo uguale a quello della povertà: comprenderla nella sua specificità. Per questo sostiene che ci può essere un'obbedienza della necessità per la quale si obbedisce ai superiori, un'obbedienza della carità quando si deve obbedire l'un l'altro manifestando i propri bisogni e un'obbedienza dell'umiltà che, per esempio, devono avere i superiori verso gli inferiori<sup>467</sup>. In tutte queste distinzioni viene sempre specificato il legame con il Vangelo: è Cristo che diede forma ad ognuna di quelle obbedienze.

Il centro del messaggio di Ugo, insomma, è sempre la perfezione evangelica e per raggiungerla tutte le virtù mi sembra che siano messe tutte allo stesso piano, sebbene la castità non goda dello stesso trattamento interpretativo delle altre due. Anche nell'epilogo l'accento finale è sulla perfezione evangelica particolarmente seguita da Francesco stesso in quanto umile e povero. Dopo aver citato le parole conclusive della Regola in cui si dice: «Osserviamo l'umiltà, la povertà e il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo che abbiamo fermamente promesso», Ugo con un riferimento immediato alla perfezione evangelica, afferma con parole eloquenti: «Con quanta diligenza e applicazione dunque deve essere abbracciata la perfezione evangelica? Questa soprattutto il nostro padre insegna a seguire. Questa egli stesso ha singolarmente seguito in vita sua. Dunque, e congruamente, ha seguito, o è stato singolarmente simile, come alla vita di Cristo, così anche alla morte di Cristo nelle sacre stimate»<sup>468</sup>.

#### d) Davide di Augsburg

L'*Expositio* di Davide, scritta in Germania, offre spesso nella sua semplicità molte informazioni preziose spesso non inquadrare nella rigida prosa dei grandi maestri universitari. Davide in effetti è aiutato – forse costretto – a semplificare i concetti per rivolgersi al suo pubblico di novizi e illetterati. In questa sorta di riduzione all'essenziale della spiegazione della Regola, si può cogliere facilmente il nucleo del pensiero dell'autore. Già si era rilevato quanto fosse importante nella sua immediatezza il ragionamento riguardo alla pratica di *exponere Regulam* in rapporto al divieto del *Testamentum* di Francesco d'Assisi. Anche nel caso della povertà si può cogliere la stessa utilità.

Davide si pone domande basilari: per esempio, si chiede perché l'Ordine è stato istituito. Tra le varie cause, in cui grande spazio ha la predicazione della fede, si cita anche l'esercizio della povertà tra le altre virtù: *humilitas, castitas, obedientia, patientia, caritas, interna devotio e pura oratio*<sup>469</sup>. Anche in Davide, dunque, la povertà sembra inserita tra le altre virtù della Regola. Non si dimentichi, inoltre, che il frate di Augsburg è il primo che inquadra i dodici capitoli della Regola all'interno di una metafora soteriologica: essi sono come le dodici porte della Gerusalemme celeste che bisogna attraversare per raggiungere la

---

<sup>465</sup> FNF 398; «Ut enim patet ex Regula diligentius intuenti nulla iam professio alia in substantialibus religionis votis preter alium in nonnullis excessum ad huiusmodi perfectionem attingit» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 371).

<sup>466</sup> UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 371.

<sup>467</sup> *Ivi*, pp. 444-445.

<sup>468</sup> FNF 600; «Quanta ergo cura excessus in victu et aliis fastus in verbis et moribus est fratri minori vitandus? Evangelica igitur perfectio quanta est diligentia quanto studio amplectenda? Hanc noster pater maxime sequi docet. Hanc ipse in vita sua singulariter est secutus. Unde et congrue sicut vite Christi sic et mortis Christi in sacris stigmatibus singulariter est secutus vel similitudinem habuit singulare» (UGO DI DIGNE, *Elucidatio*, p. 460).

<sup>469</sup> DAVIDE D'AUGUSTA, *Expositio Regulae*, p. 205, ll. 9-26.



salvezza<sup>470</sup>. Questo sta a significare, se si vuole anche un po' banalmente, che la Regola solo nella sua completezza può esprimere la sua potenza salvifica.

È anche vero comunque che la povertà sembra assumere in Davide, forse più degli altri Commenti citati, uno statuto assolutamente preminente. Il maestro dei novizi, infatti, commentando il passo del capitolo VI riferito all'altissima povertà in cui si dice: «Questa è l'altissima povertà che, carissimi fratelli miei, vi ha costituito eredi e re del regno dei cieli», sostiene che è quella la via della salvezza. Citando le beatitudini Davide infatti afferma perentoriamente, che i poveri possiederanno tutta la gloria del Regno celeste<sup>471</sup>. Il motivo è che la povertà sconfigge la *cupiditas* che è definita «radix omnium malorum et vitiorum»<sup>472</sup>. Esplicitamente la povertà di spirito è posta, inoltre, sopra le altre virtù: «Nulla enim virtus est quam paupertas spiritus non pariat vel nutriat. Et ideo totam regi caelestis promissionem accipit quae omnis boni quo acquiritur mater est et nutrix»<sup>473</sup>.

Dal punto di vista spaziale la povertà acquista, poi, uno spazio enorme all'interno dell'*Expositio* perché Davide sospende la sua operazione letterale di commento del capitolo IV per inserire un vero e proprio trattato ad essa dedicato. Il frate di Augusta, infatti, ritiene opportuno analizzare la tematica della povertà dal punto di vista dell'agire pratico dei frati – dicendo sostanzialmente cosa i frati devono o non devono fare – perché rileva che la materia creava molti dubbi su come comportarsi.

In conclusione, possiamo forse affermare che la povertà, non diversamente dagli altri *expositores* precedenti, è inserita in un discorso di lode di tutte le virtù in cui tuttavia Davide è senz'altro più netto a conferirle un'importanza maggiore rispetto alle altre.

### c) John Pecham

Pecham scrisse il suo *Tractatus pauperis* nel contesto della disputa all'università di Parigi che interessò da vicino la tematica della povertà. Soprattutto nella seconda parte della disputa, fu avversata, nella sua speciale declinazione minoritica, direttamente dai maestri secolari all'interno di un discorso sulla perfezione cristiana. Tutto l'impianto retorico dell'*Expositio Regulae*, che occupa l'intero capitolo X del *Tractatus* di Pecham, è impostato proprio sul confronto tra l'Ordine dei Minori e gli altri Ordini per sottolineare come i francescani possano raggiungere attraverso la loro Regola, una perfezione maggiore rispetto ad essi.

Anche per il maestro parigino l'importanza della povertà deve essere inserita all'interno di un discorso più generale in cui questa virtù coesiste con castità, obbedienza e soggezione alla Chiesa Romana. Nella declinazione tipica dei Minori tutte queste virtù, infatti, costituiscono l'essenza e la forma della massima perfezione evangelica raggiungibile. Pecham, cioè, dimostra di concepire la povertà all'interno di una più generale perfezione evangelica a cui contribuiscono gli altri voti di castità e obbedienza. Il discorso è chiaro quando nel primo capitolo si commenta il passo in cui si dice che i Minori devono osservare il Vangelo vivendo in obbedienza, *sine proprio* e in castità. Qui Pecham sviluppa ognuno dei tre argomenti dimostrando che i Minori rispettano differentemente rispetto agli altri religiosi i tre consigli evangelici della povertà, castità e obbedienza: «Hec autem tria, obedientia, paupertas et castitas, in omni religione sunt, sed non equaliter, cuius tamen contrarium quidam asserere presumpserunt»<sup>474</sup>. Per esempio, parlando dell'obbedienza Pecham distingue tra i monaci le cui *possessiones* in comune vincolano l'obbedienza al luogo e quella invece dei *pauperes*. Pecham afferma, infatti, che: «Gradus enim est in obedientia de qua minus videtur, quod sic patet, quoniam religionum possessiones habentium obedienti artatur ad locum»<sup>475</sup> e continua:

<sup>470</sup> La metafora è sviluppata in *Ivi*, pp. 205-206, ll. 27-33.

<sup>471</sup> «Sicut reges totam regni gloriam possident, ceteris quibuslibet sua portione contentis, ita beati pauperes quoniam ipsorum est regnum caelorum integraliter tamquam regnum» (*Ivi*, p. 223, ll. 44-46).

<sup>472</sup> *Ibidem*, l. 54.

<sup>473</sup> *Ivi*, p. 226, ll. 127-128.

<sup>474</sup> *Tractatus pauperis*, p. 30.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

«Altior est igitur obedientia, que ad nullum locum artatur, nullo terre fine concluditur, pauperum predictorum et consimilium, qui eo ipso quod nihil iuris habent in alico loco, obedientiam habent super omnem loci terminum ampliata»<sup>476</sup>.

In materia di povertà il discorso ruota tutto intorno all'esplicitazione dell'impossibilità di possedere beni non solo in comune ma anche singolarmente:

«Dico enim absque cuiuslibet status preiudicio, quod paupertas fratrum minorum hiis omnibus denu- datur: nihil enim est proprium communitati eorum, quin sine iniuria ecclesie sue, i.e. communitatis ordinis, omnium et singulorum possit auferri a domino papa»<sup>477</sup>.

Per quanto riguarda la castità infine la differenza non sta tanto nella pratica della castità in sé ma nella sua purezza e in questo senso i Minori non potendo entrare nei locali interni delle monache né in quelli "pubblici" se non in speciali casi, come descritto nella *Quo elongati*, la conservano meglio di altri Ordini:

«In hac castitate gradus non est, considerando actum castitatis. Est tamen gradus in castitatis puritate conservanda: ad quam quidem servandam districtius ceteris obligantur, verbi gratia, quibus precipitur vitare omne suspectum consortium, ne insuper ad loca interiora ingrediantur monialium, nec etiam passim ad loca publica conveniant earundem nisi in specialibus casibus, sicut per dominum papam Gregorium declaratur»<sup>478</sup>.

Alla fine di questo discorso Pecham conclude affermando: «Igitur ex hiis patet quod in hiis tribus religionis fundamentis, obedientia, paupertate et castitate multum religiones a se sunt distincte»<sup>479</sup>.

Se nel primo capitolo, dunque, la povertà sembra equiparata perfettamente alle altre virtù e forma insieme ad esse la via di perfezione tipica dei frati Minori, nel Prologo Pecham sembra conferire alla povertà un'importanza superiore alle altre. Viene affermato, infatti, che l'Ordine minoritico si distingue in modo speciale dagli altri «in nome della mendicità e della minorità», in cui la mendicità è indicata dal maestro parigino poco più avanti anche come «somma povertà»<sup>480</sup>.

Il discorso, in conclusione, sembra del tutto simile a quello di Ugo di Digne, nel senso che la povertà partecipa insieme agli altri consigli alla perfezione evangelica, ma è indubbio che Pecham insiste di più sull'importanza della povertà. Per il frate inglese essa, infatti, costituisce l'elemento distintivo dei frati Minori anche rispetto agli altri consigli evangelici.

#### e) *Lo Pseudo-Pecham*

Il lungo Commento dello Pseudo-Pecham offre la possibilità di istituire un'ampia comparazione tra lo spazio attribuito alla povertà e quello delle altre virtù. I capitoli IV e VI, in particolare, sono di misura eccezionale. La tematica della povertà viene analizzata minuziosamente attraverso lunghissime questioni, articolate nella forma delle *questiones disputate*, sul possesso dei denari e sul non possesso dei beni. Questa attenzione era evidentemente dovuta al contesto in cui il Commento venne scritto: quello della disputa parigina.

Di fronte a questa lunghezza veramente notevole non si evince una maggior importanza della povertà rispetto alle altre virtù. L'autore, come aveva fatto Pecham, insiste moltissimo sul fatto che i frati Minori sono gli eredi del *modus vivendi* della comunità apostolica e nel IV capitolo sottolinea che, come

---

<sup>476</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>477</sup> *Ivi*, 36

<sup>478</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>479</sup> *Ibidem*.

<sup>480</sup> «Proprie tamen nomine mendicitatis ac minoritatis distinguitur hic ordo ab aliis ordinibus sive religionibus, ut de pomis celi ac rore et abisso subiacente sit benictio eius» (*Ivi*, p. 30). Per l'equivalenza tra somma povertà e mendicità si veda il cap. VI: (*Ivi*, pp. 51-52).

gli apostoli, anche i francescani rifiutano il denaro<sup>481</sup>. Ma come per la comunità degli apostoli la povertà non era il centro della loro vita, così risulta essere anche per i Minori. Come per gli altri autori anche per lo Pseudo-Pecham ciò che è importante, insomma, è la perfezione evangelica di cui la povertà è una fra le componenti essenziali. Anche quando commenta il passo del capitolo VI sull'*altissima paupertas* l'autore ribadisce che questa povertà è utile a raggiungere la perfezione e specifica: «Studeant ergo isti pauperes, sicut sunt ceteris arctiores paupertate, sic sint prae ceteris in virtutibus celsiores»<sup>482</sup>.

Nel I capitolo l'autore istituisce in chiave polemica un paragone tra i Minori e tutto il resto della *societas christiana*. Anche qui, come in Ugo di Digne e Pecham, viene sviluppato un discorso in cui si afferma che i frati Minori eccellono rispetto agli altri ordini nell'osservanza di tutti i tre fondamentali consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza.

Anche in questa *Expositio*, dunque, la povertà è una componente fondamentale della perfezione evangelica, il cui rimando diretto è a quella vissuta dalla comunità degli apostoli. L'attenzione, quindi, è tutta spostata sull'osservanza della Regola, sul potere salvifico a lei attribuito nella sua interezza e non sul rispetto di un suo singolo elemento, per quanto importante. La prova inconfutabile di questa visione è la metafora che struttura l'intera *Expositio* tra i dodici capitoli della Regola e «dodici resistentissime pietre di cui parla il libro di Giosuè» che furono utilizzate per passare il Giordano e affrettarsi verso la Terra Promessa. Questa metafora viene estesa dallo Pseudo-Pecham rilanciando un paragone già presente in Davide d'Augusta: I dodici capitoli sono anche le dodici porte della Gerusalemme celeste che, specifica l'autore riferendosi agli attacchi a cui l'Ordine era esposto, non potrà temere alcun assalto dei prepotenti. Va da sé, a mio parere, che legare insieme i capitoli della Regola facendoli come i pilastri di uno strumento salvifico, priva di fondamento qualsiasi tentativo di anteporre un argomento della Regola sugli altri: è la Regola nella sua interezza ad essere importante.

#### f) Giovanni del Galles

Giovanni del Galles scrisse un'*Expositio Regulae* al fine di proporre degli insegnamenti morali per i nuovi professi nell'Ordine. Per questo fine Giovanni presta una diversa attenzione ad alcune tematiche rispetto ad altre. Grande peso, per esempio, è dato al capitolo III che contiene le disposizioni per come comportarsi quando i frati «vanno per il mondo» o al capitolo X in cui sono contenuti alcuni insegnamenti volti a evitare ogni vanagloria, atteggiamento di superbia, di invidia o di avarizia, detrazione o mormorazione. Questa attenzione alle virtù si rispecchia anche nella diversa lunghezza dei capitoli IV e VI. Il secondo è molto più lungo del primo perché in consonanza con l'atteggiamento generale di tutta l'*Expositio*, Giovanni non inserisce alcun elemento giuridico nel Commento ed elimina quindi tutte i dubbi giuridico-economici che abbiamo visto contraddistinguere le precedenti *Expositiones*. Può trovare, invece, di grande utilità parlare dell'*altissima paupertas* nel sesto capitolo e su questo, in effetti, ci si deve soffermare.

Per Giovanni la *paupertas* è il centro del messaggio minoritico, anche se sicuramente non sottovaluta gli altri consigli evangelici. Per lui la perfezione, infatti, consiste «nella liberazione da ogni sentimento d'amore per i beni infimi, nel corretto ordine dei beni mediocri, e nella sottomessa unione con il sommo bene»<sup>483</sup>, ossia nell'osservanza rispettivamente della povertà, della castità e dell'obbedienza. Tuttavia, afferma decisamente nel capitolo VI che la perfezione umana consiste nella rinuncia e nel disprezzo delle cose esteriori, nel disprezzo e rifiuto di sé e nella servitù divina, tutti elementi che fanno in modo che l'uomo si elevi verso Dio<sup>484</sup>. A questo punto viene aggiunta una frase rivelatrice: «Unde et beatus Franciscus fundamentum religionis statuit paupertatem quae est nihil habere vel possidere et eo ipso eam fundavit supra Deum ipsum»<sup>485</sup>. Per Giovanni, dunque, Francesco ha fondato l'Ordine minoritico sulla

<sup>481</sup> PSEUDO-PECHAM, *Expositio Regulae*, pp. 413b-417a.

<sup>482</sup> *Ivi*, p. 465a.

<sup>483</sup> FNF 665; GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 105.

<sup>484</sup> «Et sunt alii habentes res in communi non in proprio quales sunt religiosi habentes possessiones in communi, et haec paupertas est altior ratione status. Et est alia paupertas nihil habentium nec in communi nec in speciali qualis est professorum istius regulae. Et ideo potest dici altissima paupertas quia sic elevat a mundo» (GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 117).

<sup>485</sup> *Ibidem*.

povertà che è la caratteristica essenziale dei Minori. Questo messaggio è chiarificato proprio in chiusura della Regola quando la povertà è inserita nell'elenco delle caratteristiche che Francesco volle conferire all'Ordine:

«Poi affinché i frati fossero soggetti nella vera obbedienza, il santo Padre stabilì che i frati fossero sottomessi alla Chiesa. E affinché fossero illuminati dalla verità della fede e da tanta celeste sapienza, aggiunse che fossero stabili nella fede. E affinché fossero perfetti nell'eminenza del loro stato, volle che osservassero la povertà. E affinché fossero pieni di grazia, volle che osservassero l'umiltà. Agli umili, infatti, Dio dà la grazia, (Giacomo 4,6). E affinché fossero puntuali nella dottrina e onesti nella conversazione virtuosa, volle che servissero il Santo Vangelo. In questo consiste l'umana perfezione, come è evidente a chi riflette attentamente»<sup>486</sup>.

Insomma, anche in Giovanni la perfezione evangelica si raggiunge attraverso l'osservanza di tutte le virtù ma in maniera forte viene sottolineata l'importanza della povertà che è l'*eminentia* dello *status* minoritico, ciò che distingue i frati Minori, cioè, rispetto agli altri uomini.

### g) *Pietro di Giovanni Olivi*

L'*Expositio Regulae* di Olivi si presenta come un sunto delle sue *Questiones de perfectione evangelica*. Olivi le riprende spesso per impostare la trattazione sulla povertà. Il Commento presenta in particolare un lunghissimo sesto capitolo dovuto, da un lato, al fatto che viene inserita una lunghissima *questio* sulla mendicizia di Cristo, e dall'altro perché Olivi deve giustificare la dottrina dell'*usus pauper*, già impostata in una delle sue *Questiones*, che viene attaccata dall'esterno. La tematica del lavoro costituisce l'altro grande tema a cui il frate provenzale dedica grande spazio all'interno dell'*Expositio*.

Di fronte a questa situazione in cui lo spazio attribuito alla riflessione sulla povertà sembra di assoluto rilievo rispetto ad altri argomenti, l'importanza della *paupertas* in realtà sembra dover essere fortemente relativizzata. Anche Olivi innanzitutto sviluppa diverse metafore, riprendendo e estendendo quelle di Davide d'Augusta e dello Pseudo-Pecham, che evidenziano il carattere salvifico della Regola nella sua interezza<sup>487</sup>. Proprio all'inizio del primo capitolo sviluppa, inoltre, una divisione della Regola in due sestine di capitoli. Nella prima si tratta degli elementi fondamentali della *vita* minoritica, mentre nella seconda del governo dell'Ordine. Olivi sottolinea che nonostante questa apparente disparità di importanza, tutti i capitoli possono dirsi fondamentali «poiché la *Regola* si compone integralmente di ognuna delle sue parti, e ogni parte può dirsi governativa, perché ognuna contribuisce al dovuto governo del suo *status*»<sup>488</sup>. È evidente dunque che la Regola sia un organismo unitario di cui nel XII capitolo e nell'epilogo, come si è già avuto modo di notare, si sottolinea la portata salvifica per coloro che la seguiranno.

Poco più avanti nel primo capitolo Olivi tratta la delicata tematica dei consigli evangelici. Ci si potrebbe attendere che, visto l'impegno immesso sulla tematica della povertà, venga sottolineata l'importanza della *paupertas* a discapito della castità e dell'obbedienza. Invece, sembra proprio che la virtù che predomini sulle altre sia proprio l'obbedienza. Olivi, infatti, ragiona sul perché nella Regola obbedienza, povertà e castità siano nominate in quel preciso ordine ed elabora una risposta abbastanza semplice: si tratta di una gerarchia d'importanza:

---

<sup>486</sup> FNF 738; GIOVANNI DEL GALLES, *Expositio Regulae*, p. 138.

<sup>487</sup> Le ho analizzate nel capitolo precedente dedicato alle missioni.

<sup>488</sup> FNF 746; «Post hoc igitur accedentes ad regulae continentiam et processum, nota quod tamquam apostolica et in Christi duodecim apostolis exemplata duodecim continet capitula; et ut perfectionem senarii divinatorum operum non relinquat, in primis sex principaliter agitur de status qui fundatione seu de fundamentalibus eius, in sex vero sequentibus de professorum eius debita gubernatione sive de modis gubernativis eius; quamvis et haec et illa possint dici fundamentalia, quia ex omnibus insimul regula integratur, et omnia possint dici gubernativa quia omnia faciunt ad debitum regimen status sui» (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 116).

«Nota, inoltre, come ha posto in modo ordinato quei [nomi], iniziando dal superiore, passando per il medio fino all'inferiore, sebbene gli stessi, assunti totalmente e universalmente nel loro apice secondo un certo modo, forse si pongano sullo stesso livello»<sup>489</sup>.

Olivi istituisce quindi una gerarchia che vede al primo posto l'obbedienza, poi la povertà e infine la castità. In quel correttivo introdotto dalla frase concessiva finale e avvolta dal dubbio espresso dal "forse", si potrebbe notare tutta la difficoltà di Olivi nell'approntare questo tipo di discorso che, tuttavia, viene comunque ribadito più avanti alla fine del capitolo XI. Qui il frate provenzale nota che nella Regola la trattazione dei tre consigli segue, nonostante una leggera ambiguità per l'obbedienza, l'ordine "obbedienza-povertà-castità" posto in apertura del testo:

«Nota anche in che modo spiega per ordine i tre consigli tramandati sopra al principio della Regola quasi implicitamente, primo la povertà, secondo l'obbedienza e terzo la castità, sebbene sulla spiegazione dell'obbedienza premetta alcune cose tre capitoli prima della povertà, perché essa è così nel fondamento più profondo; poiché tuttavia il suo atto è connesso e soggetto in modo immediato al governo dei prelati, piuttosto si spiega dove si tratta del governo dell'Ordine»<sup>490</sup>.

L'inciso sull'obbedienza rivela che per Olivi quella virtù è il fondamento più profondo della Regola: la povertà è messa in secondo piano.

In conclusione, per Olivi l'elemento più importante da sottolineare è senz'altro la potenza salvifica della Regola, interamente intesa, posta in una prospettiva escatologica. All'interno di essa la povertà non sembra acquistare un'importanza fondamentale che invece può essere attribuita all'obbedienza.

#### *b) Angelo Clareno*

Angelo scrisse la sua *Expositio super Regulam* nella solitudine di Subiaco dove si era rifugiato per scampare dalle persecuzioni indette contro di lui e gli altri Spirituali da Giovanni XXII. Il suo Commento sviluppa in maniera forte la comparazione con la tradizione monastica precedente, anche greca. Questa metodologia di *expositio* è importante per l'argomento qui trattato. Nel primo capitolo Angelo sviluppa una lista di elementi che differenziano la Regola dei frati Minori da quella di Benedetto e di Agostino «che tengono il primato nella Chiesa Romana»<sup>491</sup>. Clareno ne nomina quindici riassumendo tutte le caratteristiche che secondo lui sono tipiche dei Minori. La povertà è forse l'elemento più rappresentato. Viene rilevato che nella religione dei Minori entrano solo uomini che hanno dato tutto ai poveri e che i seguaci di Francesco non possono ricevere denari, vendere né comprare o contendere in giudizio per qualsiasi ragione. Inoltre, si metta in evidenza che i frati non possono ricevere come prezzo del lavoro né denaro né pecunia, che si devono servire delle cose di cui hanno necessità come fossero cose di altri o del padrone e devono sceglierle di scarsa e spregevole qualità, infine che non possono essere ospitati in nessun luogo che non sia conforme alla loro povertà<sup>492</sup>. Su un totale di quindici punti sei riguardano la povertà mentre altri due – il fatto che i Minori abbiano una tonaca rappezzata dentro e fuori e che vadano scalzi eccetto il caso di manifesta necessità – possono essere ad essa ricollegati. L'importanza conferita alla povertà è manifesta, inoltre, nelle parole subito successive. Viene ribadito che questi quindici punti evidenziano chiaramente «l'altezza della perfezione evangelica e della povertà di Cristo e la nudità della Regola» e che dimostrano

---

<sup>489</sup> FNF 755; «Nota etiam quam ordinate posuit illa, incipiens a supremo per medium et infimum, quamvis ipsa in suo summo plenissime et universalissime sumpta secundum aliquem modum forsitan coequentur» (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 119).

<sup>490</sup> FNF 942; «Nota etiam quomodo tria consilia supra in principio regulae quasi implicite tradita per ordinem explicavit, primo scilicet paupertatem, secundo obedientiam, tertio castitatem, quamvis de explicatione obedientiae aliqua praemittat ante tria capitula de paupertate, quia sic ipsa est in fundamento altior; quod tamen eius actus regimini praelatorum immediatius est connexus atque subiectus, et ideo ubi de regimine ordinis agitur potius explicatur» (P.G. OLIVI, *Expositio Regulae*, p. 192).

<sup>491</sup> ANGELO CLARENO, *Expositio Regulae*, I, 71.

<sup>492</sup> *Ivi*, I, 71-94.

«quod Christi beneplacitum ei regulam inspirantis, et ipsius fundatoris vitam evangelicam innovantis, principalis intentio, et ultima et prima voluntas fuit, quod Fratrum Minorum religio in generali et in particulari nullum proprium haberet»<sup>493</sup>.

L'intenzione di Francesco, ispirato da Cristo, è, dunque, secondo Angelo, che i Minori siano poveri.

La povertà è a tutti gli effetti il fondamento dell'Ordine. Angelo lo ribadisce chiaramente nel capitolo II commentando il passo «dicano loro la parola del santo Vangelo, che vadano e vendano tutte le loro cose e cerchino di donarle ai poveri». Viene citato alla lettera, infatti, un passo della *Legenda Maior* in cui Francesco «paupertatem sui dicebat ordinis fundamentum, cui sic omnis structura religionis innititur, ut ipsius firmitate firmetur et eversione funditus evertatur»<sup>494</sup>.

Nell'architettura della Regola gli stessi capitoli legati alla povertà sono dotati di grande importanza in quanto spiegano, secondo il frate marchigiano, «il modo e la forma della vita cruciforme e celeste, di chi *ha la patria nei cieli*, di chi gusta e cerca solo le cose che sono di Cristo»<sup>495</sup>. Proprio nel capitolo IV si afferma che il fondamento dell'altissima povertà è imprescindibile per l'Ordine minoritico. Tolto quello, infatti, tutta la religione andrebbe in rovina<sup>496</sup>.

Naturalmente questo discorso sulla povertà, ancora una volta, è da intendere all'interno di un discorso più ampio riguardante la perfezione evangelica e l'identità della *forma vitae* minoritica con quella degli apostoli. Il discorso sulla perfezione evangelica è mututato dall'*Expositio* di Olivi da cui viene ripresa anche la concezione generale della Regola esplicitata anelle metafore finali in cui si sviluppano numerosi paragoni tra i capitoli della Regola e la storia della salvezza. Se è vero, tuttavia, che la Regola è solo nella sua interezza uno strumento salvifico – ma si ricordi, per i pochi eletti che potranno seguirne gli insegnamenti –, a differenza di Olivi Angelo sembra insistere molto di più sulla povertà come fondamento della religione dei Minori, dimostrando in più punti che è proprio quella che li contraddistingue dal resto della società cristiana.

### III. L'IMPORTANZA DELLA POVERTÀ NELLE OPERE COMPILATIVE DEL XIV E INIZIO XVI SECOLO

Risulta molto difficile indagare l'importanza della povertà nelle compilazioni e nei volgarizzamenti che contraddistinguono la produzione di *Expositiones super Regulam* tra XIV secolo e inizio XVI secolo. La ragione è semplice: è difficile individuare il pensiero genuino dell'autore al di là della citazione delle varie *auctoritates*.

Nel caso dell'*Expositio super Regulam* anonima, conservata nel manoscritto di Sankt Florian e scritta intorno alla metà del XIV secolo, per esempio, si può evincere veramente poco del suo atteggiamento nei confronti della povertà se non che l'autore si conforma alle posizioni di Olivi che cita, come si è avuto modo di notare, alla lettera.

Nel IX frutto del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa, scritto ormai alla fine del XIV secolo, questa indagine risulta più proficua perché il Pisano inserisce sue riflessioni originali e struttura in maniera inedita la materia che trae dalle sue *auctoritates*. Nel Commento alla Regola, esplicitamente basato soprattutto sulle Dichiarazioni papali, si può individuare qualche intervento originale a proposito della povertà. La frase più indicativa è contenuta nel primo capitolo. Bartolomeo sta cercando di dare una spiegazione al fatto che i frati si chiamino Minori e rileva che il nome è stato preso dal Vangelo di Matteo (25,40) – «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» – ritenendo che «come disse il beato Francesco, Cristo si è riferito senz'ombra di dubbio ai

---

<sup>493</sup> *Ivi*, I, 92.

<sup>494</sup> *Ivi*, II, 57. Il riferimento è a BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda Maior*, VII, 4.

<sup>495</sup> *Ivi*, IV, 6.

<sup>496</sup> *Ivi*, IV, 43.

frati del suo Ordine»<sup>497</sup>. Qui interessa la frase successiva. Bartolomeo, infatti, afferma che l'interpretazione di Francesco è corretta «quia si de aliis per antonomasiam pauperibus evangelis debet intelligi, et de fratribus Minoribus, quorum paupertas prae aliis, ex perfectione dicitur magis peculiaris»<sup>498</sup>. La povertà, insomma, è considerata come il tratto più distintivo della compagine minoritica rispetto ad altre virtù.

Dal punto di vista “spaziale” si deve inoltre rilevare che i capitoli IV e soprattutto VI sono estremamente lunghi, ma questo mi sembra dovuto non tanto alla maggiore importanza data alla povertà, ma alle questioni che si erano poste su quell'argomento e che Bartolomeo ha l'ambizione di riportare nel suo Commento.

Anche nel *De conformitate* questa importanza della povertà deve essere contestualizzata all'interno di una concezione che insiste sull'unità della Regola. Nel nono punto del suo IX frutto per esempio, si insiste sul fatto che tutta la Regola «est totaliter hominis immutativa et renovativa»<sup>499</sup>. Bartolomeo inserisce tutta una serie di trasformazioni che subisce l'uomo che segue i singoli insegnamenti della Regola. Per esempio egli passa

«dalla prostituzione carnale alla purezza: a tale scopo la regola dice che i frati devono vivere in purezza e osservare la castità; dalla cupidigia alla povertà volontaria: a tale scopo tutti coloro che professano la regola promettono di vivere senza alcuna proprietà personale, e tale è l'insegnamento della regola; dal disprezzo alla dimostrazione di rispetto: a tale scopo essa obbliga tutti i frati a mostrare reverenza e rispetto per il papa e i prelati, poiché dice: «vivendo in obbedienza»; dall'irriverenza alla riverenza; poiché in conformità con la regola ogni frate Minore promette la sua riverenza [...]»<sup>500</sup>.

Come si nota la povertà è solo uno degli insegnamenti che conducono il frate al raggiungimento della perfezione. Anche in questo caso, dunque, Bartolomeo si muove tra la relativizzazione della povertà, considerata solamente come uno dei mezzi che la Regola offre per raggiungere la salvezza, e il conferimento a questa virtù di un'importanza speciale dovuta al fatto che viene ritenuta l'elemento distintivo della vocazione minoritica.

Tale conclusione non è, invece, rilevabile nella *Declaratione sula Regola* di Giovanni da Capestrano che è un volgarizzamento della *Brevis Expositio Regulae*. Nel caso del Commento scritto nell'ambiente degli Spirituali è veramente impossibile capire, in una struttura così limitata alla definizione dei precetti della Regola, quale la concezione della povertà degli autori. La *Declaratione* di Giovanni, invece, fornisce qualche elemento in più. Ciò è dovuto soprattutto al fatto che il Capestranese nel commento al primo capitolo si discosta notevolmente da quello della *Brevis Expositio*. Qui, commentando il passo in cui si dice che i frati devono vivere il Vangelo in obbedienza, *sine proprio* e castità, viene rilevato che Francesco «rechiude tre consiglij de Christo quanto a tucta la loro perfectione». A questa affermazione, tuttavia, non fa seguito una trattazione completa delle tre virtù, ma solo sull'obbedienza. L'autore cita, non a caso, Olivi che, come si è visto, conferisce un posto speciale proprio a questa virtù e inserisce due diversi precetti nella parte in cui Francesco promette obbedienza a papa Onorio e ai suoi successori. Questa importanza conferita all'obbedienza potrebbe non essere casuale ma collocarsi all'interno di un'attenzione del Capestranese nei confronti di questa virtù legata a tematiche a lui care come, per esempio, la sottomissione al papa o la subordinazione ai ministri.

Anche l'*Expositio Regulae et Constitutionum* di Cristoforo da Varese presenta le medesime difficoltà. Il Commento, in effetti, si attesta sulle posizioni soprattutto dell'*Expositio* dello Pseudo-Pecham, che attribuisce a Bonaventura da Bagnoregio, e del *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa. Sono pochissimi gli interventi che si possono attribuire all'autore e non alle sue fonti per intuire l'importanza conferita alla povertà. Uno di questi è però indicativo. Come già si è avuto modo di vedere il Varesino adotta un

---

<sup>497</sup> «ut dixit beatus Franciscus, Christus ad litteram hoc intellexit de fratribus huius ordinis» (BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*, p. 381 l. 27-28).

<sup>498</sup> *Ivi*, p. 318, ll. 29-31.

<sup>499</sup> *Ivi*, p. 441 ll. 6-7.

<sup>500</sup> *Ivi*, p. 441.

procedimento di *expositio* differente nei capitoli IV e VI. Abbandona, infatti, un commento sotto forma di *sententia cum questionibus* per concentrarsi su un commento sotto forma di *questiones*. Nel giustificare questo cambiamento nel capitolo IV Cristoforo afferma che ciò era dettato dal fatto che «paupertas sanctissima religionis fundamentum est»<sup>501</sup>. Si tratta solo di un piccolissimo indizio all'interno di un Commento molto vasto in cui dominante a livello contenutistico – attraverso per esempio la citazione di tutti gli autori che hanno rilevato la superiorità dei Minori in materia di perfezione evangelica o attraverso il ripetere delle metafore riguardanti i dodici capitoli della Regola, sia dello Pseudo-Pecham sia soprattutto di Olivi – è comunque la posizione più diffusa tra i frati del XIII secolo, ossia quella che considera la povertà come uno degli elementi della perfezione evangelica.

Lo stesso discorso si può imbastire anche nel caso delle due *Expositiones* sotto forma di *questiones* del *corpus* di Commenti, la *Serena conscientia* di Alessandro Ariosto e la *Lucerna fratrum Minorum* di Jaime de Alcalá. In entrambi i casi i capitoli sulla povertà sono assolutamente sproporzionati in lunghezza rispetto agli altri. Se questo dato potrebbe essere interpretato comunque come una manifestazione d'interesse sulla tematica da parte dei due frati Osservanti in realtà questo dato potrebbe essere letto anche in altro modo. Infatti, la lunghezza dei capitoli, potrebbe non essere indizio in sé di una maggiore importanza conferita alla povertà rispetto agli altri argomenti, ma semplicemente un riflesso del maggior numero di questioni poste su quell'argomento dalla precedente tradizione di commento alla Regola che i due frati vogliono riportare nelle loro opere.

Anche per il Commento di Bartolomeo da Brendola e il *Dialogo* di Giovanni Pili da Fano si possono fare le stesse considerazioni dei Commenti precedenti. Nel *Dialogo*, tuttavia, si deve rilevare che Giovanni, benché prenda alla lettera molte questioni soprattutto dalla *Serena conscientia*, si concentra molto sull'obbedienza, in particolare nel capitolo I quando commenta i tre consigli evangelici che i frati devono osservare. In effetti il capitolo è molto sbilanciato sull'obbedienza rispetto allo spazio dedicato alla povertà e alla castità. Il frate Stimolato, infatti, sollecita il frate Razionale a intervenire continuamente su questa materia. Al di fuori della finzione letteraria del Dialogo, questa importanza potrebbe essere dovuta al fatto che l'obbedienza era un argomento centrale nel dibattito dell'epoca in cui nuovi movimenti di riforma stavano mettendo in discussione l'obbedienza agli statuti e ai ministri. Giovanni ritiene inutile la loro scelta di distaccarsi dalla comunità per osservare la Regola negli eremi: dividersi dall'Ordine per Giovanni equivale a creare nuove sette ed incorrere così nella scomunica<sup>502</sup>. La loro disobbedienza sembra attestarsi ad un livello anche interno alla loro compagine. Giovanni infatti li accusa duramente: «fanno li Guardiani auctoritate propria: et poi non gli vogliono obedire»<sup>503</sup>.

L'obbedienza sarà centrale, ma in senso inverso, anche quando una decina di anni dopo Giovanni riscriverà il *Dialogo* da Cappuccino. Il frate Stimolato in questo caso non risparmierà domande riguardo al fatto se i Cappuccini rispettano o no l'obbedienza che si deve conferire ai ministri. Come si è già notato questa questione darà l'occasione a Giovanni per relativizzare l'obbedienza che obbligo solo nei confronti dei ministri ritenuti veri osservatori della Regola. Tutto il Commento, insomma, conferisce grande importanza all'obbedienza. La povertà in questo contesto ha comunque una sua rilevanza. Innanzitutto, vengono riprese le solite questioni che la tradizione aveva posto e che si ritrovavano già nel primo Dialogo e poi, a più riprese, si sottolinea come i Cappuccini siano senz'altro i veri osservatori della povertà evangelica. Giovanni, per bocca del frate Razionale, arriva ad elencare proprio casi concreti di povertà “vis-suta” dai Cappuccini come quando per esempio offre la lista delle norme riguardanti le *provisioni* divise a seconda del tipo di cibo o di materiale di cui hanno necessità<sup>504</sup>.

Non si evince, comunque, nessun elemento che possa testimoniare un interesse maggiore o minore per la povertà rispetto ad altri argomenti. Il grande spazio che Giovanni dedica all'obbedienza, in

---

<sup>501</sup> CRISTOFORO DA VARESE, *Expositio Regulae et Constitutionum*, f. 96r.

<sup>502</sup> GIOVANNI PILI DA FANO, *Dialogo*, p. 627 in cui viene citata a questo proposito la bolla *Ite Vos* – chiamata qui «bulla Unionis» – di Leone X.

<sup>503</sup> *Ivi*, p. 628.

<sup>504</sup> *Ivi*, pp. 686-688.



particolare, sembra dettata da necessità contingenti: nel primo *Dialogo* dalla necessità di accusare i Cappuccini, nel *Dialogo emendato* per lodarne la condotta coincidente con la vera osservanza del Vangelo.

#### IV. POVERTÀ E OSSERVANZA INTEGRALE DEL VANGELO NELL'AMORE EVANGELICO E NELL'EXPOSITIO REGULAE DI AGOSTINO DI ALFELD

La povertà è assolutamente priva di un'importanza diversa dalle altre virtù anche nell'*Expositio Regulae* di Agostino di Alfeld. Agostino sembra proprio non interessato a ordinare i tre voti evangelici di povertà, castità e obbedienza in un rapporto gerarchico: la sua più grande necessità è difenderne il valore salvifico contro i luterani che invece li negavano. Tutto il suo discorso, quindi, è teso a lodare la vita monastica come specchio della vita di Cristo che dovrebbe essere vissuta, proprio attraverso l'osservanza dei tre consigli evangelici, non solo dai religiosi ma da tutti i cristiani. Tra i molti esempi riporto forse uno dei passi che riassume meglio questo concetto:

«Confiteamur ergo libere, Crucem istam nihil aliud quam contemptum esse mundi quo militamus, ut in voluntaria paupertate mundi vincamus *avaritiam que est idolorum servitus*, in amplectenda castitate seculi declinemus luxuriam, ne *membra Christi fiant meretricis*, atque in Obedientia sancta que proprie voluntatis abnegatio est, alienamus mundi superbiam, eo quod *deus superbis semper resistit*. Hec revera militia que oritur ex mundi contemptu non solum in claustralibus, sed in tota religione debet esse Christiana, cum nulli hominum rerum abusus concedatur»<sup>505</sup>.

L'ottica di Agostino in questo passo e in tutta l'*Expositio* è quella dell'apologia della vita monastica e della Regola dei frati Minori. Si essa si ribadisce l'assoluta uguaglianza nella *veritas* col Vangelo in cui non viene conferito spazio a nessuna distinzione di sorta tra i consigli evangelici.

Alla stessa conclusione si giunge anche quando si tenti di indagare il ruolo della povertà all'interno dell'*Amore evangelico*. Il fine dell'*Expositio* è talmente orientato a identificare la Regola col Vangelo e a tracciarne una via "mistica" per osservarla che l'autore non trova proprio interesse a istituire una gerarchia tra i voti evangelici. Si potrebbe obiettare che l'analisi sia viziata dal fatto che sono andati perduti proprio i capitoli centrali dell'opera – dal III all'XI –, ma fortunatamente il primo capitolo è molto chiaro su questo argomento: i tre voti evangelici di povertà, castità e obbedienza hanno assolutamente la stessa importanza tra loro. Essi, per l'anonimo autore, sono «l'intellettuale sostanza ch'esso Signore osservò e mostrò per opera sopra la terra e lassò esempio a noi»<sup>506</sup>. Solo attraverso di essi si può seguire il Vangelo. È lo stesso Francesco che, secondo l'anonimo autore, lo affermerebbe. Nel discorso che viene riportato nel commento al primo capitolo, Francesco sollecita i frati a seguire la via del Vangelo attraverso l'osservanza dei tre consigli. Il discorso è molto esplicito ed eloquente di per sé:

«Imperoché per queste picciole cose ve ha apparecchiate non solo le grandi, ma se medesimo, che è ogni vene; e però tutti quelli che volete avere cognoscimento di queste cose, sapiate che la via e la porta è servare lo Evangelo de Cristo, vivendo in obediencia, povertà e castità, ed essere minore fratello a tutti li uomini, le quali cose vi portano a quel bene e gaudio che qui non si può parlare»<sup>507</sup>.

Insomma, sembra di assistere ad un'equazione precisa: quanto più l'autore insiste sull'equiparazione tra la Regola e l'osservanza del Vangelo tanto più un'eventuale distinzione di importanza tra i consigli evangelici o fra tutti gli insegnamenti della Regola tra loro perde d'importanza. Ad importare sia all'anonimo autore dell'*Amore evangelico* sia ad Agostino di Alfeldt è, ancora una volta, l'unità della Regola come strumento di salvezza.

---

<sup>505</sup> AGOSTINO DI ALFELDT, *Expositio Regulae*, f. 252v.

<sup>506</sup> *Amore Evangelico*, p. 539.

<sup>507</sup> *Ivi*, p. 547.

## V. CONCLUSIONI

All'inizio di questo paragrafo ci si era chiesti se al processo di riflessione teorica sulla povertà, avviato solo pochi anni dopo la morte di Francesco d'Assisi, corrispose l'attribuzione di un'importanza superiore alla *paupertas* rispetto a quella rivolta nei confronti di altri elementi della vocazione francescana. È risultato subito chiaro che il paragone, come intuito da Krijn Pansters, può essere impostato esclusivamente con le altre virtù<sup>508</sup>. Confrontare, per esempio, la povertà con la predicazione o con l'ufficio divino o, ancora, con la correzione dei frati, rischia di proporre una comparazione tra due elementi che si collocano su piani diversi. La povertà è, come direbbe Olivi, uno dei fondamenti dell'Ordine, la predicazione un compito che gli viene attribuito e ha come presupposto la vita in povertà. Per questo una vera comparazione – che gli stessi frati istituirono, in alcuni casi involontariamente – può essere istituita solo con le altre virtù e in particolare con l'obbedienza e la castità che accompagnano la povertà in quanto complementi indispensabili dell'osservanza del Vangelo.

L'analisi ha mostrato abbastanza chiaramente che in nessun caso la *paupertas* acquista nelle riflessioni degli autori un'autonomia nella Regola. Non è mai concepita in maniera isolata come la virtù principale della vita minoritica. Sempre, invece, è un elemento che insieme ad altri contribuisce al raggiungimento della perfezione evangelica. Ciò che è veramente importante per i frati, in effetti, è prima di tutto definire i modi con cui raggiungere la perfezione evangelica attraverso l'osservanza della Regola. In questo tentativo approntato dai frati nessun elemento risalta a discapito degli altri: solo nella sua interezza la Regola è osservabile come strumento salvifico. Per questo motivo i frati insistono nell'elaborare e poi riproporre continuamente “metafore salvifiche” che non riguardano esclusivamente parti o singoli aspetti della Regola ma la Regola nella sua interezza, in tutti i suoi capitoli, esplicitandone il carattere soteriologico e/o escatologico. Basti il richiamo all'equiparazione dei capitoli della Regola con le porte della Gerusalemme celeste presente in Davide d'Augusta, nello Pseudo-Pecham, in Olivi e Angelo Clareno. Un altro riflesso di questa concezione è senza dubbio l'impegno che i frati ebbero, sollecitati dalle dispute in cui furono coinvolti, per istituire paragoni con gli altri Ordini in materia di perfezione: la declinazione francescana dei consigli evangelici fa sì che la Regola minoritica sia in assoluto quanto di migliore si possa osservare per salvarsi.

Il contesto in cui queste riflessioni furono elaborate si è dimostrato decisivo per relativizzare l'importanza dello “spazio” dedicato alla povertà nei Commenti. Nella maggior parte dei casi, infatti, non è mai decisivo per giudicare l'importanza della povertà per gli autori, ma può essere interpretato come un semplice riflesso della problematicità che la definizione della *paupertas* pose per i frati. Si tratta di una problematicità che successivamente si riflette anche nelle opere compilative che hanno lo scopo di riprendere tutta la riflessione sulla Regola approntata dall'Ordine prima di loro.

All'interno di questo quadro di comparazione tra virtù evangeliche la castità non è mai posta al centro delle riflessioni dei frati. Questo non vuol dire che non fosse considerata importante: può significare semplicemente che non c'erano motivi di riflettere su un tema chiaro che non era necessario spiegare. L'ubbidienza, invece, è la maggior “rivale” della povertà. Olivi, per esempio, chiaramente afferma la preminenza dell'ubbidienza sugli altri consigli. Ma, come si è visto, la maniera con cui affronta il discorso potrebbe nascondere un certo imbarazzo. È un imbarazzo forse dettato dal fatto che l'idea dominante è che l'Ordine dei Minori abbia come fondamento speciale la povertà, che nella pratica dell'*altissima paupertas* i Minori si distinguano in maniera più forte rispetto agli altri Ordini. Si tratta dell'idea in assoluto dominante ma che è sempre accennata, mai sviluppata in una riflessione teorica, mai al centro di una *questio* che ponga il problema dell'equilibrio tra i consigli evangelici. Qui sta il punto. I frati non si pongono neanche il problema di questo rapporto. Ciò che per loro conta è vivere la Regola nella sua interezza, magari dividendola in indicazioni più o meno obbligatorie come si è visto precedentemente, ma sempre preservandone l'unitarietà di fondo. D'altronde la convinzione che fosse stata ispirata da Cristo a Francesco e che corrispondesse, in diverse sfumature a seconda degli autori, al Vangelo non poteva forse permettere una gerarchia tra i valori in essa contenuti. Le due *Expositiones* finali, l'*Amore evangelico* e il commento di Agostino, non fanno che portare alle estreme conseguenze un discorso che mi pare

---

<sup>508</sup> PANSTERS, *Franciscan Virtue*, cit.

evidente fin dall'inizio della riflessione su questo argomento. I due, nella piena convinzione che la Regola sia il Vangelo, non si pongono neanche il problema dell'importanza della povertà. Il problema semmai è quello di comprendere come osservare una Regola che, equiparata al testo sacro, partecipa del suo potere salvifico.

## CONCLUSIONI

Questa tesi nasceva dalla constatazione che i frati Minori si contraddistinguono rispetto agli altri Ordini religiosi medievali per la produzione di un grande numero di *Expositiones super Regulam*, chiamate anche Commenti alla Regola. Questa continua tensione verso l'interpretazione della norma costituisce uno dei due ambiti di azione dei frati, insieme alla ricostruzione bio-agiografica della vita dell'Assisiense, che contribuiscono, secondo Grado Merlo, a costruire un «modello san Francesco» che poteva essere cambiato e plasmato di volta in volta per aderire alle novità a cui la comunità dei frati dovette far fronte nel corso dei secoli<sup>1</sup>. Se molti studi si sono concentrati a lungo sulla vasta produzione agiografica sanfrancescana mancava nel panorama storiografico un'attenzione specifica per i testi a commento della Regola che in questa ricerca si è tentato di porre al centro dell'analisi.

## **DIFFERENZE E TRATTI COMUNI DELLE *EXPOSITIONES SUPER REGULAM***

Se un dato di fondo può essere rilevato alla fine di questo studio che ha affrontato i testi in una lunga diacronica che va dal XIII fino agli inizi del XVI secolo, dovrà sicuramente essere identificato nella varietà degli autori delle *Expositiones*, dei contesti e dei periodi in cui furono scritte e delle relazioni in cui furono coinvolte, delle finalità per cui furono pensate e del pubblico a cui si rivolsero.

Gli autori di questi testi ebbero livelli culturali molto differenti. L'analisi si è concentrata su frati che raggiunsero gli apici della scienza teologica o di quella giuridica conseguendo il dottorato in teologia come Giovanni Pecham, Giovanni del Galles e Bartolomeo da Pisa, e in diritto come Cristoforo da Varese, ma anche su frati dalla preparazione più modesta che interruppero il corso di studi a livelli precedenti rispetto al dottorato. In generale la formazione più comune fu quella in teologia. Tutti i frati del XIII e XIV secolo studiarono in facoltà teologiche mentre gli autori italiani osservanti delle tre *Expositiones* del XV secolo ebbero una formazione giuridica. Nel XVI secolo sembra riproporsi una prevalenza della teologia sul diritto anche se bisogna considerare che si è in grado di ricostruire solo il *curriculum studiorum* di Agostino di Alfeld e Giovanni Pili da Fano. Molti di loro ebbero, inoltre, incarichi di insegnamento, sempre contraddistinti dalla più elevata varietà. Giovanni Pecham e Giovanni del Galles furono *magistri* nello *studium generale* di Parigi, mentre Davide d'Augusta fu un semplice maestro dei novizi. Sono qui rappresentati gli estremi della gerarchia della formazione minoritica che corrisponde a dei luoghi precisi: lo *studium generale* e quello a livello del singolo convento. In mezzo a questi estremi altri ebbero incarichi di lettori in *studia* di diverso livello: Olivi a Firenze e a Montpellier, Agostino di Alfeld a Lipsia. Gli stessi frati ebbero anche importanti incarichi di governo all'interno dell'Ordine precedenti o concomitanti con il momento di redazione delle *Expositiones*: Ugo di Digne fu ministro della provincia di Provenza; Agostino di Alfeld fu ministro provinciale di Sassonia; Bartolomeo da Brendola custode dei conventi riformati della provincia di Sant'Antonio; Giovanni Pili da Fano provinciale delle Marche. Altri, dopo la redazione dell'*Expositio* avrebbero avuto incarichi esterni all'Ordine di prestigio. Si pensi a Giovanni Pecham che divenne arcivescovo di Canterbury o a Giovanni da Capestrano che fu commissario apostolico in Germania. Molti autori dei Commenti, infine, furono predicatori di fama, come Ugo di Digne, Pietro di Giovanni Olivi e Giovanni Pili da Fano, che in alcuni casi ebbero veri e propri incarichi di predicazione ufficiale: contro gli eretici e gli infedeli nel caso di Giovanni da Capestrano o contro i luterani in quello di Agostino di Alfeld. Anche a livello di produzione di opere i frati si distinguono tra di loro: alcuni furono tra i più prolifici scrittori medievali, come Olivi, Giovanni del Galles, Giovanni da Capestrano, altri li conosciamo, dal punto di vista letterario, quasi esclusivamente perché scrissero *Expositiones*.

---

<sup>1</sup> G.G. MERLO, *Nel nome di San Francesco*, cit.

Come si ha modo di vedere da questi esempi gli autori delle *Expositiones* sono frati con una formazione culturale varia che appartengono a contesti storico-geografici diversi. La stessa provenienza è differente. Sono uomini, infatti, che provengono da tutta Europa: Inghilterra, Francia, Germania, Spagna e Italia. Soprattutto sono inseriti in contesti diversi: si sono incontrati sia frati coinvolti nella disputa dell'università di Parigi del terzo quarto del XIII secolo che coinvolse i vertici della Chiesa sia frati che si occuparono di regolamentare istanze centrifughe a livello della loro provincia, come nel caso di Giovanni Pili da Fano.

Le *Expositiones* stesse devono rispondere a finalità non certo equiparabili. Alcuni Commenti sembrano essere concepiti con una finalità pedagogica. L'*Expositio Regulae* di Davide d'Augusta, per esempio, spiega la Regola ai futuri frati che avrebbero dovuta osservarla, Olivi e Bartolomeo da Brendola che sostengono di rivolgersi a novizi e illetterati o di Giovanni dal Galles che indirizza il suo Commento ai nuovi professi. In questi casi il pubblico a cui si rivolgono i Commenti è esclusivamente interno all'Ordine. Non si può avere la certezza di affermare, tuttavia, che l'indirizzo esplicitato sia effettivamente veritiero. L'uso del latino può porre in dubbio, infatti, che tali testi potessero essere letti direttamente dai novizi, dai frati semplici e illetterati o dai nuovi professi all'Ordine: Davide, Olivi e Giovanni del Galles potrebbero rivolgersi, in realtà, ai maestri che andranno a formare quei frati e non direttamente agli studenti. Altri Commenti sembrano essere pensati con intenti apologetici, ossia per difendere l'Ordine dagli attacchi esterni e interni. Sembrano avere questa funzione le *Expositiones* di Pecham e dello Pseudo-Pecham nel caso della disputa all'università di Parigi; di Agostino di Alfeld nel caso delle controversie contro i luterani in Sassonia; di Giovanni Pili da Fano nel caso delle istanze cappuccine. In questi casi il pubblico a cui questi autori si rivolsero non è di facile identificazione. Se nel caso del *Tractatus pauperis* è certo che l'intera opera sia chiaramente indirizzata ad un pubblico esterno, l'*Expositio* dello Pseudo-Pecham sembra rivolgersi fuori dall'Ordine ma il destinatario è meno chiaro rispetto al primo. Permane comunque il dubbio che il testo non sia direttamente indirizzato ai maestri secolari dell'università di Parigi ma sia di aiuto per i frati coinvolti nella disputa per improntare loro stessi la difesa dell'Ordine. Nel caso del Commento di Agostino è ancora più difficile decidere tra queste due alternative: nessun passo, infatti, permettere esplicitamente di individuare il pubblico a cui l'*Expositio* è rivolta. Altri Commenti ancora sembrano porsi come testi in cui far emergere, nel contesto di dibattiti intorno ai differenti modi con cui osservare la Regola, la specifica autocomprensione dell'identità francescana di un gruppo particolare di frati. In questo senso le *Expositiones* sono uno strumento utile per capire i dissidi interni dei frati e la posta in gioco nelle diverse interpretazioni dei singoli passi della Regola. Potrebbero essere associati a questo tipo di finalità l'*Expositio* di Angelo Clareno di inizio Trecento in cui emerge la visione della Regola sua e dei suoi seguaci perseguitati da Giovanni XXII, il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa nel caso del gruppo dominante dei frati alla fine del XIV secolo, l'*Amore evangelico* nel caso dei nuovi fermenti di riforma cinquecentesca in seno all'Osservanza.

Alcune sfumature nella storia che è stata ripercorsa in questi capitoli, inoltre, accrescono ancora la varietà di questi testi. Per esempio, è certamente diverso se i Commenti nascono come frutto dell'iniziativa più o meno libera di un frate, come dovere legato a una carica o in seguito ad un preciso comando. Quest'ultimo caso è testimoniato da Cristoforo da Varese che scrive la sia *Expositio Regulae et Constitutionum* in seguito ad un comando di Gabriele Rangoni, vicario della nuova provincia osservante di Austria e Boemia, e sarebbe il caso anche di Ugo di Digne se davvero la sua *Elucidatio* ebbe come committente Giovanni da Parma. Nel caso di Commenti la cui scrittura potrebbe essere legata ad una precisa carica all'interno dell'Ordine l'unico esempio certo che si può portare è quello di Davide d'Augusta che scrisse la sua *Expositio super Regulam* in seguito al suo incarico di insegnamento della Regola a Regensburg. In altri casi – come nel caso di Pietro di Giovanni Olivi o Giovanni del Galles – non ci sono prove che i loro Commenti siano stati scritti in seguito ad un effettivo insegnamento della Regola. Lo stesso legame diretto tra incarico svolto e produzione del Commento è da mettere

in questione nel caso degli autori che ricoprirono ruoli di governo all'interno dell'Ordine. Sarebbe da esplorare, insomma, caso per caso se i frati concepirono la scrittura di un Commento alla Regola come prodotto legato alla loro carica – di insegnante o di prelado – oppure no.

Anche per quanto riguarda le diverse strutture con cui sono costruite le *Expositiones* si può notare una grande varietà. Da Commenti che sembrano riprendere la struttura della *lectio* universitaria tipica del XIII secolo come l'*Expositio* dello Pseudo-Pecham, si trovano Commenti sotto forma di *questiones* come quelli di Alessandro Ariosto o Jaime de Alcalà e Commenti che si allontanano dalla rigida struttura del Commento universitario come quello di Angelo Clareno o l'*Amore evangelico*. In più si sono analizzati anche Commenti completamente estranei alla cultura universitaria che si riducono a esplicitare precetti e consigli della Regola come la *Brevis Expositio Regulae* e la *Declaratione* di Capestrano che ne è un volgarizzamento originale.

Da quello che si è potuto constatare nella parte in cui è stata analizzata la tradizione diretta dei Commenti, infine, la fruizione dei testi non corrispose a questo doppio pubblico pensato dagli autori. Tranne in rarissimi casi eccezionali, infatti, la fruizione delle *Expositiones* fu tutta interna all'Ordine e si concentra in particolare sul XV secolo in ambiente osservante italiano. Di fronte a questa unitarietà nella fruizione la tradizione manoscritta restituisce, tuttavia, una grande varietà riguardo all'impatto che i testi ebbero nell'Ordine. Alcune *Expositiones* furono copiate in decine di copie, come quella dei Quattro Maestri che assurse ad *uctoritas* indiscussa già dal Commento successivo, quello di Ugo di Digne, fino al XVI secolo. Altre invece ebbero tradizioni minori e per varie ragioni non ebbero l'impatto per cui sicuramente gli autori le concepirono. È il caso probabilmente della stessa *Elucidatio* di Ugo. In altri casi di tradizioni ridotte a pochi manoscritti le ragioni sono probabilmente da trovare nelle stesse caratteristiche del singolo Commento. La collocazione geografica periferica potrebbe spiegare, per esempio, una diffusione ristretta dell'*Expositio* di Davide d'Augusta limitata al contesto tedesco oppure quella dell'*Expositio* di Cristoforo da Varese scritta per un gruppo preciso di frati residenti a Vienna.

Di fronte a questa varietà ci si potrebbe chiedere a questo punto che cosa questi frati ebbero veramente in comune. Si potrebbe rispondere che al di là delle diversità, tutti i frati furono uomini di cultura, intellettuali dalla formazione teologica e/o giuridica, che si impegnarono nella redazione di uno stesso prodotto: il Commento alla Regola<sup>2</sup>. Le loro vicende biografiche sono una conferma del ruolo di protagonismo nella storia dell'Ordine che assunse

---

<sup>2</sup> Nell'identificare i frati protagonisti di questa tesi uso in maniera indifferente i termini di uomini di cultura, frati colti, dotti e intellettuali. Nonostante le loro diverse accezioni, spesso discusse dalla storiografia, infatti, il livello culturale dei frati permette praticamente sempre di usare queste espressioni. Con maggior delicatezza, tuttavia, ritengo debba essere usato il termine intellettuale, introdotto nella storiografia medievistica da J. Le Goff (J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1959) il cui significato è stato poi esteso da Giovanni Tabacco (G. TABACCO, *Gli intellettuali del Medioevo nel ginocchio delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, in *Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino, 1981 (Storia d'Italia, Annali, 4), pp. 25-38) fino a comprendere, valorizzando più che la professionalità di queste figure il loro impegno attivo nell'interpretare e incidere sulle strutture generali della società anche monaci, vescovi, teologi, giuristi che erano esclusi dalla categoria usata da Le Goff comprendente solo i maestri universitari. Tra queste nuove figure, come sottolineato da Grado Giovanni Merlo (G.G. MERLO, *Tra gli "intellettuali medievali": frati Minori "militanti"*, in *Franciscana*, X (2008), pp. 1-18) possono essere annoverati a pieno diritto anche i frati mendicanti. Se il connotato fondamentale è quindi l'agire nella società attraverso i propri strumenti intellettuali, nel caso dei nostri frati la delicatezza nell'uso del termine è imposta dai diversi livelli con cui i frati pensarono di agire nella società. Se senza dubbio Pecham, per esempio, può essere annoverato tra gli intellettuali – anche nell'accezione legoffiana del termine, in quanto maestro universitario – più problematico mi sembra affibbiare questo termine – a meno di non conferirgli molta flessibilità – a personaggi che agirono in costesti minori e tutti interni all'Ordine come, per esempio, Davide d'Augusta. Un'utile ricostruzione storiografica delle critiche al saggio di Le Goff e dell'uso del termine "intellettuale" si può leggere in C. CASAGRANDE, *Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge – Temps modernes (MEFRM)*, CXXI (2009), Roma, 2009, pp. 257-265. Importanti spunti, inoltre, si possono trovare in D. INTERNULLO, *Ai margini dei giganti*, cit.

questa tipologia di frati come guide della comunità a vari livelli. Accanto ad alcuni personaggi il cui raggio d'azione non superò probabilmente quello della propria provincia alcuni dei frati si collocano come protagonisti in alcuni punti nodali della storia istituzionale dell'Ordine. Si pensi solo ai Quattro Maestri negli anni Quaranta del XIII secolo che contribuirono ad un generale ripensamento del francescanesimo e all'impostazione di un nuovo quadro giuridico-interpretativo sulla Regola o a Giovanni da Capestrano e ai suoi sforzi intellettuali al fine di regolare la progressiva autonomia dell'Osservanza nella prima metà del XV secolo o, ancora, all'impegno di Giovanni Pili da Fano nel dar forma e sostanza all'identità cappuccina.

Se un tratto comune fu proprio la redazione di un'*Expositio super Regulam* si dovrà innanzitutto chiarire che cosa fu un Commento alla Regola. Abbassando ogni categoria e tentando di guardare i testi presi in esame nella loro essenzialità le *Expositiones* potrebbero essere definite come dei testi che attraverso una struttura comune formata dal lemma della Regola seguito da una parte di commento si occupano dell'esegesi di un testo normativo, la Regola, alla base del diritto e dell'identità di un Ordine religioso, quello dei frati Minori. Nel far questo perseguono una finalità di commentare, chiarire, riflettere sulla Regola a cui partecipano anche altre tipologie di testi, che siano trattati, Dichiarazioni papali, *Constitutiones*, agiografie. Le *Expositiones* dunque sono testi accomunati da una finalità specifica e da una struttura comune che costituiscono solamente *una delle forme* con cui si persegue lo stesso fine di commentare la Regola. Gli stessi frati, in effetti, sembrano non avere la necessità di distinguere nettamente dal punto di vista linguistico i Commenti dagli altri testi: la varietà delle denominazioni – *expositiones*, *declarationes*, *elucidationes*, *explicationes* – completamente interscambiabili fra loro ne è una prova. La consapevolezza che affiora dall'analisi effettuata è che le distinzioni tra i testi rispondono più ad una necessità classificatoria odierna che ad un bisogno dei frati stessi. L'esempio più emblematico è senza dubbio l'*Epistola ad magistrum innominatum* di Bonaventura da Bagnoregio che non può rientrare tra le *Expositiones super Regulam* così come ho proposto di definirle all'inizio di questa tesi, ma è considerata tale dai frati e copiata accanto ai Commenti negli stessi codici. Lo stesso trattamento ricevono anche le *Constitutiones* di Martino V o quelle di Giovanni da Capestrano: ciò che è importante per i frati non è tanto la differenza di tipologia testuale quanto la finalità di commento alla Regola che perseguono.

Questa compartecipazione alla medesima finalità di Commento può aiutare a riflettere sul carattere normativo o interpretativo di questi testi. Dall'analisi è emerso il legame indissolubile tra le *Expositiones*, le Dichiarazioni pontificie, le *Constitutiones* e i privilegi papali. La consapevolezza forte è, dunque, che le *Expositiones* non possono essere considerate come opere isolate ma interagiscono costantemente con questi testi e insieme ad essi costituiscono quello che si può forse definire un quadro giuridico-interpretativo intorno alla Regola. Questa interpenetrazione potrebbe mettere in dubbio un discorso che miri a classificare rigidamente questi testi secondo categorie moderne di normatività e interpretazione in cui le sfere sono precisamente distinguibili l'una dall'altra. La realtà che questa analisi restituisce è estremamente fluida e i rapporti tra questi testi potrebbero essere un terreno d'analisi per riflettere su che cosa fu norma nel tardo Medioevo e quanto l'interpretazione possa assumere in quei secoli un carattere normativo. I Commenti, per esempio, potrebbero essere classificati come appartenenti alla sfera dell'interpretazione ma si è visto come la classificazione in precetti e consigli della Regola potrebbe conferirgli un carattere normativo proprio. Determinare il carattere di obbligatorietà delle indicazioni della Regola giudicando se tale prescrizione è un precetto la cui trasgressione implica peccato mortale o un consiglio, infatti, potrebbe essere interpretato come un atto normativo se per normativo si intende ciò che guida l'azione dei frati a prescindere dall'aver o meno una *potestas* riconosciuta dal sistema giuridico. Anche le Dichiarazioni papali potrebbero appartenere alla sfera ermeneutica ma si deve riflettere sul fatto che si tratta di un'interpretazione espressa attraverso un pronunciamento ufficiale da parte del papa nella sua funzione di *auctoritas* giuridica più importante per l'intera Chiesa, emanato in risposta ad una richiesta dei frati. Una chiave per avviare quest'analisi potrebbe essere quella di collocare le Dichiarazioni



all'interno delle prassi cancelleresche a loro contemporanee. Inoltre, bisognerebbe considerare la possibilità di una variazione nella loro normatività legata al mutare dei destinatari di queste lettere che oscillano tra l'Ordine dei frati Minori (la *Quo elongati* e la *Ordinem vestrum*) e l'intera Chiesa (la *Exiit qui seminat* e la *Exivi de paradiso*). Sarebbero da capire meglio in questo discorso, infine, due momenti importanti nella storia delle Dichiarazioni pontificie sulla Regola che si sono analizzati nel corso della tesi: il rifiuto della *Ordinem vestrum* nelle parti in cui differiva dalla lettera precedente, la *Quo elongati* di Gregorio IX, e l'immissione della *Exiit* e della *Exivi* rispettivamente nelle raccolte di decretali *Liber Sextus* e *Clementine*<sup>3</sup>.

## LE *EXPOSITIONES* NELLA LUNGA DIACRONIA: UNA PROPOSTA DI PERIODIZZAZIONE

### I. IL «DINAMISMO CREATIVO» DEL PRIMO SECOLO DI STORIA FRANCESCANA

Il punto di partenza di questa ricerca era obbligato: Francesco d'Assisi, che nel suo *Testamentum* proibì che fossero inserite «glossas in Regula». Il suo era un tentativo di preservare l'immutabilità della Regola ponendola al centro della vita dei frati dal punto di vista normativo, ossia come *forma vitae*. Questa centralità della Regola è assolutamente condivisa dai frati che non avrebbe potuto aggirarla trasformandola in un riferimento solo ideale per delle nuove *Constitutiones* secondo i modelli propri dei Cistercensi o dei Predicatori. La Regola avrebbe dovuto rimanere assolutamente il primo riferimento normativo e le *Constitutiones* avrebbero dovuto essere solo l'esito di un adattamento delle indicazioni della Regola alle situazioni del presente, non porsi al centro esse stesse. Il dato paradossale è che i frati trovarono proprio nelle *Expositiones* lo strumento per mettere al centro la Regola nella loro vita e adattarla a quelle nuove situazioni in cui col passare del tempo si trovavano a vivere. Il *sine glossa* di Francesco e i Commenti potrebbero rispondere, cioè, alla stessa identica esigenza di centralità della Regola nella loro vita. Di qui le difficoltà dei frati per trovare una soluzione al divieto dell'Assisiato che, comunque, furono risolte dall'interpretazione fornita dalla *Quo elongati*. Nel 1230 i frati richiesero al loro ex cardinale protettore, infatti, di interpretare la loro Regola, risolvendone alcuni dubbi di interpretazione. Il papa agì in nome del suo potere di *interpretator* della legge e in nome della familiarità che aveva con Francesco d'Assisi: l'*intentio sancti Francisci* veniva considerata determinante per validare l'interpretazione sulla Regola. Gregorio in questa maniera offriva ai frati l'interpretazione autentica della Regola trovando una terza via tra la semplice autenticazione basata solo sul suo potere di *interpretatio* e quella fondata solo sull'*intentio* di Francesco. In questa maniera i frati, in accordo con l'*intentio* dell'Assisiato, canonizzato solo due anni prima, potevano finalmente trovare una prima interpretazione che potesse dare il via ad un ripensamento della Regola – che dopo la decisione di Gregorio di “liberare” i frati dall'osservanza del *Testamentum* poteva essere finalmente commentata – e al conseguente adattamento dell'Ordine alle nuove sfide del presente. In questa decisione il papa dimostrava di cogliere in pieno le potenzialità dell'Ordine dei Minori che già aveva coinvolto in compiti di primaria importanza per la vita della Chiesa stessa, prima di tutte la predicazione. È forse in questa chiave che può essere spiegata la risoluzione del dubbio dei frati riguardante l'osservanza dei precetti e dei consigli evangelici. Tale dubbio derivava proprio dall'identità tra Regola e osservanza del Vangelo. In che senso i frati dovevano osservare il Vangelo? Nella sua integrità o solo nei consigli esplicitamente nominati nella Regola? Gregorio, rispondendo a questo

---

<sup>3</sup> Solo con un'analisi attenta a queste sfumature si potrà mettere in questione l'opportunità di utilizzare, per riferirsi ai Commenti e alle Dichiarazioni papali, concetti come dottrina giuridica o distinzioni come “fonti pubbliche” e “fonti private”.

quesito, aveva l'opportunità di regolamentare la materia forse più spinosa di tutta la Regola dei frati Minori: proprio l'identità tra Regola e l'osservanza del Vangelo. La decisione dell'Ostiense, poi ripresa in tutte le Dichiarazioni papali successive – si noti sempre in prima posizione tra gli argomenti elencati – che i frati Minori non sarebbero stati obbligati all'osservanza di tutto il Vangelo ma solo ai consigli evangelici esplicitamente espressi nella Regola – significava ricondurre i frati Minori nell'alveo degli Ordini monastici tradizionali eliminando quell'ultimo lembo di diritto divino che Francesco avrebbe voluto porre a ordinamento del suo Ordine per ricondurlo definitivamente nel recinto sicuro del diritto umano<sup>4</sup>.

A partire dai Quattro maestri i frati trovarono una soluzione chiara al problema della glossa: la Regola poteva essere commentata non secondo l'intelletto proprio di chi commentava ma esclusivamente facendo emergere il senso proprio del testo. Il *sine glossa* di Francesco, insomma, non avrebbe più creato problemi e infatti il dibattito dei frati si spostò sin dagli anni Quaranta dalla *possibilità di commentare* o meno al *come commentarla*. Tant'è vero che anche coloro che nei vari secoli della storia che si è ripercorsa ribadirono con forza la necessità di osservare il *Testamentum* lo fecero proprio con un'*Expositio* della Regola; si pensi ad Angelo Clareno o a Giovanni Pili da Fano. La soluzione trovata dai frati preservava l'intangibilità della Regola ma allo stesso tempo creava un compito – come quello di estrapolare il *sensum litterae* della Regola – che naturalmente rientrava nel campo della soggettività del commentatore. Egli, in definitiva, si sarebbe trovato a far emergere quello che lui, attraverso il suo intelletto, aveva individuato come il senso letterale del testo. Si trattava di una conseguenza inevitabile e probabilmente voluta dai frati dotti che ben erano consapevoli dell'operazione che stavano compiendo: al di là della formula trovata per preservare la volontà di Francesco, infatti, la stessa operazione esegetica di Commento non poteva non implicare che i frati interpretassero il testo della Regola in maniera differente l'uno dall'altro.

La *Quo elongati* rappresenta il primo esempio di uno stretto rapporto tra Commenti e Dichiarazioni papali per tutto il XIII e l'inizio del XIV secolo. Di fronte all'interpretazione autentica da parte dei papi i Commenti si collocavano in una posizione subordinata. La stessa percezione dei frati era che Dichiarazioni papali ed *Expositiones* costituivano due livelli di interpretazione della Regola differenti, uno autentico e "ufficiale" e l'altro frutto delle riflessioni personali di singoli frati la cui *auctoritas* poteva essere più o meno alta ma non tale, naturalmente, da raggiungere quella del papa. È vero comunque che questo rapporto di "subordinazione" si connota con sfumature particolari. Talvolta nelle *Expositiones* vengono sviluppate vere e proprie riflessioni riguardanti l'attendibilità o meno di alcune interpretazioni papali giudicandone la coerenza con quello che si ritiene il vero significato della Regola. Allo stesso tempo, inoltre, i Commenti insieme ad altre fonti, come lettere e trattati, contribuiscono al progresso interpretativo di alcuni punti della Regola che poi viene formalizzato dai pontefici. Il primo rapporto è esplicitato bene dall'*Elucidatio* di Ugo di Digne che, come si è ipotizzato, potrebbe aver avuto il compito di dare una nuova configurazione all'Ordine dopo il rifiuto dei punti della *Ordinem Vestrum* che differivano dalla *Quo elongati* mentre il secondo dai Commenti di Pecham e dello Pseudo Pecham che, basandosi anche sull'interpretazione di Gregorio IX contribuirono ad impostare nuovi discorsi sulla povertà che saranno accolti poi nella *Exiit qui seminat* di Nicolò III passando quindi dalla sfera del commento personale dei frati a quella dell'interpretazione autentica da parte del pontefice. È importante sottolineare che la *Exiit* e la *Exivi* furono il frutto di una consultazione indetta dai pontefici in cui furono coinvolti alcuni degli esponenti

---

<sup>4</sup> La logica della croce «ribalta i valori del mondo, i criteri di giudizio umani, la collocazione degli individui nella società e nella storia. Ma se è ammissibile l'esistenza di un individuo capace di seguire la "follia" del messaggio della croce, sarebbe stata possibile l'esistenza di un'organizzazione religiosa fondata e "regolamentata" dalla stessa follia? In tale domanda si manifesta la difficoltà, se non l'impossibilità, di comporre i caratteri di una comunità che Francesco vuole ispirata ad un diritto divino e di un Ordine che inevitabilmente necessita di un diritto umano» (G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, cit., p. 40).

più importanti della Curia romana del tempo: le questioni sulla povertà e sulla perfezione evangelica poste dai Minori non potevano essere risolte come se attenessero solo alla disciplina interna all'Ordine perché riguardavano in realtà l'intera ecclesiologia su cui era fondata la Chiesa. Nella discussione sulla povertà di Cristo e degli apostoli, per esempio, questo è assolutamente evidente e lo stesso Giovanni XXII sollecitò praticamente tutti gli esperti più importanti del tempo a esprimersi su questo argomento. L'esito stesso di quelle consultazioni non furono solo semplici dichiarazioni pro o contro i Minori ma vere e proprii pronunciamenti in cui il papa prendeva decisioni dalla valenza universale. Ne sono esempi sia l'esito della consultazione indetta da Giovanni XXII al termine della quale si espresse sostenendo che fosse eretico affermare che Cristo e gli apostoli non possedettero niente, sia quanto è scritto nella *Exivi de Paradiso* in cui Clemente V affermò che non sarebbe stato eretico affermare che l'uso povero fosse incluso, o non incluso, sotto il voto di evangelica povertà.

Questo fine comune delle Dichiarazioni e dei Commenti trova un esito normativo nelle *Constitutiones* dei capitoli generali dei frati. Allo stesso tempo le *Constitutiones* "rientrano" nei Commenti che le citano rilanciando la norma riguardo a determinati punti della Regola. Utilizzando o discutendo le *Constitutiones*, ma anche i privilegi, per spiegare la Regola, i Commenti sono un filtro tra la normativa e i frati. In questo ruolo le *Expositiones* potrebbero perseguire anche una finalità di guida dell'agire pratico dei Minori. Il presupposto per svolgere questo ruolo è legato all'*auctoritas* di chi scrive un'*Expositio* alla Regola: tanto più è giudicato autorevole tanto più la sua interpretazione può essere ritenuta vincolante da chi legge e in questo caso acquisire un valore di norma. Si pensi alla discussione sulla liceità dei singoli privilegi presente nei Commenti dei Quattro Maestri, di Ugo di Digne e di Olivi. Queste *Expositiones* svolgono la funzione di intermediari tra la normativa papale e una comunità che si pone il dubbio se osservarli o meno. Propendendo per la liceità dei privilegi i commentatori davano un preciso indirizzo alle comunità a cui si rivolgevano.

## II. LA CREAZIONE DI UNA TRADIZIONE DI COMMENTO ALLA REGOLA TRA XIV E XV SECOLO

Successivamente il papato sembra a tutti gli effetti abbandonare le lettere papali sulla Regola per intervenire nelle vicende dell'Ordine minoritico. La cesura fu proprio il pontificato di Giovanni XXII. Prima Benedetto XII, poi i papi che sostennero l'Osservanza italiana in pieno Quattrocento, e, ancora, i pontefici che appoggiarono i tentativi di unità dell'Ordine prima della *Ite vos* del 1517, intervennero nelle *Constitutiones*, presiedendo di persona o per mezzo di un legato, i capitoli generali dei frati. Il papato decise, dunque, di intervenire in maniera più diretta nei processi normativi dell'Ordine stesso. Le Dichiarazioni papali, concretizzazione del rapporto tra Ordine e papato riguardo all'interpretazione della Regola nel primo secolo di storia francescana, nel secolo XV sembrerebbero venire meno. Cosa giustifica l'abbandono di questa tipologia di intervento papale? In realtà si assiste a un fenomeno centrale nelle dinamiche di cambiamento del quadro giuridico-interpretativo sulla Regola sopra delineato: mentre fino a quel momento erano le singole lettere pontificie a fare da criterio autoritativo, va gradualmente formandosi un *corpus* chiuso, formato dalle Dichiarazioni papali del XIII secolo, dotato di un principio di *auctoritas*. Lo stesso fenomeno in cui l'*auctoritas* passa dal singolo testo al *corpus* collettivo, può essere notato anche riguardo ai Commenti alla Regola. Se ne hanno chiari indizi nell'analisi dei codici delle *Expositiones* e dall'emergere di una tipologia di manoscritti particolare incentrati sulla Regola e sulla tradizione giuridico-interpretativa elaborata nei secoli precedenti. I Commenti di questo periodo tendendo allora a perdere quel «dinamismo creativo» che aveva caratterizzato il XIII e l'inizio del XIV secolo a favore di un appiattirsi dell'interpretazione della Regola sulla tradizione precedente. Dal punto di vista interpretativo, per esempio, Bartolomeo da Pisa segna l'inizio di un'epoca della compilazione in cui i nuovi Commenti alla Regola non elaborano più proprie interpretazioni ma sembrano

svolgere un ruolo di contenimento e conservazione del patrimonio di riflessioni dei secoli precedenti. Se il *De conformitate* di Bartolomeo mantiene comunque un'originalità importante nell'operazione stessa che soggiace all'opera – in cui l'interpretazione della Regola è compresa all'interno di una più complessa descrizione delle tipologie di conformità di Francesco d'Assisi con Cristo – è con i Commenti degli Osservanti italiani che si tocca l'apice di questo processo. In queste *Expositiones* tutto ciò che fu pensato nei secoli precedenti è continuamente analizzato, ripetuto, organizzato in vario modo. Così nascono, per esempio, i grandi Commenti sotto forma di *questiones*. Di fronte a questa unitarietà di fondo, non pare che i commentatori osservanti abbiano lo stesso modo di riprendere la tradizione precedente. Accanto a citazioni letterali, come nel caso di Cristoforo da Varese che continuamente si riferisce al Commento alla Regola dello Pseudo-Pecham o al *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa, si ritrovano anche operazioni più complesse. È il caso di Bartolomeo da Brendola che scrive un "nuovo" testo a commento della Regola facendo un *collage* di passi presi da autori precedenti senza mai citarli. Col passare del tempo se il *corpus* delle Dichiarazioni papali rimane tendenzialmente identico, i Commenti rimangono un *corpus* aperto all'immissione di nuovi testi. Questo fa sì che nel Cinquecento vengano inseriti, per esempio, anche altri Commenti come quello di Bartolomeo da Pisa o Alessandro Ariosto. I *corpora* di Commenti e di Dichiarazioni papali così costituiti ricevono una sorta di normatività propria costituendosi essi stessi come *auctoritates*. Sarebbe da indagare a questo proposito se questo meccanismo può fare da *pendant* alla formalizzazione, teorizzata già da Bartolo da Sassoferrato, di un ruolo quasi normativo della *communis opinio* dei *doctores* e quindi dell'assoluta importanza della dottrina giuridica come fonte del diritto<sup>5</sup>. Non è un caso, forse, che i frati Osservanti che commentarono la Regola nel XV secolo siano tutti giuristi che avevano acquisito una formazione di alto livello prima di entrare nell'Ordine.

Se si prende spunto dalla definizione dell'Osservanza come un periodo connotato da un'«innovazione nella tradizione» i Commenti alla Regola, dunque, sembrano esclusivamente svolgere la funzione di tramandare la tradizione precedente, mentre l'innovazione sembra essere affidata alle *Constitutiones*. Con i papi che si inseriscono nel processo normativo le stesse *Constitutiones* tendono a costituire le fonti privilegiate per riflettere sulle novità dell'interpretazione Osservante della Regola. Tant'è vero che sia le *Constitutiones* martiniane del 1430 sia quelle eugeniane o capestranesi del 1443 hanno come ossatura quella dei capitoli della Regola. Il ruolo del papa ne esce assolutamente potenziato. Con un'interpretazione della Regola ormai "pacificata" nella conformità alle Dichiarazioni papali, come proposto già da Bartolomeo da Pisa, dunque, i papi si fecero guide del movimento Osservante attraverso le *Constitutiones* e non ultimi i privilegi.

### III. FERMENTI E NOVITÀ DEL XVI SECOLO

All'inizio del XVI secolo questo quadro non sembra cambiare. Anche i Cappuccini, all'inizio della loro storia, si inseriscono in questo delicato equilibrio di testi giuridico-normativi. In particolare, l'osservanza delle Dichiarazioni papali non verrà mai messa in discussione mentre il ricorso al papa sarà necessario per conquistare quell'autonomia dagli Osservanti indispensabile per osservare la Regola ritornando, ancora una volta, a Francesco e alle origini dell'Ordine. Giovanni Pili da Fano, per bocca del frate *Razionale*, dovrà rispondere proprio a quell'obiezione da parte del frate *Stimolato* nel suo *Dialogo emendato*: sebbene siano criticati i privilegi della Regola in nome del *Testamentum* che viene giudicato la prima *Expositio* della

---

<sup>5</sup> Per accostarsi alla figura di Bartolo si veda G. ROSSI, *Bartolo da Sassoferrato*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero. Diritto*, Roma, Treccani, 2012, pp. 51-54. Si veda anche *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del L Convegno storico internazionale, (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, CISAM, 2014 e *Bartolo da Sassoferrato nella cultura europea tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di V. CRESCENZI e G. ROSSI, Sassoferrato (Istituto Internazionale di studi piceni Bartolo da Sassoferrato), Quattrocenti, 2015.

Regola e quindi deve essere osservato, i Cappuccini devono ricorrere proprio a quegli stessi strumenti per poter vivere secondo la vera osservanza della Regola *sine glossa*. Accanto alle *Constitutiones* che condensano la novità dell'interpretazione cappuccina della Regola Giovanni Pili da Fano scrive la prima *Expositio Regulae* della nuova famiglia francescana subito dopo quelle stesse *Constitutiones*, comprendendo da subito, forse, l'importanza di questo strumento per costruire un'identità peculiare della nuova compagine fratesca. In questo quadro i frati sembrano sperimentare forme nuove di Commento. Gli stessi *Dialoghi* di Giovanni Pili da Fano o il Commento di Agostino di Alfeld potrebbero testimoniare un'esigenza di uscire dai quadri stretti del Commento universitario. Le *Expositiones* del XVI secolo sembrano riporre al centro il rapporto tra Regola e Vangelo con argomenti nuovi. *L'Amore evangelico*, in particolare, dà voce ad un tentativo di mettere in discussione la via tradizione di osservanza della Regola attraverso le Dichiarazioni papali: la vera osservanza non passa attraverso gli strumenti tradizionali di interpretazione, ma attraverso un percorso mistico di incontro con Cristo. Sarà questa una novità nell'interpretazione della Regola che sarà fatta propria da Giovanni Pili da Fano e attraverso di lui proposta ai frati cappuccini.

## ALCUNE CONSIDERAZIONI GENERALI

### I. IL RUOLO DI FRANCESCO E DELLE SUE *VITAE* NEI COMMENTI

Francesco d'Assisi è presente nelle *Expositiones* soprattutto sotto la forma dell'*intentio sancti Francisci*. Dall'analisi effettuata sembra di poter affermare che anche l'*intentio* di Francesco abbia diversa importanza a seconda dei Commenti. Olivi e Clareno, per esempio, la pongono come prima fonte validante della loro interpretazione. Per disvelarla fanno ricorso alla Regola non bollata e/o al *Testamentum* dello stesso Francesco. Si tratta degli unici suoi scritti che vengono citati nelle *Expositiones*, segno che a quelle raccolte di scritti dell'Assisiense – a partire dal codice 338 della Biblioteca comunale di Assisi risalente agli anni Quaranta del XIII secolo – non era stata mai conferita un'*auctoritas* tale da rientrare nell'operazione per cui gli studiosi naturalmente li usano: proprio capire qual era il suo vero pensiero. Il discorso di Olivi e Clareno puntava a istituire una gerarchia tra Francesco e le altre fonti validanti della loro interpretazione, soprattutto le Dichiarazioni e i privilegi papali, che per essere accettati dall'Ordine avrebbero dovuto essere in accordo con essa. Questa precisazione, che assume i caratteri nei due autori di una più o meno accentuata polemicità, suggerisce che nelle altre *Expositiones* precedenti questo rapporto tra *intentio* di Francesco e altre fonti non era impostato in quella stessa maniera. Ampliando lo sguardo anche a tutti gli altri testi analizzati nella lunga diacronia sembra che gli altri Commenti alla Regola in realtà condividano l'impostazione dei due autori, ma solo formalmente. La principale fonte validante dell'interpretazione, infatti, sono le Dichiarazioni papali sulla Regola di cui comunque si sottolinea come siano in accordo con l'*intentio* dell'Assisiense. In questo caso dunque l'intenzione di Francesco è posta sì teoricamente al centro ma è mediata dall'interpretazione dei papi senza che vi sia la necessità di scoprirla autonomamente. Francesco è veramente l'*auctoritas* più importante all'interno dei Commenti oppure è un semplice comprimario che tende a sparire nell'impossibilità di determinare con certezza la sua *intentio*? Il quesito merita ulteriori approfondimenti non da ultimo sul rapporto che intercorre tra *intentio Francisci* e *intentio Regulae*, entrambe formule presenti nei Commenti sia dei Quattro Maestri sia di Pietro di Giovanni Olivi e forse va estesa anche ad altri testi che non siano *Expositiones*.

In queste questioni il ruolo dell'agiografia all'interno dei Commenti arricchisce il quadro e pone ulteriori quesiti. L'uso di passi agiografici non sembra esplicitamente mirato a ricercare l'*intentio* del santo, ma potrebbe denotare in alcuni Commenti la volontà di conferire una centralità a Francesco assente in altri autori. In Clareno, per esempio, l'uso costante dei riferimenti alla vita del santo è chiaramente un modo per riporre al centro dell'osservanza della

Regola l'esempio di Francesco. Il rapporto tra osservanza della Regola e agiografia si approfondisce, in effetti, proprio nel Trecento in seguito alle istanze degli Spirituali. Le *Constitutiones* di Perpignan del 1331 rendono evidente per esempio come l'Ordine tenti di ricercare un compromesso per salvaguardare la sua unità legando il suo progresso normativo alla volontà di Francesco e alle Dichiarazioni papali sulla Regola parimenti citate nel testo normativo. Il Commento alla Regola di Sankt Florian, inoltre, è un Commento formato da parti dell'*Expositio* di Olivi e da parti agiografiche fuse insieme per fornire un testo unico, come se, appunto, la tradizione intellettuale di Commento e l'esempio di Francesco tratto dal racconto agiografico fossero interscambiabili nella loro funzione. Lo stesso Bartolomeo da Pisa alla fine del secolo tenterà un compromesso tra Francesco la cui vita conforme a quella di Cristo struttura l'intero *De conformitate* e le Dichiarazioni papali che sono esplicitamente le *auctoritates* su cui si fonda l'interpretazione della Regola nella quarta parte del IX frutto. Questo ruolo dell'agiografia in verità sembra perdersi nelle *Expositiones* del Quattrocento e del Cinquecento per diverse ragioni. Da una parte quelle osservanti insistono nel riproporre le formule della tradizione di commento precedente fossilizzandosi sugli aspetti più marcatamente giuridici e non lasciando spazio a tutto ciò che è diverso da quella tradizione, come, appunto, l'agiografia, dall'altra i Commenti più riformisti del XVI secolo come l'*Amore evangelico* e conseguentemente anche il *Dialogo emendato* di Giovanni Pili da Fano non sembrano richiamarsi all'agiografia o all'*intentio* di Francesco ma puntano ad una comprensione mistica della Regola nell'unione direttamente con Cristo nella *caritas*.

Quando presente il ruolo dell'agiografia all'interno dei Commenti potrebbe essere un esempio, all'interno del quadro interpretativo proposto da Merlo nel *Nome di san Francesco*, di una forte commistione tra le due sfere dell'interpretazione della Regola e dell'agiografia che contribuiscono a formare il «modello san Francesco». Dagli esempi emersi nel corso della ricerca, infatti, non risulta una divisione delle riflessioni dei frati che si occupano o di scrivere agiografie o di commentare la Regola. Vita e Regola, anzi, sembrano vivere all'interno di un rapporto reciproco che assume diversi esiti. In questo senso questa ricerca potrebbe mostrare ancora di più come il modello di Merlo possa avere diverse declinazioni nella storia: l'agiografia, come abbiamo visto dagli esempi precedenti, può «collaborare» alla stessa finalità delle *Expositiones* inserendosi come *auctoritas* nel discorso dei frati o farsi essa stessa in un certo senso commento della Regola come nel caso del *Memoriale* di Tommaso da Celano o dell'*Intentio Regulae* attribuita a frate Leone. Questi rapporti così stretti tra le due tipologie di testi sono una prova che vita e norma sono un binomio inscindibile che si ritrova, non a caso, nelle parole iniziali della Regola Bollata: «Regula et vita Minorum fratrum hec est [...]». La Regola dei frati Minori si presenta in effetti come «norma di vita», ossia come norma che coincide esattamente con la vita e come vita che si fa essa stessa norma secondo le due differenti riflessioni di Emanuele Coccia e Yan Thomas valorizzate da Agamben<sup>6</sup>.

## II. LA REGOLA COME CHIAVE PER OSSERVARE IL VANGELO

A questo punto non resta che provare ad avanzare una risposta al quesito forse più importante: Quale fu la vera posta in gioco quando i frati decisero di commentare la Regola scrivendo le *Expositiones*?

La risposta che potrebbe essere avanzata sembra chiara: in gioco c'è l'osservanza della Regola. Con diverse sfumature in tutte le *Expositiones* i frati Minori sembrano sottolineare le differenze che intercorrono tra loro e il resto dei religiosi. A partire dalle parole del primo capitolo della Regola – «Regula et vita Minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate» – viene sottolineata

---

<sup>6</sup> Agamben, *Altissima povertà*, cit.

una caratteristica precipua della Regola minoritica: la sua evangelicità. Certamente con diverse sfumature, linguaggi ed eloquenza, le concettualizzazioni dei frati mirano tutte a mettere in rilievo che la loro Regola è uno strumento privilegiato per osservare il Vangelo. In questa prospettiva si ritrova costantemente un discorso volto a mettere in risalto questa eccezionalità. Soprattutto nei contesti in cui i frati Minori sentirono il bisogno di difendersi dagli attacchi esterni, per esempio, venne sottolineata la loro superiorità rispetto agli altri Ordini. Questa superiorità, in cui è evidente quello che è stato definito da Raimondo Michetti il «paradosso della *minoritas*», prende le forme in Pecham, nello Pseudo-Pecham e in Olivi di una superiorità nell'osservanza dei tre consigli evangelici e nell'affermazione del fatto che i Minori sono i veri eredi della comunità degli apostoli<sup>7</sup>. Attraverso l'attribuzione a questi frati ed in particolare al Commento dello Pseudo-Pecham, ritenuto di Bonaventura da Bagnoregio, di un alto livello di autorità nell'interpretazione della Regola questo discorso è inserito in praticamente tutti i Commenti alla Regola successivi. In generale il rapporto tra Regola e Vangelo è al centro del discorso di tutti i frati che scrivono un Commento alla Regola. Come si è avuto modo di notare anche analizzando l'importanza della povertà nelle riflessioni dei frati, il centro del loro interesse è sempre l'osservanza della Regola, attraverso la quale raggiungere la perfezione evangelica di cui la povertà, spesso vista come caratteristica precipua dell'Ordine minoritico, è solo una delle espressioni, insieme, per esempio, agli altri due consigli evangelici di obbedienza e castità. Alla fine del XIV secolo Bartolomeo da Pisa, che diventerà anch'egli un vero e proprio punto di riferimento per le riflessioni successive sulla Regola, insisterà sull'identità tra il Cristo legislatore e Francesco regolatore, in cui il rapporto tra Vangelo e Regola è proprio l'ossatura del suo IX frutto ed il primo punto di eccellenza della Regola minoritica che si fonda sul Vangelo. Per Bartolomeo essa è stata rivelata, formulata, consacrata e amata da Cristo. All'inizio del Cinquecento, infine, in piena disputa con i luterani Agostino di Alfeld sosteneva l'identità tra Regola e Vangelo non nella lettera ma nella *veritas*.

Alla luce di queste concezioni condivise, anche se con diverse sfumature, da tutti i frati si può forse dire che la Regola acquisisce connotati quasi sacrali nel senso che diventa per i Minori la chiave, donata da Cristo agli uomini del XIII secolo attraverso Francesco, per osservare il Vangelo. Non sarebbe quindi uno degli strumenti ma *lo* strumento più perfetto per seguire la vita di Cristo raccontata dai discepoli. Se Francesco è un nuovo evento nella storia della salvezza, l'angelo del sesto sigillo secondo l'interpretazione canonizzata da Bonaventura nella *Legenda Maior* e consegnata e riproposta con diverse sfumature nei secoli successivi, la Regola è l'unico strumento di questa nuova età a disposizione dei frati per cogliere l'eredità dell'Assisi e proseguirne la missione. Le *Expositiones super Regulam* sviluppano questo discorso che ha in sé aspetti ecclesiologici e soteriologici. Spesso il commento al capitolo XII della Regola dedicato a «coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli» è concepito come la sede ideale per impostare queste riflessioni. Al di là delle differenze che riscontrate tra Commento e Commento, fra cui l'importante sviluppo in direzione escatologica ed apocalittica di questo discorso nelle riflessioni di Olivi e Angelo Clareno, i frati sembrano essere consapevoli di essere investiti di una missione provvidenziale di conversione nei confronti di fedeli e infedeli. Considerata la peculiarità della propria Regola sembra risultare dalla lettura delle *Expositiones* che questa missione acquisisce delle caratteristiche particolari. Quale tipo di messaggio si poteva portare se non quello che la Regola minoritica era l'unica chiave per osservare il Vangelo ossia per essere dei veri cristiani? A differenti livelli a seconda degli autori, del pubblico e delle finalità delle *Expositiones* questa coincidenza tra messaggio cristiano e vita francescana, conseguenza del ruolo quasi sacrale della Regola, potrebbe forse portare a sostenere che il fine delle missioni dei frati alla fine consista proprio nel «francescanizzare» la *societas christiana* e convertire a quello stesso messaggio gli infedeli.

---

<sup>7</sup> La definizione è di R. MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas. La Vita beati Francischi di Tommaso da Celano*, Roma, ISIME, 2004.

Sarebbe forse utile riflettere a questo punto se l'applicazione della forma del Commento universitario alla Regola, utilizzata nelle sue diverse forme da quasi tutti gli autori, non sia già di per se stesso specchio di questa visione della Regola. Bisognerebbe capire, cioè, se il fatto di *exponere* la Regola attraverso i moduli universitari del Commento non sia solo una semplice conseguenza del fatto che i frati conoscevano, per la loro formazione, solo quel modo di commentare un testo, ma sia la conseguenza della scelta di dotare la Regola di un'*auctoritas* universale equivalente a quella che potevano possedere i testi sacri. Penso, per esempio, all'*Expositio Regulae* dello Pseudo-Pecham. Già il solo fatto di scegliere di *exponere* la propria Regola religiosa secondo i moduli del commento universitario avrebbe potuto essere il primo argomento polemico per ribadire a maestri in teologia che commentavano i libri della Bibbia che la Regola poteva assumere la medesima *auctoritas* per la cristianità dei testi sacri.

La storia che si è ripercorsa in conclusione è il racconto di un continuo processo di riflessione sulle stesse parole della Regola, di cui ogni autore avanza la propria interpretazione rifiutando, affinando o riproponendo continuamente quelle degli autori precedenti. Questa riflessione ermeneutica è risultata una chiave interessante per seguire la storia dell'Ordine dei frati Minori nel suo farsi istituzione e nel suo disgregarsi sempre fecondo di nuovi processi di istituzionalizzazione. Si tratta di una storia che non è difficile collocare, inoltre, nella grande storia culturale dell'Europa medievale: da quella scolastica per cui il Commento è lo strumento per eccellenza di studio dei testi a quella giuridica di cui i Commenti sono il vero motore di cambiamento e di progresso normativo. Le vicende dell'Ordine minoritico nel suo rapportarsi alla Regola testimoniano una caratteristica importante della cultura occidentale che pone le sue basi formali proprio nel tardo Medioevo in seguito alla nascita dell'Università: il rapportarsi in maniera attiva nei confronti delle proprie *auctoritates*. In fin dei conti la varietà delle interpretazioni sulla Regola che si sono incontrate nel corso dei tre secoli è un esempio di una libertà di rapportarsi ai testi notevole da parte degli intellettuali dell'Ordine. Questa libertà non viene mai meno, anche quando le opinioni di qualche dottore viene giudicata eretica e condannata perché ha a che fare con l'interpretazione di testi sacri: la possibilità di elaborarla e di difenderla è sempre stata garantita a personaggi del calibro degli autori che si sono incontrati in questo percorso. Come si può intuire questa libertà sarà un'arma a doppio taglio per il cristianesimo occidentale che in un certo senso pagherà questa pluralità culturale al prezzo di grandi dispute e di grandi divisioni. Non è proprio questo, forse, il presupposto per l'affermarsi della Riforma luterana?

Proprio in questa continuo e libero dibattito ermeneutico si disvela, dunque, l'importanza delle *Expositiones*. Questi testi, impostando come la Regola dovesse essere osservata, non erano altro che gli strumenti utilizzati dai frati per cogliere tutta la potenza salvifica della loro Regola evangelica e, allo stesso tempo, adattarla alle situazioni del presente in una continua tensione tra intangibilità ed emendabilità.





APPENDICE

TABELLA DI RAFFRONTO TRA LA *DECLARATIONE DELLA REGULA* DI GIOVANNI  
DA CAPESTRANO E LA *BREVIS EXPOSITIO REGULAE*

La seguente tabella propone un raffronto tra due testi: La *DechiARATIONE della Regula* di Giovanni da Capestrano e la *Brevis Expositio Regulae*.

Il testo del commento di Capestrano è frutto di un primo tentativo di edizione costruita a partire da tre manoscritti – Roma, *Biblioteca del Convento di Sant’Isidoro*, 1/85; L’Aquila, *Archivio di Stato*, cod. S.73; Roma, *Biblioteca Vallicelliana*, B. 131 – fornitami generosamente da Filippo Sedda.

La *Brevis Expositio* è in due versioni. La prima è tratta dall’*editio princeps*, *Monumenta ordinis Minorum*, Salamanca, 1506. La seconda versione è tratta dal manoscritto più antico che la tramanda: Oxford, *Bodleian Library*, ms. 525.

La tabella mette in evidenza per ciascun capitolo la dipendenza di Capestrano dalla struttura e dal testo della *Brevis Expositio*. Le dipendenze testuali sono tutte evidenziate in verde. Le parole e le frasi in rosso sottolineano la dipendenza di Capestrano da uno solo dei due testimoni della *Brevis Expositio*.

Solo una parola, infine, è evidenziata in celeste all’inizio del capitolo III. Si tratta di una parola chiave per comprendere l’unico ribaltamento interpretativo che Capestrano fa contro la *Brevis Expositio*.

Cap. della Regola	Capestrano, <i>DechiARATIONE della Regula</i>	<i>Brevis Expositio</i> [ <i>Monumenta Ordinis Minorum</i> , Salamanca, 1506 f. 94r	<i>Brevis Expositio</i> [Oxford, <i>Bodleian Library</i> , ms. 525, ff. 243v-248v]
I	<p>La Regola e vita deli frati Menori è questa cioè osservare el sancto evangelio del nostro Signore Yhesu Christo, vivendo in obedientia, senza proprio et in castidade. Secundo la dechiARATIONE de papa Nicolò terzo, et de più altri summi pontifici, et de quatro maestri ch’ exposerò la Regola, et de frate Petro Iohanni et de frate Ubertino, le predictE parole dela Regola sonno comandamento a tucti li frati, si che facendo el contrario peccarebbero mortalmente. E così de omne altro comandamento dela Regola per semegliante modo. Unde secondo la sententia de tucti li sopradicti per le sopradictE parole sonno tucti li frati obligati a osservare ciò ch’ se pone nella Regola per parola preceptoria affirmativa o negativa.</p> <p>Dicono ancora li sopradicti maestri ch’ per le predictE parole dela Regola li frati sonno tenuti de osservare ciò ch’ fo sotto comandamento imposto ali apostoli, excepto quello che</p>	<p>Incipit capitulum primum in quo sunt III precepta. <i>Regula et vita minorum fratrum hec est scilicet Domini nostri Iesu Christi secundum evangelium observare</i> etc. Hoc est preceptum et secundum expositionem quattuor magistrorum litteram exponentium instruimur in hiis que observare tenemur. Et sunt omnia illa que preceptorie vel inhibitorie seu sub verbis equipollentibus exprimuntur in regula. In quibus continetur quicquid fuit impositum apostolis sub precepto ad curam pastorem non pertinens. <i>Item frater Franciscus promittit</i> etc. est evidens preceptum. <i>Et alii fratres teneantur</i>: hoc est preceptum.</p>	<p>Primum capitulum in quo sunt tria precepta scilicet <i>regula et vita</i> etc. Hoc est preceptum. Et iuxta expositionem Ve magistrorum parisius instruimur in hiis que observare tenemur. Et sunt omnia illa que in regula preceptorie et inybitorie aut sub verbis equipollentibus exprimuntur in quibus continetur quicquid fuit apostolis impositum sub precepto cure pastorali non pertinens. <i>Frater Franciscus</i> etc. Hoc est preceptum evidenter. <i>Et alii fratres</i> etc. Et hoc similiter est preceptum.</p>

se apparteneva ala cura pastorale.

Dice ancora frate Petrus Iohanni che dicendo regula et vita se intende che è diritta legge e forma de vivere, et regula vivifica ch' strengere et induce a servare la vita de Christo. E poi dicendo che vivendo in obedientia, senza proprio et in castitate, rechiude tre consigli de Christo quanto a tucta la loro perfectione: si ch' ciò che appartiene ala fuga et abbandono dele delectatione carnale se intende per la purissima castitate et in essa se inchiude; e ciò ch' appartiene ala perfecta renuntiatione dele cose terrene se inchiude et intende el vivere senza proprio; \*\*\*e ciò che appartiene affare perfecto legame e unione con Dio e con la religione e con li prelati et perfecta mortificatione dela propria voluntà, se intende e se contene nella perfecta obedientia. Dice ancora el dicto frate Petro Giovanni che ponendo sancto Francisco nelle parole sopradicte osservando e vivendo mostrò che questa Regola non è mathematica, cioè fantastica, né insola obligatione, ma è nella operatione vitale, e nel pieno adempimento per attuale operatione deli voti evangelici. Si che sia habituale operatione quanto è possibile in nostra observantia in seme che l'uno senza l'altro non bastarebbe, cioè non basta ala nostra observantia dela obedientia solo haverla votita e amarla senza obedire ali prelati.

Ancora dice che dicendo vivendo in obedientia etc., importa più ch' si dicesse obediendo, però che non se dice de alcuno el vive in tale stato, se non quando tucta la sua vita

è unita a quello stato: vive adunqua el frate in continua obediencia in doi modi.

El primo è quando observa ciò che ha promesso, undi li prelati non sonno ordinati ad altro se non a fare osservare ciò ch' li frati hanno votito.

El secondo modo è per la dispositione dela bona voluntate, unde piacendo al frate de haverse obligato, deve obedire se lo prelato li comanda secondo Dio, e non facendo cosa che creda sia contra la sua voluntade, è continuamente in vera obediencia, non obstante ch' lo prelato nolli comandasse nulla, unde mai non cessarebbe dal merito dela vera obediencia.

*Fratre Francisco promette obediencia et reverentia a meser lo papa Honorio successori ch' intrano canonicamente et ala Chiesa romana; et li altri frati sieno tenuti de obedire a fratre Francisco e ali suoi successori.*

Nelle parole predicta li sommi pontifici e doctori pongono de sopra **doi allegati comandamenti**. El primo sie de obedire al papa quando ello è electo canonicamente, cioè regularmente como la sancta Chiesa ha ordinato: non per simonia, non per contemptione ambitiosa o tirannica, non per menaccie o violentia, però che allora non sarebbe papa e non li se devrebbe obedire e così medesimamente si non regnasse catholicamente: non se debbia intendere che sancto Francisco se intendesse obligare né se, né altri frati obedire alo heretico contra li ordinamenti dela sancta Chiesa, ala quale prometteva obediencia dicendo: e ala Chiesa romana. La sopradicta obediencia promese sancto Francisco non solo como privata persona, ma

	<p>ancho uguale capo e sindaco de tucti li frati prelati et subditi, unde tucti sonno obligati ha obedire al papa et ala ecclesia in tucte le cose ch' non sonno contra Dio e ala propria salute. Et cusì expongono frate Petro Giovanni e frate Ubertino e li quatro maestri.</p> <p>El secondo comandamento sie obedire a frate Francisco et ali suoi successori, cioè a ciascuno generale electo canonicamente essendo fedele e catholico in quella forma che se pone nel X° capitolo de obedire ali ministri provinciali, cioè in tucte le cose secondo Dio ch' sieno contro Dio e ala anima e ala Regula nostra, unde né el generale contro ciò ha podestate.</p>		
<p><b>II capitolo</b></p>	<p><i>Se alcuni vorranno pigliare questa vita e veneranno ali frati nostri, mandili ali loro ministri provinciali.</i></p> <p>Le predicte parole sonno ad insegnare ali frati quello ch' hanno a fare de coloro che sonno idonei, cioè sufficienti per la religione, e bench' sia comandamento ch' debbiano dare adiutorio ali idonei e che elli non li debbiano impedire, né retrare, né per odio né per amore carnale. De ciò sequita ch' deli insufficienti e pericolosi per la religione non se debbiano impacciare, ma più presto impedirli e contraddirli, e ali quali solamente e non ad altri sia conceduta licentia de ricevere li frati.</p> <p>Quisto sie comandamento ch' solo li ministri possano ricevere li frati et intendese per virtù della Regula secondo ch' expongono li sopradicti frate Petro Giovanni e li altri, ma per virtù deli privilegij papali si lo commettono li ministri ad altri frati. Et dice frate Petro Giovanni ch' questo privilegio e ciasch' d'uno altro el quale sia</p>	<p><i>Si qui voluerint etc. mittant eos etc.</i> Hoc instructorium est quid agere debeant circa idoneos: et nihilominus obligatorium est quod iuvent idoneos et non retrahant eos amore carnali vel odio. Et hoc importat verbum: mittant. <i>Quibus solummodo et non aliis etc.</i> Preceptum est ut soli ministri possint recipere; vel quibus ipsi districte committunt secundum declarationem.</p>	<p>Capitulum secundum continet XIII precepta scilicet <i>Si qui voluerint etc.</i> Sequitur <i>Mittant eos etc.</i> Instructorium est quid fratres agere debent circa idoneos. Nichilominus obligatorium est quod eos iuvent et non retrahant amore vel odio carnali. Quod importat hoc verbum scilicet mittant. <i>Quibus solummodo et non aliis etc.</i> Istud est preceptum solis ministris et per declarationem nicholai III quibus ipsius comittunt disserte.</p>

<p>in favore dela religione in virtù e salute dele anime se po licitamente domandare e ricevere dali frati, non obstante ciò ch' dice el Testamentum de non domandare lictere che alargassero o minuissero la perfectione dela Regula.</p>		
<p><i>Ma li ministri diligentemente li examinino [...]e vendano tucte le loro cose e studianose de darle ali poveri.</i>  <b>Le dicte parole sonno comandamento ali ministri</b> ch' debbiano  examinarli come è scripto et intendese in generale dela fede per che in spetialità et in particolare non sonno tenuti de esaminarli, né li ydioti de saperli o de responderne: intendese ancora secondo che dice frate Petro Giovanni per coloro deli quali non è ferma presumptione che la credano. Ancora è comandamento ali ministri de dire aloro la parola del sancto evangelio. <b>E così è comandamento a qualunque frate acui è commesso de riceverli.</b> Ali novitij è comandamento, si vogliono perfectamente prendere lo stato dela religione, che ve[n]dano tucte le loro cose e dienole ali poveri, et intendese sel ponno fare sença notabile scandalo e sença pericolo corporale e dela salute loro, che podesse avvenire per loro vendimento. Unde agiongne: La qual cosa si non poderanno fare basta a loro la bona voluntade. Per le parole de sopra se insegnato ch' non se debbia ricevere persona ch' non habbia l'uso dela ragione o per difecto dela etade o de alienatione de mente.</p>	<p><b><i>Diligenter examinent eos etc. Dicant illis verbum sancti evangelii etc. Preceptum est ministris. Vadant et vendant omnia sua etc. Preceptum est hanc regulam volentibus assumere.</i></b> Ex his patet tribus quod hic status ad receptionem non admittit qui nescunt [sic.] respondere de fide: nec possunt esse adhuc domini rerum suarum. Vel hanc regulam finito anno vovere. <i>Quod si facere non potuerint, sufficit eis bona voluntas.</i> Expositio est precedentis precepti.</p>	<p><i>Diligentes examinent etc. Preceptum est. Dicant illis verbum etc. preceptum est utrumque tamen precedens scilicet et istud recipientibus solum. Vadant etc. Preceptum est temporis recipiendis et induendis. Quod si facere non etc. compositio est precedentis precepti scilicet vadant etc.</i></p>
<p>Et sequita:</p>	<p><b><i>Et caveant fratres etc. Et hoc est preceptum prohibitorium quod nec</i></b></p>	<p><i>Et caveant fratres etc. Preceptum est proybitorium ut</i></p>

<p><i>Et guardinose li frati [...] dele cose loro quello che el Signore spirare a loro.</i></p> <p>Le dicte parole sonno comandamento per le quale se veta ali ministri e a tucti li altri frati la solitudine dele cose temporali deli novitij e de dare a loro consiglio de ciò che ne debbiano fare, aciò che la receptione sia purissima e sença simonia.</p>	<p><b>fratres nec ministri solliciti esse debeant nec consilium dare super distributione rerum intrantium ordinem; ut sit receptio purissima sine simonia</b> vel signo.</p>	<p>ingressus ordinis sit purus et absque symonie vitio.</p>
<p>Sequitur: <i>Ma si essi adomandano consiglio habbiano licentia [...] ali poveri li loro beni.</i></p> <p>Nelle predictae parole concede ali ministri solo de mandarli ad alcuni boni homi ch' temano Dio e che non sieno dela religione secundo li predicti doctori per lo consiglio deli quali se distribuiscano li loro beni.</p>	<p><i>Si tamen consilium requiratur</i> etc. Nota quod <b>in hoc solo casu concedit ministris licentiam</b> non consulendi <b>super distributione rerum</b> sed super persona <b>idonea ad regule consilium</b>. Per quod patet quod illud quod sequitur: <i>Ad aliquos deum timentes</i> etc. nullo modo potest referri ad fratres: quia nec ipsis ministris concedit regula consulere, multo minus aliis fratribus. Et ideo cum unum solum casum dicat licere ministris: omnes alios tam ipsis quam ceteris fratribus illicitos manifestat. Propterea in eo quod dicit. <i>Ad aliquos deum timentes</i>; ostendit alium supponere statum a fratribus quia omnes fratres supponuntur timere deum.</p>	<p><i>Si tamen consilium</i> etc. Conces[s]orium est / (f. 245v) ad declarationem precedentis precepti scilicet quod eos recepturi non consulant sed <b>ad consulentes mittant qui nullo modo possunt esse fratres minores</b>, quia in eodem precepto precedenti dicit <i>et caveant fratrem et eorum ministris ne</i> etc. <b>Item ministris solum conceditur et recipientibus mittere ad consultores</b> igitur multo fortius tam ipsius quam alii ad hoc dehabilitantur. <i>Ad aliquos deum</i> etc. quia supponitur alius status ab isto ordine bonus puta matrimonialis vel vidualis, virginalis aut religiosus (in quo detinetur).</p>
<p><i>Poi concedano a loro li panni [...]el caparone per fino al cingolo.</i></p> <p>Quiste parole portano virtù de comandamento; a coloro che li ricevono che non li concedano più vestimenti se manifesta necessità altro non rechiedesse, così dela forma; perciò agionge: <i>Salvo se ali dicti ministri alcuna volta paresse altro secundo Dio. Intendese de non dare el caparone</i> o per la sanctitate grande dela persona ch'è provata, o <b>per la reverentia</b>, o per</p>	<p><i>Concedant eis pannos probationis</i> etc. <b>Hoc est preceptum quod de rebus propriis regula intrantibus ordinem amplius non concedit</b>. Per quod patet quod strictum usum vult nos servare de rebus alienis quando de propriis amplius non concedit. Sed supponit et imponit omnia alia pauperibus erogata. <i>Nisi eisdem ministris</i> etc. <b>Istud</b> est positum in dispositione</p>	<p><i>Concedant eis</i> etc. <b>Preceptum est. Nec ultra de rebus propriis conceditur</b> ut innuatur strictus usus in alienis postquam de proprio amplius non conceditur sed supponitur et imponuntur cuncta alia pauperibus erogata. <i>Nisi eidem ministris</i> etc. Ponitur hoc in dispositione recipientium solum relatum ad probationis</p>



	<p>la antichitate, o de alcuno singulare stato de degnitate ch' la persona havea in prima. Nota ancora per le parole predicte ch' non è licito ali novitij dele proprie cose retenere per se più che li vestimenti e lo cingolo e le brache,</p>	<p>ministrorum et solum refertur ad caparonem immediate permissum ut scilicet pro reverentia intrantis ordinem possint indulgere quod probationis capucium non portent. Et illud nisi nunquam fuit hactenus acceptum a fratribus aliter. Nam si necessitas novicii plus requirat aliunde venit dispensatio et non ex hoc nisi</p>	<p>capucium scilicet quod possit pro personale reverentia indulgeri ne portetur et sic est instructorium. Nec licet nisi umquam fuit a fratribus aliter actenus acceptum. Nam esto quod necessitas novitii plus requirat tunc aliunde venit dispensatio et non ex licet nisi</p>
	<p><i>Ma finito l'anno dela probatione siano ricevuti ad obedientia.</i>      Questo è comandamento che poi ch' li novitij hanno fornito l'anno dela probatione e siano idonei e vogliano fare professione ch' sieno ricevuti e non sieno tardati per malitia, né cacciati per amor o per odio vicioso</p>	<p><i>Recipiantur ad obedientiam etc.</i>      Preceptum est quod recepti ad noviciatum si sint idonei non repellantur odio vel amore, vel ex malitia retardentur.</p>	<p><i>Anno probationis recipiantur etc.,</i> Preceptum est ut scilicet completo anno si sint idonei non repellantur amore vel hodio aut ex malitia retardentur. Ex quo cum illo dilligenter examinent scilicet et vadant et vendant etc., supponitur patet quod pueri non sunt ad ordinem recipiendi qui nec sciunt examinanti de fide respondere nec rerum suarum possunt esse domini nec completo anno possunt vivere.</p>
	<p><i>Promectendo sempre osservare questa vita e regula et in quiste parole è comandamento ch' se faccia el voto e la promissione de osservare tucta la Regula.</i></p>	<p><i>Promittentes vitam istam etc.</i>      Preceptum est quod tota observantia regule promittatur, et illa est immediatum et primarium et universale obiectum voti fratrum minorum eo modo quod iacet in regula.</p>	<p><i>Promittentes vitam etc.</i>      Preceptum est scilicet quod tota regule observantia promittatur. Nam illa est primarium et / universale obiectum voti fratrum minorum eo modo quo patet in regula.</p>
	<p>Sequitur:  <i>E per nisciuno modo serà a loro licito [...] resguardando in derictro è apto al regno de Dio.</i>      Le dicte parole contengono comandamento expresso che per nullo modo e per nulla cagione, licentia o dispensatione se po uscire de questa religione e andare o stare con salute in altro stato o religione. E ciò tanto per lo comandamento de Christo quanto per quello del</p>	<p><i>Et nullo modo licebit etc.</i>      Preceptum est universaliter prohibitum. <i>Quia nemo mittens manum ad aratrum etc.</i>      Secundum omnes intelligentias hec est probatio talis quod supponit votum istius religionis esse tale, quod omnis alia promissio regularis sit respectu illius retro aspicere ei qui hanc regulam promisit. Que ratio nulla est</p>	<p><i>Et nullo modo etc.</i>      Preceptum est universale ut scilicet professus non exeat non ut malus remoneat (sic.) ad inficiendum qui ut membrum resecandum est putridum quod ostenditur per sequente scilicet <i>Quia nemo mittens etc.</i> taliter scilicet Nam omnis alia promissio regularis a regula ista est</p>

<p>papa e de sancto Francisco e per li loro testimonij, unde benché el prelado possa privare el subdito de lo habito e dela conversatione deli frati per alcuni suoi defecti e per lo comuno bene et pace de tucti, non po pertanto absolvere el subdito dela obligatione deli suoi voti ne fare ch' ello non sia suo subdito; unde quando sancto Francisco diceva de alcuni ch' non li reputava suoi frati e che non li voleva parlare, era per rigore dela iustitia e per dare exemplo ali altri che li schifassero per cessare pericolo de non essere contaminati per la vita o doctrina deli perversi o deli rei. Questa è la sententia deli quatro maestri, de frate Giovanni da Picciano, de frate Petro Giovanni et de frate Ubertino, unde vegano quelli che sença prelati vanno vagabundi e quelli ch' prendono regula e habito monachale o de heremiti. Se la Regula de sancto Francisco insomma comprende la perfectione de tucto lo evangelio, non se po andare ad altro ordine se non descedendo la qual cosa è inlicita, secundo tucti li doctores</p>	<p>nisi summe perfectionem evangelicam comprehendat. Et hec ratio est fratris Joannis de Picciano et multorum magistrorum et concordat decretalis.</p>	<p>retro aspicere promittenti ipsam cum hec summe comprehendat perfectionem evangelicam sic habetur in Cantico pauperis pro dilecto et per omnes intelligentes declarationem Nicholai tertii in principio de verborum significatione Exiit in VI° decretalium.</p>
<p>Sequitur:  <i>E quelli ch' già hanno promessa [...] e un'altra sença capuccio chi la vorrà havere.</i> Questo è comandamento quanto a portare quella tonicha col capuccio perciò ch' è la forma de lo habito, la quale dice frate Petro Giovanni ch' non è licito de mutare se non in caso de inevitabile necessità, o per cagione manifesta de persecutione mortale, o de altra notabile utilitate.</p>	<p><i>Et illi qui iam promiserunt obedientiam</i> etc. Preceptum est sicut dicunt quattuor magistri, quia duas tunicas habere et non plures regularis est forme, plures vero dispensationis est regule in necessitate: auctoritate illorum quibus commissa est cura fratrum.</p>	<p><i>Et illi qui iam promiserunt</i> etc. Preceptum est per dictos magistros. Enim duas tunicas habere regularis est forme plures vero dispensationis est regule in necessitate curam habentium fratrum</p>

<p>Contengono ancora comandamento che non se habbiano più de doi toniche se non per manifesta necessitate. E allora per auctorità de coloro aliquali è commessa la cura deli frati. Unde né cappa, né mantello se può portare se non de auctorità deli prelati, e ciò per necessitā, la quale non tolle la legge né de natura, né de scriptura, né de gratia. Ma la necessitā sie schiusa da omne legge intendi - da qui avanti e indireto - de quella necessitate sença el cui remedio sequita notabile pericolo dela per(son)a e non per altro modo.</p>		
<p>Sequitur: <i>E quelli che per necessitate sono costretti possano portare li calciamenti.</i> Dele dicte parole sequita comandamento ch' li frati non portino calciamenti sença necessitate; e intende la necessitate como è dicto de sopra. Non se intende che omne freddo o dolore ch' sequita per andare discalzo se debbia chiamare necessitā de portare calciamenti: la necessitā manifesta sie la infirmitade ala quale lo andare discalço è pericoloso. Item necessitā se può dire quando per uno tempo molto aspro el prelato manda el subdito così de fora ad alcuna necessaria obedientia, o per alcuno aspro loco spinoso e petroso (?). Item la necessitā può essere minore e magiore e maxima. Ala minore basta alcuna cosa sotto le piante; alla magiore le scarpe; ala maxima ciò che li bisogna calçare. Tucte fiate secondo la discre&lt;on&gt;tione deli prelati, ali quali debbiamo li subditi cum securitate manifestare le loro necessitate in</p>	<p><i>Et qui necessitate coguntur. Preceptum est a contrario sensu, et hoc non possunt nisi necessitate cogantur.</i></p>	<p><i>Qui necessitate coguntur etc. Preceptum est contrario sensu quia scilicet hoc non possunt nisi necessitate cogantur.</i></p>

	<p>questo et in tucti li altri loro bisogni.</p> <p>Item potrebbe ancora el frate havere necessità per mala dispositione naturale, per la quale non po sofferire de andare discalço e quello impedimento è quasi infirmità.</p>		
	<p>Sequita:  <i>E tucti li frati se vestano de vili vestimenti.</i>  <b>Quisto è commandamento:</b> onde <b>la viltà</b> se deve intendere secondo la comuna opinione dela contrada e <b>degga rispondere ala viltà del cingolo</b> ch' sancto Francisco prese e ala comune <b>fune e ala nudità deli piedi e ala viltà delle peççe de sacco</b> ch' la Regola concede de repeççare;</p>	<p><i>Et omnes fratres vestimentis vilibus induantur. Hoc est preceptum</i> tam ex hoc quod hic dicitur quam ex admonitionem que sequitur. Et manifeste in numero vestium et in qualitate usum pauperem imponit. <b>Qualis autem vilitas imponatur patet ex cingulo qui est vilis funiculus.</b> Item patet <b>ex nuditate pedum et de repeciacione sarcina</b> que omnia hominum sunt pauperum et secundum mundum summe vilium.</p>	<p><i>Fratres omnes vestimentis</i> etc. Preceptum est tam ex hoc quod hic dicitur quam ex amonitione que sequitur scilicet <i>et possint ea</i> etc. Supra enim numerum hic autem qualitatem imponit vestium usu pauperio. <b>Nam qualis vilitas sit hic patet in cingulo qui est vilis funiculus, ex nuditate pedum et repeciacione saccina</b> que sunt pauperum et secundum mundum vilium.</p>
	<p><i>Et possano repeççare de sacchi et de altre peççe con la benedictione de Dio</i>  <b>Le dicte parole sonno concessione</b> de repeççare non solo quando sonno rotti, ma per reparare ala freddura secundo ch' facevano li sancti frati antichi, che non volevano havere più de doi toniche como comanda la Regola. E si la foderavano de sacco o de altro vile panno.</p>	<p><i>Et possint ea repeciare de saccis</i> etc. <b>Hoc est licentia</b> volentibus, sed est prohibitio et preceptum ne tales impediatur ab his qui horrent in se et in aliis vilitatem regule impositam vel concessam.</p>	<p><i>Et possint ea</i> etc. <b>Licentia est</b> volentibus sed prohibitio et preceptum ne tales impediatur ab hiis horent in se et in aliis regule impositam vilitatem vel concessam.</p>
	<p><i>Li quali amonisco e prego che non dispreçino [...] ciascuno iudichi e despreççi se medesimo.</i>  <b>Le dicte parole sonno amonitione de non iudicare e inchiudono comandamento de non usare cibi e bevaggi delicati</b> e ciò intende in tempore sanità, e <b>per lo comune uso</b> e continuo, ch' per alcuno di non se</p>	<p><i>Quos moneo et exhortor</i> etc. <b>Hec admonitio est quo ad non iudicandum sed impositio est et preceptum</b> vel declaratio quam imposuit et precepit ex conditione sui status et ex dictis supra et infra <b>quod fratribus</b> non licet mollibus et coloratis vestibus <b>indui vel cibus et potibus delicatis</b></p>	<p><i>Quos moneo</i> etc. <b>Admonitio et exhortatio est non iudicare sed preceptum</b> et impositio aut declaratio est quia imponit et precipit ex conditione sui status ex supradictis et infra <b>fratribus</b> non licere mollibus et coloratis <b>indui nec potibus et cibus</b></p>

	<p>intende né in mensa altrui o fora deli lochi.</p> <p>Item nota che li antichi intendevano per cibo delicato: la carne e grandi e pretiosi pesci e omne confectione e beveraggi delicati, cioè pretiosi vini o per natura, conditione e per compositione e per beverlo puro sença aqua, e sença manifesta necessitá o infirmitá.</p> <p>Devese adonqua iudicare se medesimo el frate per transgression e non li altri, li quali non sonno obligati ad osservare la perfectione del sancto evangelio de Christo e despreçare se non observandola.</p>	<p>consuetudinarie in propriis locis uti.</p>	<p>delicatis in propriis uti locis</p>
<p><b>Cap. III</b></p>	<p><i>Li chierici facciano lo divino offitio secundo l'ordine dela sancta Chiesa [...] e per lo Vespro XII, per la Compieta VII, e preghino per li morti.</i></p> <p>Questo sie comandamento quanto ali chierici che facciano lo offitio secundo l'ordine del breviario che se usa per Chiesa romana, excepto el psalterio e quello dicano insieme nella chiesa se per necessitá non sonno inpediti, però che così ha ordinato la sancta chiesa.</p> <p>Item ali laici è comandamento de dire per le hore li Pater nostri como la Regola pone e de orare per li morti.</p> <p>Item de havere li chierici li breviarij quando li possono habere e quando non li possono habere, sonno tenuti de fare lo offitio che essi sanno e secundo li libri che poderonno habere.</p>	<p><i>Clerici faciant divinum officium etc. Preceptum est et ad duo se extendit, scilicet ad faciendum divinum officium secundum rubricas breviarii romane ecclesie et ad dicendum horas canonicas. Secundo quia ordo romane ecclesie est quod clerici conveniant ad chorum ecclesie et ibi dicant horas canonicas ad hoc similiter se extendit, quod omnes fratres teneantur ad chorum convenire nisi fuerint rationabiliter inpediti. Nec pro levi causa debet hoc divinum preceptum obmitti.</i></p>	<p>Capitulum tertium continet 3a precepta scilicet Clerici etc. Preceptum est professis iuxta rubricam romane breviarii et pro dicendo officio conveniendo in choro quia sic dicit romana ecclesia. Non igitur hoc preceptum leviter est obmittendum.</p>
	<p>Sequitur: <i>E digiunino dala festa de tucti li sancti [...] dela manifesta necessitá non sieno tenuti li frati a degiunio corporale.</i></p>	<p><i>Et ieiunent a festo omnium sanctorum etc. Prima et tertia quadragesima et sexta feria sunt in precepto intermedia vero quadragesima est in consilio. Et debet intelligi</i></p>	<p><i>Et ieiunent etc. Preceptum est pro prima atque secunda quadragesimalis diebus ieiunis sed pro media consilium tantum.</i></p>

Item la prima quadragessima et ultima sie comandamento a tucti li frati, e ancora el venerdì se non sonno excusati per manifesta necessità. Ma quella dela Epiphania è exortatione de sancto Francisco con la sua benedictione. Item ardisco de dire ch'el frate stando nel loco et essendo sano e non havendo affatigarse troppo de forte fatigha per la obedientia e non vole degiunare, mostra poca devotione a Christo e ala benedictione del sancto patre suo Francesco. Et etiam Dio da molto pessimo malo exempio che dice che non sieno constretti vuolse intendere per la Regula. Como se intende quando dice ch'nelli altri tempi non sieno tenuti a degiunio corporale, ch' per altro modo sequiterebbe ch' fossero tenuti ali degiunij ordenati per la chiesa de Roma. E sarebbe contra el primo capitolo, nel quale promette de obedire ala chiesa. E sarebbe cusì si non degiunassero li dì ch' ordenano li prelati e cusì è tenuto e facto per tucto lo stato ecclesiastico. Posseno adunque li prelati constregere li subditi a degiunare, ad orare e ad ogni altra cosa ch' non sia manifestamente contro Dio, contro al anima et contro ala Regula nostra, però ch' la Regola impone ali subditi ch' obediscano in tucte le altre cose reservando sempre libera la manifesta necessità per la quale dice ch' non sieno tenuti al degiunio corporale.

Item non poteva sancto Francisco absolvere dali degiunij dela sancta Chiesa, ma dichiarava ch' la sancta Chiesa

quod debemus ieiunare in cibis quadragesimalibus<sup>1</sup> quia sic intellexit auctor et servari fecit et sic in illa regione communiter fit a secularibus.

<p>intende e omne scriptura, legge o Regula, onde omne prelato è tenuto provvedere ale necessitate si se pote. Item la manifesta necessitate secundo el dicto de frate Petro Giovanni in quisto caso po essere o dela vechieçça o per la infirmità o per la fatigha facta per obedientia o per la carità sancta e ordinata.</p>		
<p><i>Consiglio, amonisco e prego li miei frati [...] parlando honestamente a tucti como se convene.</i>  <b>Questa sie amonitione</b> per la regola, bench' fare el contrario <b>in certo grado</b> poderebbe essere peccato mortale e per li comandamenti de Dio e per le altre parte dela Regola</p>	<p><i>Consulo vero</i> etc. <b>Admonitio est scilicet</b> de iis ad que tenemur <b>in certo gradu.</b></p>	<p><i>Consulo vero</i> etc. <b>Admonitio est</b> de hiis tamen atque alias tenemur <b>in certo gradu.</b></p>
<p><i>E non debbiano cavalcare se non sonno constretti per manifesta necessitate o vero infermetade.</i>  <b>Questo è comandamento</b> a tucti fora de quelli casi.</p>	<p><i>Et non debeant equitare.</i> <b>Preceptum est.</b> Tum quia dicit non debeant, tum quia inferius subditur, <i>nisi</i> etc. Et nota quod pro causis quas secundam regulam potius debemus vitare quam sequi sicut sunt vagi discursus et litigia causidica, nulla est nobis necessitas equitandi. Item quando multi boni fratres ad regimen idonei sunt in ordine, nulla est necessitas tenendi in officio prelationis illos qui nolunt vel non possunt sine equitatione sua officia exercere. Et ad istos admonendos capitulum generale et capitula provincialia item generalis et provinciales ministri ac diffinitores huic precepto tenentur.</p>	<p><i>Et non debeant equitare</i> etc. <b>Preceptum est.</b> Tum quia dicit si tum quia equitari <i>nisi manifesta</i> etc. Et nota quod pro causis quas secundum regulam potius [per potius] debemus vitare quam sequi ut sunt vagi discursus, litigia, causidica et huiusmodi nulla est necessitas equitandi nec calciandi. Et similiter cum sunt idonei fratres qui officia ordinis possunt facere sine istis qui ea sine eisdem facere non possunt nulla est necessitas eorumdem. Ideo dicit constitutio generalis quod in officiis ponantur sani et fratribus conformabiles quod facere tenentur qui huiusmodi officiales constituunt.</p>
<p>Sequitur:  <i>Inqualuncha casa intraranno prima dicano pace a quista casa.</i> <b>Questo secondo la voce è</b></p>	<p><i>In quamcumque domum intraverint.</i> <b>Hoc secundum vocem dicere instructio est</b></p>	<p><i>In quamcumque domum</i> etc. <b>Hoc secundum vocem dicere instructio est sed</b></p>



	<p>conformazione quanto ala intentione è comandamento, cioè che desideriamo per tucti la pace.</p>	<p>et bonum fieri sed in animo habere preceptum est.</p>	<p>secundum animum hinc preceptum est.</p>
	<p><i>Et secundo el sancto evangelio sia a loro licito de mangiare de tucti li cibi ch' a loro saranno posti.</i>  <b>Questa è licentia data solo a coloro che vanno intorno per la via e in casa de altrui</b> e non nelli proprij lochi e quando vanno per necessità non per vanità o contra ala sancta obedientia e le cose non sieno contrarie ala natura o ale ordinatione dela Chiesa e de la religione; e sempre se intende licito, servata la virtù dela sobrietà e temperança religiosa et exemplare ala quale li frati sonno obligati. Non se deve intendere de quista licentia per lo continuo uso a quelli ch' stanno longo tempo fora del locho, bench' stieno per obedientia; se non in caso de necessitate che alora debbono vivere como stanti e non como peregrini e viandanti.</p>	<p><i>Et secundum sanctum evangelium de omnibus cibis etc.</i>  <b>Hoc dicit fratribus per mundum euntibus.</b> Ex quo patet quod quia in solo hoc casu dicit, liceat quod in aliis scilicet in propriis domibus ubi ipsi fratres sibi ipsis cibos preparant non liceat. Quia quod de uno conceditur, de alio negatur. Et patet quod dictum est supra secundo capitulo quomodo regula imponit fratribus comuniter non uti cibis et potibus delicatis sed usum pauperem imponit in cibis.</p>	<p><i>Quia secundum sanctum evangelium etc.</i> <b>Permissio est euntibus per mundum non manentibus in domo</b> sua ubi cibos soli sibimet preparant quibus dicitur supra non uti cibis et potibus delicatis [<i>ad laudem dei Amen</i> aggiunto a margine].</p>
<p><b>Cap. IV</b></p>	<p><i>Comando fermamente a tucti li universi frati ch' niuno modo ricevano denari o vero pecunia per se o per interposita persona.</i>  <b>Quisto è strictissimo comandamento</b> a tucti li frati e non receive dispensatione per la Regola in veruno caso, o per veruna necessitate. E toglie la proprietà e uso deli denari e dela pecunia per la lege comuna già posta de sopra. Et per le despositione deli doctori catholici ricevuti dala Chiesa, et per li scripti de frate Petro Giovanni si receive dispensatione in caso de inevitabile necessitate pericolosa, como receive fare mutatione de proprio habito e de più cose nelle quale la regola non pone da se</p>	<p><i>Precipio firmiter fratribus universis etc.</i> <b>Istud est preceptum strictissimum</b> bis infra repetitum, quod // ratione materie ad paupertatem exspectat, ratione forme precipiendi ad obedientiam. Unde ad utrumque votum refertur. Et nescimus quod aliquid sub celo possit strictius et expressius prohiberi. Ex hoc autem quod hic sic prohibetur pecunia que summe valet ad opulentum usum ex iis que infra vi capitulo dicuntur de altissima paupertate nostra, luce clarius est usum pauperem ex regula nostra nobis imponi.</p>	<p>Quartum capitulum continet 4or precepta scilicet <i>precipio firmiter etc.</i> <b>Preceptum est districtivum</b> bis infra repetitum quod ratione materie ad paupertatem spectat, forme precipiendi ad obedientiam. Unde ad utrumque votum refertur. Nec scimus quod sub celo in hac regula possit strictius et expressius prohiberi. Ex hoc autem quod hic prohibetur pecunia que summe valet ad opulentum usum et hiis que infra VI° capitulo / dicuntur de altissima</p>



<p>dispensatione e obligano a peccato mortale secondo ch' è posto de sopra.</p> <p>Item determinano li predicti doctori allegati ch' <b>per li denari se intende la moneta</b> anumerata in oro, argento o ramo.</p> <p><b>Per la pecunia se intende ciò ch' se prende per vendere e ciò ch' se prende per preçò.</b> Onde non po el frate possedere né usare per se o per altra persona, né denari, né pecunia, né cosa alcuna per vendere o per comperare. Onde non po né receive o adoperare per provedere nel tempo futuro, cioè ch' a da venire. E cusì determina el papa de sopra e tucti li savij de sopra già dicti allegati. Onde de ciò sequita chiaramente che non se deve lavorare per provedere per lo tempo ch' à a venire; né portare lavorerio in camino o per farlo vendere o commutare, né per havere cibi, né vestimenti, né per provedere ali infermi, né per altra cagione.</p>	<p><i>Et nullo modo</i> etc. Nota quod nullus modus et aliquis modus sunt contradictoria et ideo nulli subest potentie quod isto remanente precepto sicut stat modus aliquis concedatur.</p> <p><i>Denarios vel pecuniam recipiant.</i> <b>Nomine denariorum intelligitur moneta, nomine vero pecunie</b> (sicut dicit generale capitulum et etiam ius concordat) <b>intelligitur quelibet res que accipitur ut vendatur.</b> Et idem decretalis annuit dicens. Nec eo animo ut distrahant sive vendant recipiant, sicut equi arma cera panni qui veniunt cum funeralibus. Item granum quod petitur et accipitur a fratribus in messibus non ut comedatur sed ut vendatur, et omnia similia pecunia sunt, que indifferenter contra regulam recipiuntur.</p>	<p>paupertate nostra luce clarius est usum pauperem nobis imponi ex regula. <i>Nullo modo</i> etc. Nota quod nullus modus et aliquis modus sunt contrarii. Ideo nulli subest potentie quod hoc stante precepto modus aliquis contra concedatur. <i>Denarios vel pecuniam.</i> <b>Nomine enim denarii intelligitur moneta et pecunie</b> ut dicit generale capitulum et etiam ius concordat <b>quolibet res que accipitur ut vendatur.</b> Ideo dicit declaratio Nicolai III scilicet: Nec eo animo ut ea distrahant sive vendant recipiant. Item equi arma, panni et similia qui veniunt cum funeralibus similiterque granum quod petitur in messibus et huiusmodi si accipiuntur non ut comedantur sed quod vendantur pecunia sunt qui in regula prohibentur.</p>
<p><i>Ma per la necessità deli infermi [...] non ricevano denari o vero pecunia.</i></p>	<p><i>Ministri tamen et custodes.</i> Nota hoc esse preceptum ministris et custodibus et omnibus prelati, quia tenentur habere curam de suis subditis infirmis et sanis. Hec autem dictio tantum excludit preceptorie omnes subditos a cura sui et vult eos esse perfectissime liberos a cura et sollicitudine providendi sibi in temporalibus vel spiritualibus magis vacent, sed negligentia superiorum cogit omnes subditos ubique contrarium agere. <i>Eo semper salvo</i> etc. Nota in hac repetitione quod necessitas infirmorum et necessaria indumenta fratrum sunt</p>	<p><i>Solicitam curam</i> etc. Preceptum est ministris, custodibus et prelati, omnibus cleribus vocatis nominibus curam subditorum habentibus infirmorum et sanorum. Et nota quod hic dicendo <i>curam</i> excludit preceptorie omnes subditos a cura sui volens eos esse perfectissime liberos a sollicitudine providendi sibi in temporalibus ut spiritualibus magis vacent (sic.) tamen prelatorum negligentia coegit (sic.) nec quasi omnes in contrarium. <i>Et semper salvo</i> etc. Nota in</p>

		<p>summe necessaria vel de summis que possunt occurrere ad humanam vitam et tamen nullam merentur apud hanc regulam dispensationem huius precepti. Igitur nullam dispensationem admittit hec regula secundum intentionem littere et auctoris.</p>	<p>hac (re)petitione quod necessitas infirmorum et necessitas fratrum induenda sunt summe necessitatis vel de summis que possunt occurrere ad humanam vitam et tamen nullam merentur in hac regula dispensationem (sic.) huius precepti. Hec ulla dispesatio in hoc admittitur eadem regula intentione littere aut auctoris.</p>
<p><b>Cap. V</b></p>	<p><i>Quelli frati ali quali el Signore ha dato gratia [...] como se convene ali servi de Dio e ali sequitatori dela sanctissima paupertade.</i></p> <p>Nelle dicte parole se contengono più comandamenti. El primo sie de lavorare a tucti coloro che hanno da Dio gratia de lavorare, si per la forteça del corpo, si per la industria naturale, per la quale sanno fare alcuno lavorio de mani e sonno apti ad imparare et non sonno deputati ad altri offitij spirituali de predicatione e de lectione e de audire confessione o de offitiare, li quali non ne sonno tenuti se non quando vacassero dali dicti offitij per fugire la otiositate, la quale tucti sonno obligati de fugire per comandamento de Dio e dela Regula, cusì como pessimo inimico dell'anima e de omne virtù.</p> <p>Ancora qualunche è tenuto de lavorare se intende obligato a fare quanto po, cioè adire fedelmente sença malitiosa negligentia e devotamente, cioè sença vanità o de cuore o de lingua; si ch' el lavorio sia ad aiutorio e non impedimento alo spiritu e ala devotione dela sancta oratione et per la hora e per la quantità e per lo modo sopra ciò; intende sempre che</p>	<p><i>Fratres illis quibus gratiam dedit Dominus. Certum est istud esse preceptum omnibus fratribus quo ad evitandum ocium, sed ad laborem manuum non intendit cogere nisi illos qui se spiritualibus officiis non exercent: ad illos autem secundum decretalem hoc preceptum quo ad laborem manuum extenditur De mercede vero laboris etc. Nota quoniam tenemur ad usum pauperem, quia de mercede laboris quam iustissime lucrifecerimus et esset nostra omnino si proprium habere possemus, non concedit nisi cor/poris necessaria non superflua. Et illa etiam non qualitercumque concedit sed humiliter sicut decet paupertatis sanctissime sectatores. Que tria verba summe expriment pauperem usum quem tamen nos dicimus cadere sub voto de necessario sub virtutis medio rationabiliter modificato in respectu ad eminentiam nostri status.</i></p>	<p>Capitulum V continet 2a precepta scilicet <i>Fratres illi</i> etc. Preceptum est omnibus pro ocio vitando sed de labore manuum non cogantur nisi illi qui se in spiritualibus officiis non exercent, ad quos per decretalem hoc preceptum manualiter / operationis extenditur. <i>De mercede vero</i> etc. [aggiunta in alto: Preceptum est] Tantum enim tenemur ad usum pauperem quod merces laboris quam iustissime lucrifecerimus et esset nostra si habere ius proprium omnino non conceditur nisi corporis necessitas et hoc non qualitercumque sed humiliter <i>sicut decet</i> etc. Hec enim tria summe expriment pauperem usum quem tamen nos dicimus cadere sub voto de necessario sub virtutis medio rationabiliter modificato in respectu ad eminentiam nostri status et summam excellentiam huius ordinis pauperis.</p>

questo have ad ordinare el pre-  
lato in que tempo e quanto e  
que lavorio se faccia e como el  
lavorio se dispensi et a cui se  
done e que se prenda per lo la-  
vorio et non è in libertà del  
subdito che fa el lavorio de  
farne altro.

Quando el prelato non fosse  
presente, né veruno vicario,  
alora el subdito ne po fare  
como la Regula dice. Et esso  
creda ch' l sia volun- tade del  
prelato, e si scientemente fa-  
cesse el contrario peccarebbe  
mortalmente contra ala sancta  
obedientia e cusì te sia per re-  
gola generale ch' el contempto  
del prelato sie peccato mortale.  
Nota ancora ch' coloro ch'  
sonno deputati a fare offitij  
spirituali sonno tenuti de la-  
vorare quando el prelato lo co-  
manda e deve lassare omne  
offitio excepto ch' lo offitio di-  
vino. E li prelati non possono  
ponere se non lavorio utele e  
necessario ala vita corporale e  
ala spirituale.

Nota ancora ch' del lavorio  
non possono prendere se non  
solo la necessità o per li sani o  
per li infermi, onde vedi  
quanto maiormente non se po  
prendere o domandare o rece-  
vere per altro modo.

Nota ancora ch' per le parole  
predicte, ciò ch' prendono per  
lavorio deggono prendere  
sença nullo acto de signoria o  
de superbia, onde non pos-  
sono fare mercato, né dire  
“tanto ne voglio”, né farlo fare  
ad altra persona per loro. Ma  
ciò possono ben dire: Io credo  
ch' la fatigha habia tanto meri-  
tato. Onde sancto Francisco  
dice nel suo *Testamentum* ch'  
quando non li era dato el  
preçço dela fatigha si recorriva

	<p>ala mensa del Signore, cioè a domandare la elemosina.</p> <p>Vedi ch' dice ch' receveano como servi de Dio e sequitatori de l'altissima povertade, non como signori de quel lavoro ricevere o denari o pecunia, né altri per loro, né per provvedere in tempo futuro. Onde non è licito redunare veruna materia per lavorare se non per breve tempo che se possa dire presente. Onde cosa intende se necessità pericolosa non concedesse altro quanto a l'uso, che la proprietà per nullo modo ha bisogno la vita deli mortali e per nulla necessità possono mai havere nulla proprietà, né modi, né parole de dominio.</p>		
<p><b>Cap. VI</b></p>	<p><i>Li frati non se aproprieno niente.</i> Questo sie strettissimo comandamento de sopra, <i>né casa, né locho, né altra cosa.</i></p> <p>Haveva tolto l'uso dele cose excepto ch' de lo habito, del cingulo e dele brache e de una tonica e deli calciamenti per necessità e delo breviario per lo offitio. Si che per lo testo dela Regola non se concede né libri, né ferri per lavorare, né massaritie, né lo aco per cuscire, né lecto, né copertura.</p> <p>In quisto capitolo se toglie omne <b>proprietà</b> e generale e spetiale. E cusì ha tenuto la Chiesa e l'ordine fine a questo tempo. <b>E in ciò</b> como è dicto <b>non ce è dispensatione</b> né per necessitade, né per auctoritade de prelati, che la Chiesa si determina che dela proprietade non ha bisogno la vita de mortali, nello uso del'altre cose ch' la Regola non nomina. Convienci stare a l'uso ch'</p>	<p><i>Fratres nihil sibi approprient etc. Hic precipitur nihil habere iuris nec in speciali nec in communi ac per hoc ius multorum privilegiorum excluditur.</i></p>	<p>Capitulum VI habent VI precepta scilicet <i>Fratres nihil sibi etc.</i> Preceptum est <b>tam in communi quam in speciali</b> ac per consequens ex hoc ius multorum <b>privilegiorum excluditur.</b></p>

<p>tenerono li sancti o ala discretionem deli prelati, che certa cosa è ch' sancto Francisco portò alcuna volta mantello, ch' lo dice la sua legenda e ancora non lavoro sença alcuno instrumento e simile li suoi compagni. E vole e imponeva ch' essi lavorasseno. Puote adonqua el prelado concedere l'uso de quelle cose sença la quale non se potrebbe licitamente campare. E ancora quelle le quale sonno necessarie a fare li offitij spirituali nominati de sopra per ben che la Regola non ce faccia mentione expressa; e così determina la Chiesa e li doctores de sopra allegati.</p> <p>Item l'uso dele cose superflue, curioso e pretioso contra alo stato povero non possono concedere, né per se usare.</p>		
<p><i>Ma como peregrini e forestieri in questo seculo [...] e non se convene ch' se vergognino. Imperò ch' l' Signore per noi se fece povero in questo mondo.</i></p> <p>Le dicte parole dechiarano como debbiamo servare la <b>povertade per uso</b> sença essa proprietade. E sonno devota inductione per lo exemplo de Christo. Ben dicono li doctores maestri ch' portano obligatione de mendicare.</p> <p>La dechiaratione pone tre modi liciti de vivere, cioè de mendicare, lavorare e de ricevere le cose liberamente</p>	<p><i>Et tanquam peregrini etc.</i> Hic precipitur secundum magistros, secundum sanctum Bonaventuram et fratrem Joannem de Pisciano nihil habere fixum ut redditus.</p> <p><i>Vadant pro elemosyna etc.</i> Hic precipitur secundum magistros [redacted] paupertas quantum ad usum. Quia sic debent esse pauperes quod mendici. <i>Nec oportet eos verecundari.</i> Confortativum est exemplum attamen cum hoc supponit quod eadem est paupertas Christi et apostolorum et nostra.</p>	<p><i>Tanquam peregrini etc.</i> Preceptum est iuxta eosdem magistros, Bonaventura et Johanne Pezam nihil haberi fixum ut redditus et huiusmodi. <i>Vadant pro elemosina etc.</i> Preceptum est per eosdem magistros quantum ad usum quia sicut debemus esse pauperes quod et mendici. <i>Nec oportet eos etc.</i> Confortativum est exemplum supponens eandem pauperem Christi, apostolorum et nostram.</p>
<p><i>Sequitur: Questa è quella grandezza dela altissima paupertade [...] Signore Yhesu Christo vogliate havere in perpetuo sotto el cielo.</i></p> <p><b>Per le predictae parole e più altre dela Regola determinano li predicti doctores e maestri e frate Giovanni da Picciano: omne congregatione de cose per lo tempo ch' ha da venire</b></p>	<p><i>Hec est illa celsitudo altissime paupertatis.</i> Assertoria extollentia paupertatis est, per quam concluditur quod nihil potest esse paupertatis evangelice quod regula fratribus non intendat ponere. Cui dilectissimi fratres totaliter inherentes. Hinc includitur preceptum</p>	<p><i>Hec est illa celsitudo etc.</i> Nota quod altissima vel assertoria paupertatis extollentia est per quam concluditur quod nihil potest esse paupertatis evangelice quod hec regula fratribus suis non intendat imponere. <i>Cui dilectissimi fratres etc.</i></p>

	<p>sie illicita. E cusi omne edificatio curioso o brevemente omne cosa contraria ala sanctissima povertade. Quanto ala voce sonno exortatione devotissime.</p>	<p>de plena observantia paupertatis quo ad actus intrinsecos per verbum. Nihil aliud pro nomine etc. Ex toto isto capitulo et aliis pluribus locis regule extrahunt quattuor doctores et magister Joannes de Pisciano quod interdicta sunt nobis granaria et cellaria et edificia excessiva et omnia notabiliter superflua. Et diffinitiones capitulorum generalium dicunt quod hic sunt abusiones et excessus removendi ac per hoc tenemur ad usum pauperem.</p>	<p>Claudit preceptum de plena paupertatis observantia quo ad actus intrinsecos per quod sequitur scilicet <i>nihil ad in perpetuum</i> etc. Item ex hoc et aliis pluribus locis huius regule per dictos magistros parisienses et Iohannem Pezan interdicatur nobis granarium, cellarium, hedificium excesivum et omne (sic.) notabiliter superfluum. Unde et aliquis diffinitiones capitulorum generalium dicunt quod hic sunt abusiones et excessus removendi hac per hoc tenemur ad pauperem usum.</p>
	<p><i>E in qualunch' locho gli frati sonno e troverannose monstrensi domesticchi in fra loro.</i>          Questo sie comandamento ch' li frati habbiano non solamente infra loro caritate quanto alo effecto del core, ma ch' lo demonstrino ciò per facto nelli segni de fore, si ch' con securitate l'uno prenda confidentia de l'altro, como sequita</p>	<p><i>Et ubicunque sunt</i> etc. Hic est aliquid precepti omnibus fratribus scilicet domestica charitas ad confratres alis et tanta sub modis honestis et sanctis quod quilibet alius frater in signis extrinsecis non tantum intrinsecis sic se ostendat confratri domesticum quod quilibet frater merito possit concipere in corde suo confidentiam quam subinfert que sicut patet exemplo summa describitur.</p>	<p><i>Ubicumque sunt fratres</i> etc. Hic est aliquid precepti omnibus fratribus scilicet domestica caritas / talis et tanta sub modis honestis et sanctis videlicet quod quilibet alius frater in signis extrinsecis non solum intrinsecis sic se ostendat domesticum confrater quod quilibet (eorum) merito posset concipere in corde suo confidentiam qui subinfertur et sicut patet in exemplo summo describitur cum dicitur supra <i>Quia si mater</i> etc.</p>
	<p><i>E securamente manifesti l'uno all'altro la sua necessitate. [...] e nutrire el suo fratello spirituale.</i>          Questo sie confortamento e concessione de manifestare con securitate la necessitate et è comandamento de amare el suo fratello spirituale, cioè per Dio, in Dio e a Dio per la salute et nutrirlo spiritualmente per exemplo e per</p>	<p><i>Et secure manifestet.</i>          Confortatio est concessorium.</p>	<p><i>Et secure manifestet</i> etc. Confortatorium est atque concessorium.</p>

	doctrina e spetialmenti li prelati, ancora corporalmente quanto la necessitate rechiede et è possibile. Onde sequita:		
	<p><i>E se alcuno de loro caderà in infirmitade li altri frati li debbiamo servire como volessero loro essere serviti.</i> Intende volessero con discretionem, temperança secondo Dio e lo stato e utele per la sanitate, considerando el tempo, el luoco e la conditione delo infermo e del servitore e la graveça dela infirmitade non secondo la voluntà desordenata dela sensualitate nociva, sempre però faccia modi e parole benigne como dimandare supportando li defecti deli infirmi. Contra le parole et comandamenti dicti po peccare lo infermo e lo sano: lo infermo volendo cose contrarie ala sanitate per desordenato e pericoloso modo, o volendo cose superflue o pretiose, non necessarie, considerata la qualità e quantità dela infirmitade. Ancora per impatientia non portando humelemente la pena e lo difecto dele cose per qualunque modo avenga sempre se debbia dare pace et havere patientia et humilitate specialmente quando vede ch' occorre per difecto de impossibilitate e non de caritate. El sano apena potrebbe peccare in troppo dolceça e caritate e solitudine per li infirmi secondo lo exempio de Christo che dette la larga misura de sangue per sanare la infirmità dela humana natura. Pecca adonqua per lo contrario o con lo core non servendo con effecto amoroso o con la lingua increpando asperamente o con dura faccia o con facto per negligentia o desplacencia o impatientia, non</p>	<p><i>Et si quis eorum in ifirmitatem [sic.] etc.</i> Loquitur de infirmis et preceptum est. Et notandum in hoc capitulo quomodo in summo paupertatis et mutuam charitatem iniungit.</p>	<p><i>Alii debent ei servire etc.</i> Preceptum est de infirmis omnibus aliis fratribus sicut quod in hoc capitulo paupertas et mutua caritas in summo iunguntur (ad laudem Dei Amen).</p>



	<p>procurando la necessitate per lo infermo. O non apparecchiando con diligentia nechtamente o bene ala debita hora e la convenevole quantitate como la infermitade rechiede condescendere in alcune cose quando discretamente lo infermo predere non podesse.</p>		
<p><b>Cap. VII</b></p>	<p><i>Se alcuno deli frati per instigatione [...] recurrere a loro quanto più tosto poderanno senza indutio. Questo sie comandamento</i> espresso de recurrere ali ministri e si sonno preti debbono audire in confessione li loro peccati e li subditi li debbono a loro confessare e da loro prendere la penitentia. E se li ministri non sonno preti, si le debbono fare udire da alcuno prete dela religione, e tanto li ministri quanto ciascheduno prete che li ode si li deve con misericordia imponere la penitentia.</p>	<p><i>Si qui fratrum instigante etc. Preceptum est</i> quia dicit teneantur et propter misericordiam. Et dicit Gregorius nonus quod hoc refertur ad manifesta et publica et patet ex textu sed nihilominus etiam de privatis tenentur celeriter debita remedia querere.</p>	<p>Septimum capitulum continet tria precepta scilicet <i>Si qui fratrem instigante etc.</i> Sequitur <i>teneantur predicti etc. Preceptum est</i> propter misericordiam pasivam quod per papam Gregorium nonum restringitur ad manifesta et publica ut patet in textu tamen de secretis tenemur celeriter debita querere remedia.</p>
	<p>E ciò dice: <i>Ma essi ministri se sonno preti con misericordia imponano a loro la penitentia e si non sonno preti faccianola imporre per li altri sacerdoti dell'Ordine, secondo ch' meglio parerà a loro bisognare secondo Dio. Questo sie comandamento ali ministri de fare a loro misericordia</i> e de riceverli ala confessione o per se o per altro prete de l'Ordine. Onde non lo deve constregere a dire el peccato occulto per modo ch' lo prelato lo possa publicare o darle penitentia publica iudiciaria como prelato, o farglie alcuna novitate per la dicta cagione onde li sequitasse infamia. Ma si el peccato è publico allora lo prelato lo po constregere che lo dica fora de confessione como a prelato et potelo publicare e punire sempre con misericordia. Ma si el prelato</p>	<p><i>Ipsi vero ministri si presbyteri sunt etc. Preceptum est propter materiam ut cum misericordia</i> peccantibus subveniant.</p>	<p><i>Ipsi vero ministri etc. Preceptum est propter misericordiam activam. Et cavere debent etc. Preceptum est</i> quo cavetur ira et caritas inducitur.</p>



	<p>per alcune presuntione teme de alcuno notabile scandalo con infectione deli altri po licitamente inducere a farse dire fora de confessione el defecto e poi provedere discretamente como el facto rechiede e punire li altri ali quali toccasse per sancto celo non per odio o iracundia. Onde sequita:</p> <p><i>E debbonose guardare che non se adirino, né conturbino per lo peccato de alcuno però ch' la ira e la conturbatione in se e nelli altri impediscono la caritate.</i></p>		
<p><b>Cap. VIII</b></p>	<p><i>Li universi frati sieno tenuti de havere sempre uno deli frati de questa religione ministro generale e servo de tucta la fraternità e fermamente sieno tenuti a lui obedire.</i></p> <p><b>Questo sie comandamento</b> espresso in prima ali ministri e ali custodi de fare el generale e non tardare né per malitia, né per odio, o per negligentia notabile. Ma quando li dicti prelati non fossero nella religione, o per alcuno notabile defecto per la legge ecclesiastica fossero privati o non volesseno fare o troppo tardasseno. Allora nelli casi predicti o simeli sonno tenuti tucti li frati de fare ch' habbiano el generale o per electione de tucti in persona o per missione facta da tucti in alcuni. <b>E ciò vole dire: sieno tenuti.</b></p> <p>Quanto al'altra parte sonno tenuti li prelati e subditi de obedire al generale como de sopra è dicto nel primo capitolo.</p>	<p><i>Universi fratres etc. De habendo generalem omnibus est preceptum si ministri et custodes fuerint negligentes.</i></p>	<p>Octavum capitulum continet VI precepta scilicet <i>Universi fratres etc. Preceptum est omnibus generali. Ministri et custodes de hoc essent negligentis omnes alii possunt eum eligere (sic.).</i></p>
	<p>Sequitur:</p> <p><i>El quale morendo sia facta la electione del successore dali ministri provinciali e custodi nel capitolo dela Penthecosta.</i></p> <p>Intende que como de sopra è exposto nel quale li provinciali ministri sieno tenuti sempre</p>	<p><i>Quo decedente etc. Nota de generali capitulo quod fiat et quod fiat in capitulo pentecostes. Et quod generalis eligatur et si insufficientis est removeatur et alius ei substituat preceptum est. Et nota quomodo ista regula est</i></p>	<p><i>Quo decedente etc. Preceptum est. Ministris et custodibus quo ad 5 que sequuntur et in capitulo dicto omnibus aliis scilicet quo ad dictum capitulum quo ad eius tempus quo ad generalis electionem quo</i></p>

	<p>insieme de convenirse cioè radunarse insieme.</p> <p>Qui intende ch' non solo li ministri ma ancora li custodi sonno tenuti de radunarse insieme in quello locho e in quello tempo ch' lo generale ordinasse. Onde dice:</p>	<p>breviloqua et perfecta. Et quomodo necessaria precepta sepe in modico tangit vult illa deduci et intelligi ex paucis que posuit.</p>	<p>ad eius substitutionem. Ex hoc nota quam breviloquia est hec regula et perfecta et quam necessaria sepe tangit sue religioni in modico precepta volens ea deduci et intelligi ex paucis qui ponit.</p>
	<p><i>Dove serà ordinato dal ministro generale e questo una volta in tre anni o vero ad altro termino maggiore o minore, si como serà ordinato dal predicto ministro.</i></p> <p>Vedi ch'al generale solo remane a provedere del tempo o del locho dove el capitolo se faccia. El generale non deve mai affrettare né tardare per nulla carnale o mala intentione, ma solo per ponere el sancto çelo del comune bene dela religione e de tucti li frati o per cessare scandalo dela religione o per impossibilitade e così deve fare in tucte cose et per ciò se rechiede et è de necessità ch'l sia homo de sancto çelo e che habbia bona discretione e opere per conscientia e non per passione sensuale. Ma se lui facesse el contrario o per altro modo non fosse utile e sufficiente alo regimento deli frati, onde odi que sequita:</p>		
	<p><i>E se alcuno tempo paresse ala università deli ministri provinciali e custodi el predicto ministro non essere sufficiente al servitio e ala comune utilità deli frati, sieno tenuti li predicti frati ali quali è data la electione nel nome de Dio elegerene un altro in custode, cioè in generale ministro.</i></p> <p>Qui intendi como de sopra ch' si li electori non lo facessero sì ne serieno tenuti tucti li altri frati dela religione. Onde sopra ciò sappi ch' se po convenire o particolarmente ciascuno andando a lo capitolo o per</p>		

	auctorità de molti de loro libera volontà a pochi o per cessare impossibilità o graveza o scandalo o pericolo.		
	<i>Ogni cosa se deve fare da prelati e da subditi per çelo discreto et in ligare et in absolvere e fare sempre quello ch' iudicano lo meglio per la congregatione, non per odio o per piacere a persona o per altra passione.</i>		
	<i>E da poi el capitolo dela Pentbecosta [...] una volta readunare a capitolo li suoi frati.</i> Questo è concessione e bona informatione.	<i>Et post capitulum pentecostes.</i> Instructoria concessio est.	<i>Post capitulum vero pentecostes etc.</i> Instructorium est et contessorium (sic.).
<b>Cap. IX</b>	<i>Li frati non predichino nel vescovado de alcuno vescovo quando da lui serà a loro contradicto.</i> Questo è comandamento e dice frate Petro Giovanni sopradicto ch' è cosa utile servare la pace con li prelati mentre ch' stanno per la fede, cioè mentre ch' sonno fedeli.	<i>Fratres non predicent.</i> Preceptum est et ex declaratione patet.	IX capitulum continet / duo precepta scilicet <i>fratres non predicent</i> etc. Preceptum est sicut patet ex declaratione.
	Sequitur: <i>E niuno deli frati al postucto [...] concedutoli lo offitio dela predicatione.</i> Intendi qui se non è examinato da lui in persona o da altrui per sua commissione, cioè <b>sie comandamento</b> ch' non se faccia per propria auctorità predicator, o ch' predichi alcuno sença la auctorità e contra la volontà del prelato.	<i>Et nullus fratrum.</i> Preceptum est	<i>Et nullus fratrum</i> etc. Preceptum est
	<i>Ma amonisco li dicti frati ch' [...] fece el Signore sopra la terra.</i> E quisto da parte de sancto Francisco è devota amonitione et exortatione per queste parole et più altre dela Regola et per lo comandamento de Dio <b>sie obligatione</b> che non solo nelle predicatione, ma ancora in ciascuno parlamento è interdicto omne desonesto parlare ch' fosse contra ala castitade, ch' è promessa nel principio	<i>Moneo quoque et exhortor.</i> Patet quod <b>exhortatio est licet sit de iis que obligant iure divino.</b>	<i>Moneo et exhortor.</i> Patet quod <b>exhortatio est cum sit de hiis qui obligant iure divino</b> ad laudem Dei Amen

	<p>dela Regola e che se mostra nel capitolo XI° per lo quale se veta el consortio so- specto dele femine.</p>		
<p><b>Cap. X</b></p>	<p><i>Quilli frati li quali sonno ministri e servi [...] l'anima sua e la nostra Regola.</i></p> <p>Quisto è comandamento a tucti li ministri e sopra a tutti al generale ch' visitino e corregano li suoi frati per çelo sancto non per odio con modi humeli e benigni non furiosi o superbi como loro servi, non como signori o tiranni e così è comandamento ali custodi e guardiani e così a ciascuno ali quali fosse commesso de visitare, corregere o regere li frati. A ciò ch' tracti a correptione et non a desperatione, onde de sopra è dicto et così se prova ch' la loro auctorità non è se non per la salute deli frati, la quale sequita per la vera observantia e piena dela Regola.</p> <p>Sonno adonqua tre comandamenti ali prelati:</p> <p>El primo ch' visitino e corregano, intende per se medesimi o per altri idonei.</p> <p>El secondo sie de servare el modo già dicto.</p> <p>El terço sie de non comandare cosa ch' sia contra al'anima o ala Regola nostra. Onde conviene che sieno electi a ciò ch' quelli che nella congregatione sonno più spirituali e dicreti e quando se po quelli che sonno potenti a fare ciò per se medesimi principalmente e maxime el generale. Non per ch' esso sia tenuto corporalmente in omne loco gire visitando se non secondo la sua discretionem, ma per li altri è bene tenuto de fare la dicta visitatione</p>	<p><i>Fratres qui sunt ministri.</i></p> <p>Preceptum est tria continens scilicet quod visitent et moneant subditos suos quia hoc pertinet ad administrationem.</p> <p>Secundum est quod humiliter et charitati/ve corrigant eos et imponit hunc modum cure. Tertium est quod contra animam vel regulam non precipiant quia contra hoc nihil iuris habent. Et sic nota hic quales esse debent huius ordinis prelati.</p>	<p>X capitulum continet XII precepta scilicet <i>fratres qui sunt ministri</i> etc.</p> <p>Preceptum est continens tria scilicet quod visitent et moneant subditos quia hoc pertinet ad curam.</p> <p>Secundum quod humiliter et caritative corrigant quia hoc est modus cure. Et tertium quod non precipiant contraria anime et huius regule quia in hoc nihil iuris habent. Ex quibus nota quales debent esse istius ordinis prelati.</p>

<p>quando li parerà necessario. E così li provintiali e così li custodi.</p>		
<p><i>Ma li frati, li quali sonno subditi recordinse [...] ala anima sua e ala nostra Regola.</i> Nelle prediche parole se pone comandamento ali subditi e ali loro ministri nelli quali se intende tucti li prelati: custodi e guardiani e vicarij. De sopra havea posto ch' doveano obedire al generale. Questa obedientia se determina in particolare de ciò ch' hanno promesso per la Regola de osservare, poi è posta generale, cioè in tucte le cose excepto ch' non fossero contrarie ala anima e Regola nostra. Onde sequita chiaramente ciò che de sopra ho dicto che li prelati possono constregere li subditi ad osservare ciò ch' hanno promesso e più che sonno tenuti, e sopra ciò li possono constregere a degiunare e orare e dire Pater nostri e psalmi e fare discipline e fatiche corporale e de studiare e imparare lo offitio e omne altra cosa licita, benché nella Regola non sieno expresse. Onde po mandare a servire li leprosi e far fare lavorio per dare el preço ali altri poveri seculari; e vetarli omne cosa fora de quelle ch' la Regola expressamente impone. E lo subdito non deve mai contra de ciò litigare o contendere. E si non obedisse peccaria mortalmente e così etiam Dio peccaria si obedisse in cosa ch' manifestamente fosse contra al'anima o ala Regola.</p> <p>Onde dele cose dubie deve stare ala discretionem deli prelati o al dicto deli sancti. Sopra ciò intende ch' deve obedire con lo core lietamente e voluntariamente con la lingua, cioè</p>	<p><i>Fratres vero qui sunt subditi.</i> Habent subditi aliud preceptum triplicatum. Primum quod abnegent proprias voluntates. Secundum ut <b>obediant</b> corde quod exterius obediant opere <b>in iis que regula imponit et in omnibus aliis que explicitè non tangit dum tamen sint talia que non sint contraria anime sue et regule nostre.</b> Quia si per se mala precipiuntur vel per se bona prohibentur vel quia inhibetur quod regula concedit et prohibetur illud quod precipit vel intedit non debet obedire et hoc est quod sequitur. <i>Et non sunt contraria anime</i> etc. Et hoc est tertium quod precipitur in subditis scilicet contra animam et regulam non obedire prelati quod consequenter elicitur ex verbis sequentibus.</p>	<p><i>Fratres vero qui sunt</i> etc. Preceptum est triplicatum. Primum quod abnegent voluntates ut simpliciter obediant corde. Secundum quod exterius <b>obediant</b> opere <b>in hiis quia regula imponit et in omnibus aliis que explicitè non tangit dummodo sibi non sunt contraria et anime.</b> Nam si per se mala precipiuntur aut per se bona prohibentur vel quia inhibetur quod ipsa regula concedit et prohibetur quod precipit aut intedit non debent obedire quia sunt contraria anime et regule nostre. Hoc enim tertium preceptum subditis scilicet contra animam et regulam non obedire prelati quod consequenter elicitur.</p>

	<p>affirmando non negando de obedire con l'acto facendo ciò ch' li è possibile. E non solamente nella presentia del prelato, ma ancora quando esso non è presente. Sempre è tenuto de fare quello ch' creda ch' sia volontà del prelato.</p>		
	<p>Sequitur: <i>E in qualunche parte sonno li frati li quali sappessero se non potere la Regola spiritualmente osservare debbiano e possano ricorrere ali loro ministri.</i></p> <p>Qui sono doi comandamenti:  <b>El primo sie ali subditi ch' non stieno in loco la dove la Regola non se po osservare spiritualmente secondo el suo spirituale intendimento, ma debbono ricorrere ali loro ministri per tal cose.</b></p> <p>In prima a ciò ch' li ministri discernano se el subdito se parte per çelo ordinato o fantastico, o contentioso, o per dispiacencia del loco, o dela famiglia, o del prelato, o per levitate. Onde in questo ultimo caso deve el prelato fare vedere al frate el suo defecto, o corregiarlo e remandarlo al loco con alcuna humiliatione, secondo la quantità del defecto per exemplo deli altri e per cessare lo scandalo. Ma sie la verità se deve ricorrere al prelato aciò che lo prelato lo muti in altre parte o lochi. Onde el prelato lo deve como a suo signore con molta carità e benignità provedere e riceverlo familiarmente e darli omne securitate. Tucto ciò è comandamento ali ministri, onde sequita:</p>	<p><i>Et ubicumque sunt fratres qui scirent. Hic est duplex preceptum. Unum est subditis quod quando scirent et cognoscerent evidenter non per fantasticam [nella pericope successiva] imaginationem quod impediuntur ab observantia regule secundum verum intellectum quem spiritus sanctus exprimit in ea de eius perfectione et hoc est quod dicit <i>Spiritualiter</i> observare. Tunc tenentur recurrere pro adiutorio ad prelatos et hoc est quod dicit. <i>Debent.</i> Prelati vero et omnes alii fratres teneantur istos non impedire a tali recursu [nella pericope successiva] et hoc est quod dicit verbum <i>possunt.</i> Et quando hoc dicit regula inhihet impedimentum seu impedimenta contra tale posse quod concedit.</i></p>	<p><i>Ubi sunt fratres qui etc. Duplex preceptum est. Primum subditorum quod scilicet quando sciunt evidenter si fantasticam [nella pericope successiva] cogitando aut ymaginando impedire ad (sic.) observantia regule secundum verum intellectum quem spiritus sanctus in ea exprimit de eius perfectione quod est spiritualiter regulam observare tenentur recurrere pro adiutorio ad prelatos sicut in hoc verbo terminatur. Secundum vero est prelatorum et omnium aliorum subditorum ut eos in hoc non impediunt quod habentur [nella pericope successiva] per hoc verbum quod sequitur scilicet <i>et possunt</i> per quod inhihet regula impedimenta contra tale posse quod concedit.</i></p>
	<p><i>Ma li ministri li recevano [...] ministri sieno servi de tucti li frati.</i> Onde sequita che <b>li prelati inferiori e subditi non possono impedire chel frate non recorra</b></p>	<p><i>Ministri vero etc. Hic precipit duo ministris. Primo benignitatem circa talium receptionem. Secundo plenam satisfactionem</i></p>	<p><i>Ministri vero etc. Preceptum est similiter / duplex prelati. Primum benignitas tales recipiendo et secundum</i></p>

<p>a lui [nella pericope precedente], cioè al ministro, se la ragione è giusta. Ma si manifestamente appare leggiera o fantastica [nella pericope precedente] allora si li debbono contraddire e impedirlo e se essa è dubbia allora si lo debbano lassare andare. Item deve essere nel dicto capitolo e negli altri per lo prelado e per li subditi con discretione pensare del tempo e dela contrada e del loco però che tal cosa è superflua all'uno che all'altro deve essere giudicata necessaria. E negli cibi e vestimenti e deli lochi, e così tale cosa è licita a tempo de infirmità e de persecutione che è illicita nel tempo dela sanità e dela pace. E tale cosa è licita negli alii e infra li inimici che illicita ala marina e tra li amici fedeli.</p>	<p>talibus quod perfectio regule possit observari ab eis nam nihil plus precipit regula nec intendit quam quod de eius plena observantia prelati subditis serviant. Et hoc est quod subditur. <i>Nam ita debet esse.</i> Et de hoc possunt subditi prelatos cogere vel repellere si contrarium faciunt quod eis serviant de observantia regulari.</p>	<p>plena satisfactio ipsis in huiusmodi observantia regule perfectam de hiis enim summe intelligit regula quod prelati subditis serviant ut sequitur scilicet. <i>Nam ita debent esse</i> etc. De hoc enim possunt subditi prelatos cogere aut si negligentes sunt circa hoc de suo repellere officio ut supra dicitur scilicet <i>Si aliquo tempore apparetur</i> (sic.) <i>universitati</i> etc. capitolo VIII.</p>
<p><i>E amonisco e prego li frati nel [...] detractione e murmuratione.</i>  <b>Certa cosa è che</b> per le predictie parole sancto Francisco fece la dicta <b>amonitione</b> per li frati se guardassero negli sopradicti acti, etiam Dio <b>dali peccati veniali</b>, perciò disse da omne superbia etc., che certa cosa è che omne superbia non sempre peccato mortale. <b>E così deli altri predicti vitij</b> che quando sonno peccato mortale è comandamento de Dio e dela Regola e de sancto Francisco e sonno dissipatione del sancto evangelio e de omne vita virtuosa fece ancora ciò sancto Francisco per reparare ale temptatione et insidie del demonio, che per la securità deli peccati veniali, fa cadere negli mortali; e tucto el suo studio principale sie de fracassare el legame de omne perfectione</p>	<p><i>Moneo vero</i> etc. <b>Patet quod admonitio est</b> quo ad <b>venialia circa</b> <b>hec nam aliter</b> hec sunt per se prohibita et omnibus precepta in certo gradu.</p>	<p><i>Moneo vero et exhortor</i> etc. <b>Patet quod est admonitio</b> quoad (ad) <b>venialia circa hoc</b> quia <b>aliter sunt</b> per se bona et omnibus precepta in certo gradu.</p>



<p>per superbia et invidiosa mor- moratione e detractone tra subditi e prelati. E pose quista amonitione de po el legame dela obedientia ch' li sub- diti sonno tenuti in tucte le cose de obedire ali prelati e portare humelmente le visita- tioni e correptione e le peni- tentie ch' li prelati possono im- ponere iustamente e con mise- ricordia dentro ali lochi e de- fora.</p> <p>Sopra ciò cascuno deve sapere ch' quando el prelato trova ch' lo subdito per dionesta e falsa doctrina e nutricamento de di- scordia, corrumpesse la gra- tiosa e sancta congregatione è tenuto de segregarlo dala com- pagnia e dala habitatione deli altri o imperpetuo o atempo, secondo al suo difecto e po li assignare lo locho per se; et esso subdito è tenuto ad obe- dire e servare lo voto. Questo medesimo deve fare de omne altro frate furio o percussore o incorrigibile. E così vole Chri- sto e sancto Francisco e così medesimamente sonno tenuti li subditi de fare deli prelati. In quelli medesimi casi e sopra tucti del generale però ch' allora più tosto se doverebbero dire lupi ch' prelati. E tucto ciò se intende quando Christo disse: Se l'occhio te scandaliza o la mano o el pieio. Intende per l'occhio el prelato per la mano o per el pede el subdito. E in ciò è summa gubernatione o voli virtù de pietà a provedere al pericolo de tucto el corpo dela religione, tagliando e ca- vando li membra arridi e sechi e puçolenti del corpo.</p>		
<p><i>Et non se curino quelli ch' non sanno lettera [...] ch' perseverarà per fine ala fine custui serà salvo.</i></p> <p>Nelle predictae parole sonno più comandamenti:</p>	<p><i>Et non curent nescientes litteras</i> etc. <b>Preceptum est quod illiterati non debent quantum est ex se // curare</b></p>	<p><i>Et non curent nescientes</i> etc. <b>Preceptum est illiteratis laycis</b> et ad hoc ineptis et indispositis per Iohannem Pezam in</p>



El primo sie ali laici ch' non sonno licterati ch' non se curino de imparare lictera da se.

Non dice ch' se alcuno sa leggere ben ch' sia recevuto per laico ch' non possa per devotione leggere, ma ch' non se curino de leggere per via de studio e magiormente quelli ch' non sanno leggere. Item quelli che sonno recevuti per chierici debbono almeno curare et essere solliciti de imparare lo offitio ch' li conviene dire. E cusì chi fosse deputato a predicare o audire confessione ch' per altro modo non sarebbe examinato dal generale, né esso potrebbe esaminare ciò che avesse a dire.

Item li altri comandamenti sonno generali a tucti li frati e prelati e subditi e sonno principalissimi dela Regola, cioè de consecrarse e darse tucti al servitio de Dio maxime per exercitio de cordiale oratione e perfecta e virtuosa operatione per la quale se aquista lo Spiritu sancto del Signore, cioè la sua gratia e li doni de lo Spiritu sancto che si possarano sopra de lui.

Item uno comandamento è a tutti de havere patientia e humiltà nelle persecutione e nelle infermitade, de ciò dixè de sopra. E intendi ch' la patientia deve essere nel cuore bench' se vole mostrare de fora per faccia, per parole e per segni e cusì per simile modo delo offitio e dela oratione. Intendi ch' se faccia con attentione de cuore però ch' per dire le sole parole non sarebbe adempita la intentione dela Regola. E cusì del servitio deli infermi e delo lavorio e de omne altra cosa ch' la Regola commanda e che commandassero li prelati. Che tanto se serva el

discere litteras et hoc intelligitur de laicis.

*Sed attendant quod super omnia etc. Precepta sunt ista sicut divinus cultus et quantum ad aliquid principalissima ea que sequuntur in hoc capitulo. Nota autem aliter loquitur hec sancta regula hic et alibi de oratione et de perfectissimis habitibus mentis et aliter de studio litterarum.*

cantico paupertatis pro dilecto capitulo 15 quod scilicet quantum est ex se non curent discere litteras

*Sed attendant (sic.) quod super etc. Preceptum est hoc sunt divinus cultus etiam quantum ad aliquam principalia hiis que sequuntur in hoc capitulo. Et nota quod aliter loquitur hic hec sancta regula de oratione et devotione atque perfectissimis habitibus mentis est scilicet dicit spiritum divini et sanctam eius operationem etc. et aliter capitulo 5° cum dicitur scilicet ita quod excluso otio etc. Aliter etiam de studio litterarum hic et supra capitulo tertio ubi scilicet dicitur clerici faciant etc.*

	comandamento a merito quando se fa con pura voluntade e affectuoso cuore e non più; per lo contrario se rompe el comandamento e anco el voto non solo se perde el merito, ma peggio ch' se cade in colpa e se aquista e meritase pena denanti a Dio, che Dio guarda più al cuore ch' ala voluntade e alo amore ch' ala lingua e ale opere exteriori, secondo el dicto de tucti li sancti.		
<b>Cap. XI</b>	<i>Comando fermamente ali frati universi che non habbiano consortij o consiglij sospetti de donne.</i> Questo sie stretto comandamento e intende che la suspitione po essere o per la persona, cioè ch' la donna è de mala fama, o per lo loco ch' non è honesto, né publico; o per lo tempo, o per la hora desordenata, o per lo modo dela troppo frequentia, o per lo frate è giovine e la donna, e non è ad offitio de confessione e non ha stretto parentado.	Sequitur undecimum capitulum in quo sunt tria precepta. <i>Precipio firmiter</i> etc. <b>Districte</b> <b>inhibetur suspectum consortium</b> cuiuscumque persone.	Capitulum XI continet tria precepta scilicet <i>Precipio firmiter fratribus</i> etc. <b>Preceptum</b> est <b>districte</b> <b>inhibere suspectum consortium</b> non solum mulierum sed cuiuscumque persone precipue in castitate unde sequitur.
	Sequitur: <i>E non intrino nelli monasteri [...]</i> <i>spetiale licentia.</i> Questo è stretto <b>comandamento</b> e intende per nome de monasterio tucti li edifitij che sonno deputati ad uso de monache nelli quali potesseno parlare con loro. E tucto ciò non solo de quelli de sancta Chiara, ma de tucte le altre e de omne congregatione renchiuse per fare penitentia bench' non habbiano Regola approbata.	<i>Et ne ingrediantur.</i> Subaudi precipio et ideo <b>preceptum est</b> quia iungitur superiori precepto.	<i>Et ne ingrediantur monasteria</i> etc. <b>Preceptum est.</b> Nam coniungit supplendum scilicet <i>Et ne ingrediantur</i> suple (sic.) precipio.
	Sequitur: <i>E non se facciano compari [...]</i> <i>non nasca scandalo.</i>	<i>Nec fiant compatres.</i> <b>Preceptum est</b> quia sub una clausula est positum cum	<i>Nec fiant compatres</i> etc. <b>Preceptum est</b> sub una clausula quia eadem

	<p>Tutto ciò è comandamento, onde quanto più se deve guardare la pupilla delo occhio de quista purissima e sancta religione e perfecta observantia dela caritate, a guardia dela quale vole che se guardino da omne familiarità suspectosa e delo andare ala habitatione dele donne dela penitentia. A anco de diventare compari de persone e sonno tre fortissimi comandamenti. E de sopra havemo posto in comandamento de non dire se non parole caste, si che tucta la Regula grida honestade. E imperò impone tanta aspereça de vestimenti dela nudità deli piedi, delo digiuno e dela fatica delo lavorio, ch' hanno tude le dicte cose a mortificare la concupiscentia dela carne. E sopra tucte le cose la mortificatione, la devota oratione e lo spirito della sancta humilitade. E la perfecta mortificatione dela obedientia la quale Regola sancta per comandamento si ce strengere de osservare pienamente e de non fare lo contrario.</p>	<p>anteriori precepto et quia eadem materia est que pertinet ad illibatissimam castitatem.</p>	<p>materia cum pertinens ad illibatissimam castitatem.</p>
<p><b>Cap. XII</b></p>	<p><i>Qualunque deli frati per divina inspiratione voranno andare tra li Seracini o altri infideli domandino licentia dali loro ministri provinciali.</i>  Questo sie comandamento che nullo presuma de andare de suo capo o de sua propria voluntade a fare tale andata. E considera che como la Regola vole che li frati habbiano anegata omne propria voluntà e parere e appetito etiam Dio nelle cose sancte e bone, como è de andare a convertire li infideli. Non deve adonqua essere iudice de se medesimo el frate subdito, ma lassare essere iudicato dal suo prelato.</p>	<p>Sequitur duodecim capitulum in quo sunt quattuor precepta <i>Quicumque fratrum</i> etc. Preceptum est quo ad hoc ne aliquis propria auctoritate vadat.</p>	<p>XII capitulum continet IIII precepta scilicet <i>Quicumque fratrum</i> etc. Preceptum est ne quis propria voluntate vadat.</p>

<p><i>Ma ali ministri [...] sufficienti de essere mandati.</i></p> <p>Qui sonno doi comandamenti ali prelati utili per trarre li infideli ala fede. Inprima che non concedano ali insufficienti o per difecto de spiritu o de discretione o de scientia; secundariamente de negare licentia ali sufficienti né per affecto carnale dela persona, né per utilità temporale. Credo ben ch' vedendo che el frate fosse certamente necessario ali fideli per modo notabile, per non lassare la certa per la incerta, potrebbe sanctamente retenero lo frate.</p>	<p><i>Ministri vero nullis eundi etc.</i></p> <p>Duplex est hic preceptum prelati necessarium ad fidem infidelibus propagandam. Primum est ne aliquos non idoneos suo iudicio mittant. Secundum quia dicit nisi eisdem obligat eos ad licentiandum illos quos idoneos iudicaverint ne scilicet affectu carnalis amicitie ipsorum vel propter temporale commodum quod ex eis haberent ipsos licentiare dimitterent; quia crederent eos magis fructificare inter fideles.</p>	<p><i>Ministri vero nullis et cetera.</i></p> <p>Duplex ipsis preceptum est. Primum scilicet ne aliquos aliquo modo mittant suo iudicio non idoneos / in hoc quod dicitur nullis eundi licentiam etc. Et secundum in hoc quod sequitur nisi eis quos etc. quia obligantur mittere idoneos ne carnali aut temporali amicitia quia scilicet de talibus quemadmodum habent eos impediunt. Secus autem essent si non dimitterent (sic.) credentes eos inter fideles magis fructificare.</p>
<p><i>Sopra quiste cose impongo ali ministri per obedientia ch' domandino da miser lo papa uno deli cardinali dela sancta Chiesa Romana, lo quale sia governatore, protectore e correptore de quista fraternità. Acìò ch' sempre 25 subditi e sottoposti ali piedi dela sancta Chiesa, stabili nella fede catholica osserviamo la povertà e la humilità e lo sancto evangelio del nostro Signore Yhesu Christo, lo quale fermamente habbiamo promesso.</i></p> <p>Intendi de osservare per voto. Et è comandamento ali ministri de domandare el protectore, quando non sia pericolo e notabile impedimento o dala parte loro o dala parte delo papa, al quale se deve domandare. E quando li fosse dato tucti li frati lo debbiano receive e obedire al modo ch' la Regula pone e non ad altro modo spetialmente quando comandasse contra lo sancto evangelio e la Regula. E si non li è dato allora sono pienamente excusati a po Dio e innanti ala Chiesa predicta. Vedi ch' lo Spiritu divino ispirò a sancto Francisco ch' fece scrivere la</p>	<p><i>Ad hec per obedientiam iniungo ministris.</i></p> <p>Evidenter preceptum est. In quo nota quod ex conscientia regule videtur quod nullius correctioni extra prelatos ordinis subsint fratres nisi domini pape et cardinalis dati. Et hec sufficiens expositio. Quod ne molestum esset episcopis supra nono capitulo precipitur quod sine eorum licentiam non predicent et multo magis sequitur de confessionibus et sepulturis. Ac per hoc plena pax est per hanc regulam inter fratres minores et prelatos: quia ipsi non debent se impedire de correctionibus nostris: quia nos ex regula nostra non nisi pape et cardinali correctori subiicimur. Et nobis inhibetur ex regula non intromittere nos de spiritualibus officiis sine licentia eorundem.</p>	<p><i>Ad hec per obedientiam etc.</i></p> <p>Evidenter preceptum est per quod habetur quod ex continentia regule nullius correctioni extra prelatos ordinis subiiciuntur fratres nisi domini papae et cardinalis sic dati qui possunt dici etiam de corpore ordinis quia in hoc merentur obedire regule. Et hoc est sufficiens exemptio nostra per dominum papam qua ne molestum sit episcopis supra capitulo IX precipit regula quod sine eorum licentia non predicent in eorum episcopatu expressa scilicet de tacita et nihil expresse in in regula dixerunt. Et multo magis ex hoc intelligitur istud de confessoribus et sepulturis ut sicut sit plena pax (per hoc) autem regulam inter fratres suos et ecclesie prelatos cum quia per</p>

	<p>sopradicta sanctissima Regula e ali sommi pontifici che la approvarono e confirmarono de fare tucti li frati exenti e liberi da omne comandamento ch' fosse facto per qualunch' prelado, quando comandasse contra Dio o contra alo evangelio o contro ala Regula nostra. E feceli morti sotto li piedi dela Chiesa catholica e apostolica de Roma e delo suo summo prelato e capo miser lo papa e del protectore e deli prelati dela predicta religione in tucte cose virtuose, sancte, catholice, utile e necessarie ala observantia dela fede pura et delo evangelio sancto de Yhesu Christo e dela Regula como già è dicto più ch' niuno altro fidele christiano.</p>		<p>eam solius pape et huius cardinalis correctione subicimur tum quia per eam nobis prohibetur impediri de eorum super spiritualibus officiis sine eorum licentia.</p>
--	---	--	--

## FONTI E BIBLIOGRAFIA

## FONTI

### 1. Scritti di Francesco d'Assisi:

FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, ed. critica a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2009

- *Regula non bullata*, pp. 234-289
- *Regula bullata*, pp. 318-339
- *Testamentum*, pp. 384-385

### 2. *Expositiones super Regulam*

- Quattro Maestri: L. OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1950
- Ugo di Digne: D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2018, pp. 344-470
- Davide d'Augusta: D. FLOOD, *Die Regelerklärung des David von Augsburg*, in *Franziskanische Studien* 75 (1993), pp. 205-239
- Giovanni Pecham: A.G. LITTLE (ed.), *Tractatus pauperis*, in C.L. Kingsford, A.G. Little, F. Tocco (ed.), *Frateris Johannis Pecham: Tractatus tres de paupertate*, Aberdonianae, 1910, pp. 13-90 nello specifico Cap. X, pp. 27-55
- Pseudo-Pecham: *Expositio super Regulam FF. Minorum*, in Bonaventura da Bagnoregio, *Opera omnia*, VIII, pp. 399-437
- Giovanni del Galles: D. FLOOD, *John of Wales' Commentary on the Franciscan Rule*, in *Franciscan Studies* LX (2002), pp. 93-138
- Pietro di Giovanni Olivi: D. FLOOD, *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, 1972
- *Brevis Expositio Regulae*. Oxford, *Bodleian Library*, Canon. Miscell. 525, ff. 243v- 247v
- Angelo Clareno: *Expositio super Regulam fratrum minorum*, ed. a cura di G. BOCCALI, introduzione di F. ACCROCCA, traduzione italiana di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1994 / L. OLIGER, *Expositio Regulae fratrum Minorum auctore Angelo Clareno*, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1912
- Anonimo: Sankt Florian, *Stiftsbibliothek*, XI 148
- Bartolomeo da Pisa: *De conformitate*, Ad Claras Aquas, 1906 (*Analecta franciscana* IV), pp. 369-457 (IX frutto)
- Giovanni da Capestrano: *Esposizione della Regola dei Frati Minori*, a cura di A. GHINATO, Roma, 1960 (*Spiritualità Franciscana*, 4)
- Cristoforo da Varese: *Expositio Regulae et Constitutionum*, Rieti, *Biblioteca comunale*, I.2.34
- Alessandro Ariosto: *Serena conscientia*, in *Speculum Minorum*, III, Venezia, 1513, ff. 134va-151rb
- Jaime De Alcalà: *Lucerna fratrum Minorum*, Zaragoza, Jorge Coci, 1505-1509
- Bartolomeo da Brendola: *Expositione dela Regula di frati Menori*, Venezia, 1533
- Agostino di Alfeld: *Brot des Evangeliums – Verteidigung der Franziskaner-Regel*, ed. a cura di J.K. SCHLAGETER, [trascrizione del ms. Wolfenbütteler, *Herzog-August-Bibliothek*, Guelf. 1095 Helmst], Verlag, 2016
- Anonimo, *Amore evangelico: FC*, I, pp. 538-582; Roma, *Biblioteca Vaticana*, Capponiano Vaticano 207

- Giovanni Pili da Fano:
  - o *Dialogo de la salute tra el frate stimolato et el frate rationabile circa la Regula de li frati minori et sue dechiaratione per stimolati*, impressum Ancone, per Magistrum Bernardinum Vercellensem, 1527 (ristampato a cura di BERNARDINO DA LAPEDONA, Isola del Liri, Società Tipografica A. Macioce e Pisani, 1933)
  - o *Dialogo de la salute tra il frate Stimolato et il frate Rationabile circa la Regola delli frati Minori et sue dechiarationi con molte necessarie additioni, di novo ricomposto et ristampato*, in FC, I, pp. 583-719

### 3. Lettere papali

- Gregorio IX, *Quo elongati*: H. GRUNDMANN, Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX, in *AFH* 54 (1961), pp. 3-25
- Innocenzo IV:
  - o *Ordinem vestrum*: BF, I, pp. 400 a-402 b
  - o *Quanto studiosus*: BF, I, pp. 487b-488 a
  - o *Cum paupertatem*: BF, I, pp. 531b-532a
- Niccolò III, *Exiit qui seminat*, in BF, III, pp. 404-416
- Clemente V, *Exivi de paradiso*, in BF, V, p. 80-85
- Giovanni XXII:
  - o *Ad conditorem canonum*, in BF, VI, pp. 235-237
  - o *Cum inter nonnullos*, in BF, VI, p. 105.
- Leone X, *Ite vos*: J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *La bula "Ite vos" (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana*, in *ALA* 18 (1958), pp. 332-361.

### 4. Constitutiones

*Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum I (Saeculum XIII)*, ed. a cura di C. CENCI, R.G. MAILLEUX, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2007 (*Analecta franciscana* XIII n.s.)

- Vestigia constitutionum praenarbonensium (1239-1257), pp. 37-59
- Costituzioni prearbonensi: pp. 17-41
- Costituzioni narbonensi: pp. 65-103

*Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum II (Saeculum XIV/1)*, ed. a cura di C. CENCI, R.G. MAILLEUX, Grottaferrata, Frati Editori di Quaracchi, 2010 (*Analecta franciscana* XVII n.s.)

- Costituzioni di Perpignan (1331), pp. 211-290
- *Ordinationes seu statuta Benedicti XII (1336)*, pp. 291-366

*Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Patris Francisci*, I, Napoli, 1650

- Costituzioni di Assisi/Martiniane (1430): pp. 90-97
- Costituzioni di La Verna/ Capestranensi: pp. 102-111
- *Costituzioni de li frati Minori detti Cappuccini (1536)*, in FC, I, pp. 253-464.

### 5. Scritti agiografici su Francesco d'Assisi

- Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda Maior*, in FF, pp. 775-961.
- Intentio Regulae, in *Documenta Antiqua Franciscana*, I: *Scripta Fratris Leonis socii S.P. Francisci*, ed. a cura di L. LEMMENS, Grottaferrata, Quaracchi, 1901, pp. 83-99
- Tommaso da Celano, *Memoriale in desiderio animae*, in FF, pp. 441-754.



## 6. Cronache

- *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, Firenze, Ad Claras Aquas, 1897 (*Analecta franciscana*, III)
- Johannes de Komorowo, *Memoriale ordinis fratrum Minorum*, in *Monumenta Poloniae Historica*, V, Lwów, 1888
- Tomaso da Eccleston, *Liber de adventu fratrum minorum in Angliam. Tractatus fr. Tomae vulgo dicti De Eccleston, De adventu fratrum minorum in Angliam*, ed. a cura di A.G. LITTLE, Paris, Fischbacher, 1909

## 7. Altri testi di autori minoritici

- Alvaro Pelagio, *De statu et de planctu ecclesiae*, Lione, 1517
- Angelo Clareno, *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*, ed. a cura di G. BOCCALI, introduzione a cura di F. ACCROCCA e trad. italiano di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncola, 1998/ *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. critica a cura di O. ROSSINI, introduzione e commento di H. HELBLING, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1999
- Bernardino da Siena (attribuito), *Tractatus de praeceptis Regule Fratrum Minorum*, edito in *Sancti Bernardini senensis Ordinis Seraphici Minorum Opera*, III, Venezia, 1745, pp. 440b-442
- Bonaventura da Bagnoregio:
  - o *Commentaria in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta, I, Firenze, Ad Claras Aquas, 1934
  - o *De perfectione evangelica. Quaestiones disputatae*, Opuscoli Teologici/3, Città Nuova, 2005
  - o *Determinationes questionum circa Regulam Fratrum Minorum*, in Bonaventura da Bagnoregio, *Opera omnia*, Vol. VIII, Quaracchi, 1898, pp. 337-374
  - o *Epistula de tribus quaestionibus*, in Bonaventura da Bagnoregio, *Opuscoli francescani/1* (Sancti Bonaventurae Opera 14/1), Città Nuova, 1993, pp. 94-109
- Giovanni da Capestrano:
  - o *Adversum Berbegallum: Repetitionum ad Constitutiones Clementis Papae Quinti ad nonnullasque extravagantes*, VI, pars II, ff. 56r-63v
  - o *De Auctoritate papae et concilii*, in *Opera omnia Sancti Ioannis a Capistrano*, a cura di P.A. Sessa da Palermo, I/2, Roma, 1700, pp. 1-465.
- Gonsalvo di Balboa, *Tractatus de praeceptis*, F. Elizondo, *El «Tractatus de praeceptis» del ministro general Gonzalo escrito en 1312-1313*, in *Laurentianum* 25 (1984), pp. 181- 201
- Guglielmo d'Ockam, *Dialogo sul papa eretico*, ed. a cura di A. SALERNO, Milano, Bompiani, 2015
- Niccolò da Osimo,
  - o *Declarationes super Regulam, S. Bernardini senensis Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1953, pp. 317-320 / U. PICCIAFUOCO, *Fr. Nicolò da Osimo. Vita, Opere, Spiritualità*, Montepandone, 1980, pp. 46-49
  - o *I Comandamenti della Regola*, in G.C. SPEZI, *Tre operette volgari di frate Niccolò da Osimo*, Roma, Tipografia delle Scienze matematiche e fisiche, 1865, pp. 83-95
- Pietro di Giovanni Olivi,
  - o *De Renuntiatione papae Coelestini V. Quaestio et epistola*, a cura di L. OLIGER, in *AFH* 11 (1918), pp. 366- 373
  - o *Lectura super Apocalypsim*, ed. a cura di W. LEWIS, New York, Franciscan Institute Publications, 2015
- Raimundus Lullus, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest/Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. a cura di J. RAMBAUD-BUHOT, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, III, Mallorca, 1954

- *Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina paupertate*, ed. S. BRUFANI, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1990
- Ubertino da Casale:
  - o *Arbor Vitae crucifixe Iesu*, Impressus Venetiis, per Andream de Bonettis de Papia, 1485
  - o *Rotulus Iste*, in F. EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, Schluss*, in ALKG, III (1887), pp. 93-137
  - o *Tractatus Ubertini de usu paupere: "Super tribus sceleribus"*, ed. A. HEYSSE, in *AFH* 10 (1917), pp. 123-174
  - o *Sanctitas vestras*, in ALKG III, 1887
- Ugo di Digne, *Libellus de finibus paupertatis*, in D. RUIZ, *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2018, pp. 314-341

## 8. Testi di autori non appartenenti all'Ordine

- *Anonymi magistri artium (c. 1245-1250) Lectura in librum de anima*, ed. a cura di R. A. GAUTHIER, (Spicilegium Bonaventurianum XXIV) Grottaferrata, 1985
- BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De praecepto et dispensatione*, I-V, in *Opera*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, CH. H. TALBOT, III, Roma, 1963
- CINO DA PISTOIA, *In codicem doctissima commentaria*, Francoforte ad Moenum, 1578, C. I, 14,5
- GIOACCHINO DA FIORE, *Expositio magni prophetae Abbatis Ioachim in Apocalypsim*, Venezia, 1527
- *Glosae in regula Sancti Benedicti abbatis ad usum Smaragdi Sancti Michaelis abbatis*, ed. a cura di M. VAN DER MEER, Turnhout, Brepols Publishers, 2017 [*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 282]
- H. DENIFLE, *Chartularium universitatis parisiensis*, I, pp. 226-227
- HILDEMARUS, *Expositio regulae*, ed. R. Mittermüller, Regensburg, 1880
- IOHANNIS SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam carmelitarum*, ed. a cura di B. DESCHAMP, Turnhout, Brepols Publishers, 2016 (*Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis* 259)
- JEAN DE JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, Texte établi, traduit, annoté et présenté par J. MONFRIN, Paris, 2010
- JOHANNES BASSIANUS, *Materia Pandectarum*, in AZZONE DA BOLOGNA, *Summa aurea*, Lugduni 1557
- *Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in sanctam Regulam commentarium*, ed. C. QUANDEL, Montis Casini, Typis Abbatiae Montis Casini, 1880
- ROBERTO DI BRIDLINGTON (?), *The Bridlington dialogue: an exposition of the Rule of St. Augustine for the life of the clergy, given through a dialogue between master and disciple*, Translated and edited by a religious of C.S.M.V. [SISTER PENELOPE], London, A. R. Mowbray, 1960.
- UGO DI SAN VITTORE, *Diadascalicon*, III, 9 (PL 176, 771-772)

## BIBLIOGRAFIA

1274 année charnière. Mutations et continuités, Colloque international du Centre national de la recherche scientifique (Lyon - Paris, 30 septembre-5 octobre 1974), Paris, 1977

*A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, a cura di J. MIXSON, B. ROEST, Leiden-Boston, Brill, 2015

AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997

AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997

ACCROCCA, F., "La più disperata vita". *Le origini francescane nella rilettura dei primi Cappuccini*, in *Le origini e la loro immagine: momenti di storia del francescanesimo nelle Marche*. Atti del convegno di studi (Fabriano, 24 ottobre 2009), a cura di F. BARTOLACCI, Jesi, 2010, pp. 197-227

ACCROCCA, F., *Angelo Clareno gioachimita? Studio sull'Expositio Regulae Fratrum Minorum. Contributo alla storia dei rapporti tra francescanesimo e gioachimismo nei secoli XIII-XIV*, in *Analecta TOR*, 21 (1989), pp. 43-67

ACCROCCA, F., *Il libro secondo "De Amore evangelico" nel codice Vaticano Capponiano 207*, in *Collectanea Franciscana*, 81 (2011), pp. 559-570

ACCROCCA, F., *Quo elongati: Il tentativo di una doppia fedeltà*, in *Frate Francesco*, 81 (2015), pp. 133-166

AGAMBEN, G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2011

AJELLO, A., *I Fratelli Minori e i Saraceni nel XIII secolo*, in *Studi francescani* CVIII (2011), pp. 477-492

AJELLO, A., *La croce e la spada. I francescani e l'Islam nel Duecento*, Roma, 1999

AJELLO, A., *Lex falsa, carnalis et diabolica. I francescani e l'Islam nel XIII secolo*, in *I francescani e la crociata*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELLI, Milano, 2014, pp. 31-55

ALBERZONI, M.P., *Sorores minores e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV*, in *Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII*, a cura di G. Andenna e B. Vetere, Galatina, Congedo Editore, 1988, pp. 165-194

*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

ANDENNA, C., HERBERS, K., MELVILLE, G., *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, II volumi (I: Zentralität: Papsttum und Orde nim Europa des 12. und 13. Jahrhunderts; II: Netzwerke: Klöster und Orde nim Europa des 12. und 13. Jahrhunderts), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012-2013

ANDRICCIOLA, E., *Milites Christi e Fideles Crucis. I Francescani nel confronto con Saraceni e Tartari (1245-1310)*, Soveria Mannelli, 2010

ANONIMO DELLA PORZIUNCOLA, *Speculum perfectionis status fratris Minoris*, a cura di D. Solvi, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2006

ARNALDI, G., *San Francesco oggi*, in *Conoscenza storica e mestiere di storico*, [originariamente in *Nuova Antologia*, 1977], pp. 229-255

BARTOCCI, A., *Ereditare in povertà: le successioni a favore dei Fratelli Minori e la scienza giuridica nell'età avignonese*, Napoli, Jovene, 2009

- BARTOLI, M., *Le opere di Pietro di Giovanni Olivi nella biblioteca di Giovanni da Capestrano*, in *S. Giovanni da Capestrano: un bilancio storiografico*, L'Aquila, 1999, pp. 47-80
- Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del I Convegno storico internazionale, (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, CISAM, 2014
- Bartolo da Sassoferrato nella cultura europea tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di V. Crescenzi e G. Rossi, Sassoferrato (Istituto Internazionale di studi piceni Bartolo da Sassoferrato), Quattrocenti, 2015.
- BASETTI SANI, G., *L'Islam e Francesco d'Assisi*, Firenze, 1975
- BATTHYÁNY, I., *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et provinciarum adiacentium*, III, Claudiopoli, 1827
- BIERBAUM, M., *Bettelorden und Weltgeistlichkeit*, in *Franziskanische Studien*, Beiheft 2, pp. 37-168
- BIGALLI, D., *Giudizio escatologico e tecnica di "missione" nei pensatori francescani: Ruggero Bacone*, in *Espansione del francescanesimo* cit., pp. 151-186
- BLOCK, W., *Davide di Augusta: Elementi Basilari della vita spirituale*, in *Storia della spiritualità francescana*, I (secoli XIII-XVI), ed. a cura di M. Bartoli, W. Block, A. Mastromatteo, Bologna, Edizione Dehoniana, 2017, pp. 219-230
- BOSCHI ROTIROTI, M., *Codicologia trecentesca della Commendia. Entro e oltre l'antica vulgata*, Roma, Viella, 2004
- BOUGEROL, J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it. di A. Calufetti, L.I.E.F., Vicenza 1988
- BOURGEROL, J.G., *Inventaire du fonds Jean de la Rochelle aux archives de l'évêché de la Rochelle*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 86 (1993), pp. 363-370
- BOURGEROL, J.G., *Jean de Rupescissa*, in *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sotto la dir. di A. VAUCHEZ e la collaborazione di C. VINCET, Paris, Cerf, 1997
- BOZZOLO, C., ORNATO, E., *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.
- BREITENSTEIN, M., *Das Noviziat im hohen Mittelalter Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin, LIT, 2009
- BREITENSTEIN, M., *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin, Lit Verlag, 2008
- BROOKE, R.B., *Early franciscan government. Elias to Bonaventure*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959
- BRUFANI, S., *Le lettere di Onorio III e frate Francesco d'Assisi (Test. 24-26)*, in *Franciscana XVII* (2015), Spoleto, 2016, pp. 1-30
- BUFFON, G., *Khambaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma, Antonianum, 2014
- BURR, D., *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, University of Pennsylvania Press, 2015
- BYNUM, C. W., *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles, University of California Press, 1982
- BYNUM, C.W., *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula, Scholar Press, 1979 (Harvard theological studies, XXXI)

- CALUFETTI, A., *I vicari provinciali dei frati Minori della Regolare Osservanza di Milano dal 1428 al 1517*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 43 (1950)
- CAMAIONI, M., «*De homini carnali fare spirituali*». Bernardino Ochino e le origini dei cappuccini nella crisi religiosa del Cinquecento, Dottorato di ricerca in Storia (Politica, società, culture, territorio), Università degli Studi Roma Tre
- CAPEZZALI, W., *Giovanni da Capestrano: esiti e prospettivi di una articolata indagine storiografica*, in *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pasztor*, a cura di M. Bartoli, Le. Pellegrini, D. Solvi, Milano, 2016, pp. 75-90
- CAPITANI, O., *Ipotesi sociali del francescanesimo medioevale. Orientamenti e considerazioni*, in *San Francesco, Giornata lineea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita*, Roma, 1985: 39-57
- CARDINI, F., *Nella presenza del soldan superba. Saggi francescani*, Spoleto, 2009
- CARGNONI, C., *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Perugia 1988
- CARTA, F., *Inter saracenos et alios infideles. Le missioni dei frati Minori nelle Expositiones super Regulam (sec. XIII-XIV)*, in *Franciscana*, 19 (2017), pp. 77-156
- CARTA, F., *Un nuovo testimone dell'Expositio super Regulam di Pietro di Giovanni Olivi. Il codice 1/85 del collegio di Sant'Isidoro a Roma*, in *Picenum Seraphicum* 31 (2017), pp. 179-184.
- CASAGRANDE, C., *Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age – Temps modernes (MEFRM)*, CXXI (2009), Roma, 2009, pp. 257-265
- CHÂTILLON, J., *Un commentaire anonyme de la Règle de Saint Augustin in Le codex Gutam Sintram. Manuscrit 37 de la Bibliothèque du Gran Séminaire de Strasbourg*, B. WEIS, Lucerne/Strasbourg, Coprur, 1983
- CHENU, M.D., *La teologia nel XII secolo*, traduzione a cura di P. VIAN, Introduzione di I. Biffi, Milano, Jaca Book, 1992
- CHENU, M.D., *La théologie au douzième siècle*, préf. de E. GILSON, Paris, Vrin, 1957
- COCCHINI, F., *Temi morali e modelli nell'omiletica patristica: Aspetti etici nella predicazione di Gregorio Magno*, in *Predicazione e società nel Medioevo: Riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, a cura di L. Gaffuri e R. QUINTO, Padova, 2002, pp. 53-70
- COCCIA, E., *La legge della salvezza. Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico*, in *Viator* 41 (2010), pp. 127-146
- COCCIA, E., *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*, in *De Medio Aevo*, 3 (2013/2), pp. 169-212
- Consilium: *teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. VECCHIO, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004
- CORVINO, J.F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari, 1980
- COURTENAY, W.J., *Teaching Careers at the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Notre Dame, 1988
- CRESCENZI, V., *Linguaggio scientifico e terminologia giuridica nei glossatori bolognesi: "interpretari", "interpretatio"*, in *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge*, Actes di colloque (Roma, 21-22 octobre 1989), ed. par O. WEIJERS, Turnhout, Brepols, 1992, pp. 111-129
- CREYTENS, R., *Les commentateurs dominicains de la règle de S. Augustin du XIIIe au XVIe siècle*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 33 (1963), pp. 121-157

- CREYTENS, R., *Les commentateurs dominicains de la règle de S. Augustin du XIIIe au XVIe siècle. II. Les commentateurs di XIVe siècle. A) Nicolas Trevet*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 34 (1964), pp. 107-153
- CREYTENS, R., *Les commentateurs dominicains de la règle de S. Augustin du XIIIe au XVIe siècle. II. Les commentateurs di XIVe siècle. B) Arnaud Bernard*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 35 (1965), pp. 21-6
- CREYTENS, R., *Les commentateurs dominicains de la règle de S. Augustin du XIIIe au XVIe siècle. III. Les commentateurs di XVe siècle: Barthélemy de Modène et Alain de la Roche*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 36 (1966), pp. 263-312
- Cultura, società e vita religiosa ai tempi di s. Giovanni da Capestrano. Atti del V Convegno storico internazionale (Capestrano, 21-22 ottobre 2002)*, Capestrano, 2003
- D. BURR, *A time to Live, a Time to Die: Angelo Clareno on martyrdom*, in *Franciscan Studies*, 70, 2012, pp. 411-428.
- D'ALATRI, M., *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, Roma, 1986-1987
- DAHAN, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999
- DALARUN, J., *Il potere in questione e la questione del potere. Rifiuto del potere e forme di governo nell'Ordine dei frati Minori*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1999
- DALARUN, J., *Introduction*, in *Thomas de Celano, Les vies de saint François d'Assise*, Paris, Éditions franciscaines, 2009
- DALARUN, J., *La Règle sans glose*, in *François d'Assise en questions*, Paris, CNRS Éditions, 2016
- DAMIATA, M., *Alvaro Pelagio teocratico scontento*, in *Studi Francescani*, 81 (1984), pp. 337-685
- DANIEL, E.R., *The desire for Martyrdom: A Leitmotiv of St. Bonaventure*, in *Franciscan Studies* XXXII (1972), pp. 74-87
- DANIEL, E.R., *The Franciscan concept of mission in the High Middle Ages*, Lexington, 1975
- DAVIS, J., *The formation of a thirteenth-century ecclesiastical reformer: Endes Rigaud and the Franciscan Studium in Paris*, in *Revue Mabillon*, 73 (2001), pp. 45-63
- DE CEVINS, M.-M., *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 – vers 1540)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2008 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 83)
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1959
- DE PARIS, G., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Roma, 1982.
- DE PARIS, G., *Histoire de la fondation et de l'évocation des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, Paris, Société et Librairie S. François d'Assise, 1928
- DELCORNO, C., *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»*, in *Lettere Italiane*, 39/4 (1987), pp. 465-483
- DELCORNO, C., *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, in *Lettere Italiane*, 32/4 (1980), pp. 441-475
- DELCORNO, C., *La predicazione nell'età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974
- DELMAS, S., *Alexandre de Halès et le studium franciscain de Paris. Aux origines de la question des chaires franciscaines et de l'exercice quodlibétique*, in *Les collèges réguliers en Europe au Moyen Âge et à la Renaissance*, a cura di A. SHON, J. VERGER, Paris, Winkler de Bochum, 2012, pp. 37-47

- DELORME, F., *Fr. P. J. Olivi questio de voto regulam aliquam profitentis*, in *Antonianum*, 16 (1941), pp. 131-164
- Demontis, L., *Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il "superamento" della crociata*, in *Antonianum* XC (2015), pp. 545-561
- DEROLEZ, A., *Codicologie des manuscrits en écriture humanistique sur parchemin*. Turnhout, Brepols, 1984
- DESBONNETS, T., *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Paris, Éditions franciscaines, 1983
- DOLSO, M. T., *Et sint minores. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati nel primo secolo francescano*, Milano, 2001.
- DOLSO, M.T., *L'Osservanza francescana: «una restaurazione innovatrice»*, in *Il Santo*, 56 (2016), pp. 7-27
- DURINGON, N., *L'«Istituzione» dei missionari nell'Ordine dei frati Minori (Studio storico-giuridico)*, Il Cairo, 1959
- DUVAL-ARNOULD, L., *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. 406-420
- DUVAL-ARNOULD, L., *Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des Apôtres (Ms. Vat. Lat. 3740)*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, III, Roma 1989, pp. 121-201
- Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, sous la dir. de N. BÉRIOU, J. CHIFFOLEAU, Lyon, PUL, 2009
- Elia di Cortona tra realtà e mito*, Atti dell'incontro di studio (Cortona, 12-13 luglio 2013), Spoleto, CISAM, 2014
- ELIZONDO, F., *Disquisitio historica de praeceptorum descriptione et enumeratione in regula franciscana*, in *Collectanea Franciscana*, 37 (1967), pp. 250-285
- ELIZONDO, F., *Doctrinales Regulae franciscanae expositiones usque ad annum 1517*, in *Laurentianum*, 2 (1961), pp. 449-492
- ELIZONDO, F., *El «Tractatus de praeceptis» del ministro general Gonzalo escrito en 1312-1313*, in *Laurentianum*, 25 (1984), pp. 181- 201
- EMILI, A., R. MARTORELLI VICO, R., LAMBERTINI, R., *Un progetto di edizione del Tractatus de statu dispensativo Christi di Enrico del Carretto*, in *Picenum Seraphicum*, 22-23 (2003-2004), pp. 347-352
- ESSER, K., *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*, Münster, 1949 (trad. ital. *Il Testamentum di san Francesco d'Assisi*, Milano, 1978)
- ESSER, K., *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata (Quaracchi), 1976
- ESSER, K., *Eine "Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum" aus dem 14. Jahrhundert*, in *Franziskanische Studien*, 37 (1955), pp. 18-52
- ETZI, P., *Luridica franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova, Edizioni Messaggero, 2006
- EVANGELISTI, P., *Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'eredità di Olivi nei territori iberici*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate Minore*, Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 2015), Spoleto, CISAM, 2016, pp. 441-481
- EVANGELISTI, P., *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria Minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)*, Bologna, 1998

- EVANGELISTI, P., *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese* Padova, Editrici Francescane, 2006
- EVANGELISTI, P., *Il 1333 e la custodia di Terra Santa. Condizioni politiche e culturali alle origini di un'istituzione francescana di lunga durata*, in *Frate Francesco LXXXII* (2016), pp. 49-76
- EVANGELISTI, P., *Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*, in *Cristianesimo nella Storia*, 28 (2006), pp. 161-248
- EVANS, G.R., *Theology: The Vocabulary of Teaching and Research 1300-1600: Word and Concepts*, in *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, a cura di O. Weijers, Turnhout, Brepols Publishers, 1995 (CIV-ICIMA, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, VIII), pp. 118-133
- FLOOD, D., *Die Regelerklärung des David von Augsburg*, in *Franziskanische Studien*, 75 (1993), pp. 205-239
- FLOOD, D., *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor*, New York, Franciscan Institute Publications, 2014
- FLOOD, D., *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1979
- FLOOD, D., *John of Wales' Commentary on the Franciscan Rule*, in *Franciscan Studies*, 60 (2002), pp. 93-138
- FLOOD, D., *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1972
- FLORI, J., *Prêcher la croisade (XI-XIII siècle). Communication et propagande*, Paris, 2012
- FOIS, M., *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, in AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, pp. 13-107
- FOIS, M., recensione di *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, ed. a cura di K. ELM, Berlin, Duncker & Humbolt, 1989, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 29 (1991), pp. 363-67
- FRANCONE, A., *Fama, forme e motivi della predicazione di Bertoldo di Regensburg (1210 ca.-1272)*, Tesi di dottorato, Dipartimento di Studi Storici, Università degli Studi di Torino, 2016
- Frate Elia e Cortona. Società e religione nel XIII secolo*, a cura di A. DI MARCANONIO, Spoleto, CISAM, 2018
- FREED, J.B., *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge, 1977
- FROVA, C., *Papato, università, frati*, in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto, CISAM, 1998, pp. 163-175
- FROVA, C., *Scuole e università*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. II (La produzione del testo), pp. 331-360
- FRUGONI, C., *Francesco e le terre dei non cristiani*, Milano, Biblioteca Francescana, 2012
- FUSSENEGGER, G., *De vita et scriptis Fr. Alexandri Ariosti († 1486)*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 19 (1956), pp. 143-165
- GABRIELI, F., *San Francesco e l'Oriente islamico*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Atti del VI convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1978), Assisi, 1979
- GIOVÈ MARCHIOLI, N., *Il codice francescano. L'invenzione di un'identità*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto, CISAM, 2005, pp. 375-418



GIOVÈ MARCHIOLI, N., Zamponi, S., *Manoscritti in volgare nei conventi dei Frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture (secc. XIII-XIV)*, in *Francescanesimo in volgare (secc. XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale della SISF (Assisi, 17-19 ottobre 1996), CISAM, Spoleto 1997, pp. 303-336

*Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013)*, Atti dell'Incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola OFMCap (Assisi, 11-12 luglio 2014), Spoleto, CISAM, 2016

GRIBOMONT, J., *L'Expositio d'Ange Clareno sur la Règle des Frères Mineurs et la tradition monastique primitive*”, in *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400*, a cura di G. Cardaropoli e M. Conti, Roma, Antonianum, 1981, pp. 371-398

GROSSI, P., *Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in *Quaderni fiorentini I* (1972), pp. 287-355

GRUNDMANN, H., *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 54 (1961), pp. 3-25

Hafner, W., *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare*, Aschendorff, Münster 1959

HAMESSE, J., *Approche terminologique de certaines methodes d'enseignement et de recherche à la fin du Moyen Age. Declarare, recitare, conclusion*”, in *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, a cura di O. WEIJERS, Turnhout, Brepols Publishers, 1995 (CIVICIMA, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, VIII), pp. 8-28

HEULLANT-DONAT, I., *La perception des premiers martyrs franciscains à l'intérieur de l'Ordre au XIIIe siècle*, in *Religion et mentalité au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003

HEULLANT-DONAT, I., *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle*, in *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*, a cura di L. BERTAZZO e G. CASSIO, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 11-29

HOEBERICHTS, J., *Francesco e l'Islam*, Padova, 2002

HOFER, J., *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, Innsbruck-Wien-München, 1936 (tr. it. *Giovanni da Capestrano. Una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, a cura di G. Di Fabio, L'Aquila, 1955)

HOLTZ, L., *Glosse e commenti*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, 1. Il Medioevo latino, vol. III La ricezione del testo*, collana diretta da G. Cavallo, C. Leonardi ed E. Menestò, Roma, Salerno Editrice, 1995, pp. 59-111

HRUSCHKA, J., *Supererogation and Meritorious Duties*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 6 (1999), pp. 93-108

*I francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELLI, Atti del X Convegno storico di Greccio (Greccio 4-5 maggio 2012), Milano, 2013

*I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del XL Convegno internazionale (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012), Spoleto, CISAM, 2013

I. HEULLANT-DONAT, *Martyrdom and identity in the Franciscan Order (thirteenth and fourteenth centuries)*, in *Franciscan Studies*, 70, 2012, pp. 429-453

*Ideali di perfezione ed esperienze di riforma in s. Giovanni da Capestrano*. Atti del IV Convegno storico internazionale (Capestrano, 1-2 dicembre 2001), Capestrano 2002

*Identità francescane agli inizi del Cinquecento*, Atti del 45° convegno internazionale (Assisi, 19-21 ottobre 2017), Spoleto, CISAM, 2018

*Il rinnovamento del francescanesimo. L'Osservanza*, Atti dell'XI convegno internazionale (Assisi, 20-22 ottobre 1983), Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1985

INTERNULLO, D., *Ai margini dei giganti. La vita intellettuale dei romani nel Trecento (1305-1367 ca.)*, Roma, Viella, 2016

JEUSET, G., *Saint François et le sultan*, Paris, 1996

KEDAR, B.Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1984

KEHNEL, A., *The narrative tradition of the medieval Franciscan Friars on the british isles: Introduction to the sources*, in *Franciscan Studies*, 63 (2005), pp. 461-530

KERTÉSZ, B., *The 1499 Constitutions of the Hungarian Observant Franciscan vicariate*, in *L'Osservanza francescana fra Italia ed Europa Centrale*, Atti del Convegno internazionale (Convento francescano di Szeged-Alsóváros, 4-6 dicembre 2014), 2017, pp. 173-186

L. VIALLET, *Choisir l'«Observance» franciscaine au XV<sup>e</sup> siècle: significations et enjeux*, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia: lo Studium de Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*, Atti del convegno internazionale di studi (Monteripuido, 5 novembre 2011), a cura di F. Serpico e L. Giacometti, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 1-20

*L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*, Atti del XXXI Convegno internazionale (Assisi, 9-11 ottobre 2003), Spoleto, CISAM, 2004

*L'économie des couvents mendiants en Europe centrale. Bohême, Hongrie, Pologne*, v. 1220-v. 1550, sous la dir. de M.-M. DE CEVINS, L. VIALLET, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018

*L'Osservanza francescana fra l'Italia ed Europa centrale*, Atti del Convegno internazionale (Convento Franciscano di Szeged-Alsóváros, 4-6 dicembre 2014)

*La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pasztor*, a cura di M. Bartoli, LE. PELLEGRINI, D. SOLVI, Milano, 2016

*La missione francescana. Elementi di storia e impulsi per il presente*, a cura di G. IAMMARRONE e S. BAZYLINSKI, Roma, 2010

LALO, J.-X., *Les recueils des sources juridiques franciscaines (1502-1535). Description et analyse*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 73 (1980), pp. 257-340

LAMBERT, M.D., *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order. 1210-1323*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1961

LAMBERTINI, R., "Idem quod evangelium Christi". *Interpretazioni dell'identità tra regola francescana e Vangelo da Olivi a Clareno*, in *Cristianesimo nella storia* 36 (2015), pp. 299-327

LAMBERTINI, R., a cura di, *Fonti normative francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2016

LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1990

LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, pref. di C. DOLCINI, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1990

LAMBERTINI, R., *Fonti Normative Francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2017

- LAMBERTINI, R., *Il sistema formativo degli Ordini Mendicanti: osservazioni a partire dai risultati di recenti indagini*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, 1: Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, a cura di C. ANDENNA, K. HERBERS, G. MELVILLE, Stuttgart, Verlag, 2012, pp. 135-148
- LAMBERTINI, R., *Introduzione generale*, in *Fonti Normative Francescane*, a cura di R. LAMBERTINI, Padova, 2017, pp. 11-33
- LAMBERTINI, R., *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000
- LAMBERTINI, R., *Momenti della formazione dell'identità francescana nel contesto della disputa con i Secolari (1255-1279) in Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno internazionale di studi, (Assisi-18-20 ottobre 1990), Spoleto, 1992, pp. 125-172
- LAMBERTINI, R., TABARRONI, A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Gruppo Abele, 1989
- LAMBERTINI, R., *Ubertino contro la Comunità: argomenti e posta in gioco*, in *Ubertino da Casale*, Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), Spoleto, CISAM, 2014, pp. 301-323
- LE GOFF, J., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, 2014
- LE GOFF, J., *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996
- Le origini della Riforma cappuccina*, Atti del convegno di studi storici (Camerino, 18-21 settembre 1978), Ancona, Curia Provinciale Frati Cappuccini, 1979
- LE PELLEGRINI, Bernardino da Siena il minoritismo e l'Osservanza: ambiguità e ambivalenze. A partire da Monteripido, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia: lo Studium de Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*, Atti del convegno internazionale di studi (Monteripido, 5 novembre 2011), a cura di F. Serpico e L. Giacometti, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 21-36
- LECLERCQ, J., *Le commentaire de Teuzon sur la Règle Bénédictine. Les gloses de Galeata*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, 64 (1952), pp. 5-12
- LEHMANN, L., *Francesco incontra il sultano: L'inizio di una missione di pace. Studio comparativo delle più antiche fonti*, Miscellanea Francescana CXII (2012), pp. 504-556
- LENOBLE, C., *L'exercice de la pauvreté: Economie et religion chez les Franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017
- LITTLE, A.G., *Déscription du manuscrit canonic. Miscell. 525 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford*, in *Opuscles de critique historique*, I, Paris, 1903, pp. 251-297
- LOPEZ, É., *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Étienne, 1994
- Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994
- M. LODONE, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 130 (2018), pp. 267-278
- MAIERÙ, A., *University Training in Medieval Europe*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1994
- MANIACI, M., *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma, Viella, 2002

- MANIACI, M., *Costruzione e gestione della pagina nel manoscritto bizantino*, Cassino, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2002
- MANIACI, M., *Terminologia del libro manoscritto*, Roma-Milano, Istituto Centrale per la Patologia del Libro – Editrice Bibliografica, 1996; 1° ristampa ricorretta 1998
- MANSELLI, R., *Bartolomeo da Pisa (da Rinonico, de Rinonichi)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1964, pp. 756-758
- MANSELLI, R., *Francesco d'Assisi tra conversione del mondo cristiano e conversione del mondo islamico. Un rapporto atipico?*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984), Roma, 1987, pp. 219-241
- MANSELLI, R., *L'anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, in *Collectanea Franciscana* 47 (1977), pp. 5-25
- MANSELLI, R., *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, ISIME, 1955 (Studi Storici, XIX-XXI)
- MANSELLI, R., *La terza età, Babylon e l'anticristo (a proposito di Pietro di Giovanni Olivi). Ricerche sull'influenza della profezia nel basso Medioevo*, Roma, 1973
- MANSELLI, R., *Olivi, Pietro di Giovanni*, in *Enciclopedia Dantesca* IV, Roma, Istituto della Enciclopedia Dantesca, 1973, pp. 135-137
- MANSELLI, R., *Pietro di Giovanni Olivi Spirituale*, in *Chi erano gli spirituali*, Atti del III convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, Porziuncola, 1976, pp. 183-204
- MANTELLI, L., *De recuperatione Terrae Sanctae: Dalla perdita di Acri a Celestino V*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* LXVII (2013), n. 2, pp. 397-440
- MARANESI, P., *Giovanni da Capestrano. Identità e sviluppo istituzionale dell'Osservanza*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, a cura di A. Cacciotti e M. Meli, Milano, Biblioteca Franciscana, 2008, pp. 15-58
- MARANESI, P., *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamentum*, Assisi, Porziuncola, 2009
- MARANESI, P., *Nescientes Litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 2000
- MARANINI, A., *“Proprie quidem compilare est aliena dicta suis intermiscere”. Il riutilizzo di fonti antiche e coeve in tradizione medievale*, in *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris/ Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, a cura di E. D'Angelo, J. Ziolkowski, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 675-689
- MARCELLI, L., *L'economia degli Ordini religiosi: il caso del convento di Fabriano*, in *Presenze francescane nel Camerinese (secoli XIII-XVII)*, a cura di R. Lambertini, F. Bartolacci, Ripatransone, G. Maroni, 2008, pp. 127-148
- MARINI, A., *Storia contestata: Francesco d'Assisi e l'Islam*, in *Franciscana* 14 (2012), pp. 1-54.
- MARTINO, M., *Il commento della Regola nel Carmelo antico*, in *Ephemerides Carmeliticae*, II (1948), pp. 99-122
- MASTROMATTEO, A., *“Similem illum fecit in gloria sanctorum”. Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel De Conformitate di Bartolomeo da Pisa*, Prefazione di M. BARTOLI, Roma, Antonianum, 2012

- MASTROMATTEO, A., *Il «De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu» di Bartolomeo da Pisa. Ridefinizione della propria identità*, in *Storia della spiritualità francescana. Secoli XIII-XVI*, Vol. I, a cura di M. BARTOLI, W. BLOCK, A. MASTROMATTEO, EDB, Bologna, 2017, pp. 215-222
- MASTROMATTEO, A., *Similem illum fecit in gloria sanctorum. Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel De conformitate di Bartolomeo da Pisa*, Roma, Antonianum, 2012
- MAYER, C.T., *Preaching the Crusades. Mendicant friars and the cross in the thirteenth century*, Cambridge, 1994
- MELONE, M., *Il desiderio di martirio di Francesco d'Assisi nella Legenda maior di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Studi Francescani* CVIII (2011), pp. 510-524
- MELVILLE, G., «*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), a cura di G. ZITO, Torino, Società editrice internazionale, 1995, pp. 324-345
- MELVILLE, G., *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in *Benedictina*, 48, (2001), fasc. 2, pp. 371-394
- MELVILLE, G., *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), J.-C. Schmitt, O.G. Oexlr (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2002
- MELVILLE, G., *Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 35-52
- MENESTÒ, E., *La «Compilatio Avenionensis»: una raccolta di testi francescani della prima metà del XIV secolo*, in *Studi medievali*, 44 (2003), pp. 1423-1541
- MERLO, G.G., *Contro gli eretici*, Bologna, 1996
- MERLO, G.G., *Contro gli eretici*, Bologna, 1996
- MERLO, G.G., *Frate Francesco e il superamento della Crociata*, in *I francescani e la crociata*, a cura di A. CACCIOTTI e M. MELLI, Milano, 2014, pp. 17-30
- MERLO, G.G., *Frate Francesco*, Bologna, Il Mulino, 2017<sup>2</sup>
- MERLO, G.G., *Frati Minori e inquisizione*, in *Frati Minori e Inquisizione*, Atti del XXXIII Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre 2005), Spoleto, 2006, pp. 5-24
- MERLO, G.G., *Il pontificato di Gregorio X e il Concilio Lionese II*, in *Gregorio X pontefice tra Occidente e Oriente*, a cura di M. Bassetti, E. Menestò, Spoleto, 2015, pp. 15-28
- MERLO, G.G., *Intorno a francescanesimo e minoritismo: cinque studi e un'appendice*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010
- MERLO, G.G., *Intorno a frate Francesco: quattro studi*, Milano, Biblioteca francescana, 1993
- MERLO, G.G., *La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi*, in *Studi Storici* 32 (1991), pp. 287-307
- MERLO, G.G., *Nel nome di san Francesco. Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici francescane, 2012

- MERLO, G.G., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul Francescanesimo medievale*, Assisi, 1991 (Medioevo Francescano-Saggi, 2)
- MERLO, G.G., *Tra gli "intellettuali medievali": frati Minori "militanti"*, in *Franciscana*, X (2008), pp. 1-18
- MICCOLI, G., *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi, 1969, pp. 43-80
- MICCOLI, G., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991
- MICCOLI, G., *Francesco e la pace*, in *Franciscan Studies* LXIV (2006), pp. 33-52
- MICCOLI, G., *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma, Donzelli, 2013 p. 94
- MICCOLI, G., *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974
- Michetti, R., *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas. La Vita beati Francisci di Tommaso da Celano*, Roma, ISIME, 2004.
- MICHETTI, R., *François d'Assise et le paix révélée. (Reflexions sur le mithe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIIIe siècle)* in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-Xve siècles)*, a cura di R.M Dessi, Bruxelles, Brépols, 2005, pp. 279- 312
- MICHETTI, R., *François d'Assise et le paix révélée. (Reflexions sur le mithe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIIIe siècle)*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècles)*, a cura di R.M. Dessi, Bruxelles, 2005, pp. 279-312
- MICHETTI, R., *Gli studi su Francesco d'Assisi, l'ordine e il papato nelle origini minoritiche: una sfida per la storia*, in *Gli studi francescani e i convegni internazionali di assisi (1973-2013)*, Atti dell'Incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola OFMCap (Assisi, 11-12 luglio 2014), Spoleto, CISAM, 2016, pp. 17-61
- MICHETTI, R., *Le lettere di Francesco d'Assisi ai frati minori tra direzione spirituale e coercizione religiosa*, in *Storia della direzione spirituale*, II (L'età medievale), ed. a cura di G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 305-335
- MICHETTI, R., *Recensione a G.G. Merlo, Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, 2003, in *Franciscana* 6 (2004), pp. 309-317
- MIETHKE, J., *Alvaro Pelagio e la Chiesa*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1987), Perugia, Università degli studi di Perugia, 1989, pp. 255-293.
- MINNIS, A., *Medieval theory of authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988
- MONTI, D., *A letter in Response to Three Questions of an Unknown Master (1254-1255)*, in *St. Bonaventure's Writings Concerning the Franciscan Order*, Intr. and transl. by D. Monti, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1994, pp. 39-42
- MORAIS BARBOSA, J., *O "De statu et planctu ecclesiae": estudo crítico*, Universidade Nova, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1993
- MÜLLER, A., *Bettmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts*, Munster, 2002 (*Vita regularis* 15)
- NIMMO, D., *Reform and division in the Franciscan Order*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1995

- OLIGER, L., a cura di, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950
- OLIGER, L., *Descriptio cuiusdam codicis conventus Fratrum Minorum Dorstenii in Westphalia*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 9 (1916), pp. 384-394
- OLIGER, L., *Descriptio cuiusdam codicis conventus fratrum Minorum dorstenii in Westphalia*, in *AFH IX* (1916), pp. 384-394
- OLIGER, L., *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia*, *Archivum Franciscanum historicum*, 3 (1910), pp. 274-275
- OLIGER, L., *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1950
- PADOA SCHIOPPA, A., *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna, Mulino, 2007
- PALUMBO, C., *Giovanni da Capestrano. Sull'autorità del papa e del concilio*, pref. di B. Ardura, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2015
- PANSTERS, K., *Franciscan Virtue. Spiritual Growth and the Virtues in Franciscan Literature and Instruction of the Thirteenth Century*, Leiden-Boston, 2012
- PARISOLI, L., *La disciplina alimentare e la «Altissima paupertas»: da san Francesco ad una teoria normativa della povertà*, in *Ius canonicum*, 41 (2001), pp. 475-499
- PASZTOR, E., *Francesco d'Assisi e la «questione francescana»*, Assisi, Edizioni Porziucola, 2000
- PÁSZTOR, E., *Il manoscritto isidoriano 1/73 e gli scritti leonini su S. Francesco*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studio per Paolo Brezzi*, Roma, 1988, pp. 635-663
- PAUL, J., *Le commentaire de Hugues de Digne sur la Règle franciscaine*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 61 (1975), pp. 231-241
- PAUL, J., *Les spirituales, l'Église et la papauté in Chi erano gli spirituali*, Atti del III convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, 1976, pp. 223-262
- PELLEGRINI, LE., *Cultura del libro e pratiche dei libri nell'Osservanza italiana (XV secolo)*, in *Entre stabilité et itinérance: Livres et culture des ordres mendiants*, sous la direction de N. Bériou, M. Morard et D. Nebbiai, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 189-201
- PELLEGRINI, LE., *I manoscritti dei predicatori: i domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma, 1999
- PELLEGRINI, LE., *Osservanza / osservanze tra continuità e innovazione*, 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), Spoleto, CISAM, 2017, pp. 215-234
- PELLEGRINI, LU., *L'«Epistola de tribus quaestionibus» di Bonaventura: testo, contesto e falsi redazionali*, in *Europa und die Welt in der Geschichte*, a cura di R. Averkorn et alii, Bochum, Winkler, 2004, pp. 65-93
- PELLEGRINI, LU., *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
- PELLEGRINI, LU., *L'ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del "Determinationes quaestionum super Regulam fratrum Minorum"*, *Laurentianum CXV* (1974), pp. 154-200.

- PETRUCCI, A., *Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano*, in *Italia medioevale e umanistica* 12 (1969), pp. 295-313 (poi in *Libri scrittura e pubblica nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di Id., Bari, Laterza, 1979, pp. 139-156)
- PIANA, C., *Il beato Marco da Bologna e il suo convento di S. Paolo in Monte nel Quattrocento*, Bologna, 1973
- PICCIAFUOCO, U., *Fr. Nicolò da Osimo. Vita, Opere, Spiritualità*, Monteprandone, 1980
- PIRON, S., *Petrus Johannis Olivi. Quaestio de locutionibus angelorum*, in *Oliviana*, 1 (2003)
- POMPEI, A., (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma, 1976
- POTESTÀ G. L., *Ubertini de Casali Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum. Edizione critica*, in *Oliviana*, 4 (2012)
- POTESTÀ, G. L., *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, Isime, 1990
- POTESTÀ, G. L., *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980
- POWER, A., *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, Cambridge-New York, 2013
- REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachimism*, Oxford University Press, 1969.
- Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, a cura di K. ELM, Berlin, Duncker & Humboldt, 1989
- Regulae Constitutiones Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Atti del I e 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 e G. MELVILLE, Münster, LIT-Verlag, 2005
- RICHARD, J., *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècle)*, Roma, 1998
- RIGON, A., *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medievale*, Roma 2002 (I libri di Viella, 31).
- RIGON, A., *La morte dei protomartiri francescani e la vocazione di sant'Antonio*, in *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova* a cura di L. BERTAZZO e G. CASSIO, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 49-65
- ROEST, B., *A History of Franciscan education (c. 1210-1517)*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000
- ROEST, B., *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2004
- ROSSI, G., *Bartolo da Sassoferrato*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero. Diritto*, Roma, Treccani, 2012, pp. 51-54
- ROUXPETEL, C., *L'Occident au Miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XIIe-XIVe siècles)*, Roma, 2015
- RUIZ, D., *Hugues de Digne, et la Regula non bullata*, in *Franciscana*, 15 (2013), pp. 101-147
- RUIZ, D., *Hugues de Digne, O. Min., est-il l'auteur de la Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius?*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 95 (2002), pp. 267-459
- RUIZ, D., *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2018



- RUSCONI, R., «*Clerici secundum alios clericos*»: Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica, in *Frate Francesco d'Assisi*, Atti del XXI Convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1993), Spoleto, 1994, pp. 73-100
- RUSCONI, R., *La tradizione manoscritta degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, in *Picenum Seraphicum*, 12 (1975), pp. 65-78
- S. Bonaventura 1274-1974*, Vol. I-IV, Grottaferrata, Collegio san Bonaventura, 1973
- S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*. Atti del Convegno storico internazionale (Capestrano-L'Aquila, 8-12 ottobre 1986), L'Aquila, 1989
- S. Giovanni da Capestrano: un bilancio storiografico*. Atti del Convegno storico internazionale (Capestrano, 15-16 maggio 1998), L'Aquila 1999
- SACCENTI, R., *The Council of Vienne (1311-1312)*, in *The General Councils of Latin Christendom: From Constantinople IV (869/870) to Lateran V (1512-1517)*, a cura di A. MELLONI (Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 2), Turnhout, Brepols, 2013, pp. 359-469
- SACCENTI, R., *The decree Exivi de Paradiso and its implications for mendicant poverty*, in *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures 1200-1450*, a cura di C.J. MEWS and A. WELCH, London-New York, 2016
- SALETTI, B., *I francescani in Terrasanta (1291-1517)*, Padova, 2016
- San Francesco e il sultano*, Atti della Giornata di studio (Firenze, 25 settembre 2010) [= *Studi Francescani* CVIII (2011)]
- San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (sec. XIII-XV)*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Monteprandone, 24-25 novembre 2006), Firenze, 2007
- SANCRICCA, A., *I «Fratres» di Angelo Clareno. Da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati Minori della provincia di s. Girolamo «de Urbe» attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata, Edizioni Simple, 2015
- Santità e spiritualità francescana fra i secoli XV e XVII*. Atti del Convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 ottobre 1990), L'Aquila, 1991
- SCHEIN, S., *Fideles Crucis. Il papato, l'Occidente e la riconquista della Terra Santa 1274-1314*, Roma, 1999
- SCHLAGETER, J., *Die Begegnung des Franziskaners Augustin von Alvelde mit theologischen Thesen der frühen deutschen Reformation*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 78 (2015), pp. 121-204
- SCHMITT, F., *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Thèse présentée et soutenue pour le doctorat en théologie (1956), Firenze, Quaracchi, 1959
- SCOGNAMIGLIO, E., *In missione per il mondo*, in *La Regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, a cura di P. Maranesi, F. Accrocca, Padova, Edizioni Francescane, 2012
- SEDDA, F., *Ad conditorem canonum: L'autocoscienza negata*. Parte I. I testi, in *Frate Francesco*, 83 (nov. 2017), pp. 481-503
- SEDDA, F., *Exiit qui seminavit. Storia di un'autocoscienza minoritica*. Parte I in *Frate Francesco*, 82 (aprile 2016), pp. 139-172; Parte II in *Frate Francesco*, 82 (novembre 2016), pp. 401-426.
- SEDDA, F., *Reflections on two "Capistranian" Manuscripts in Friedsam Memorial Library at St. Bonaventure University*, in *Franciscan Studies*, 68 (2010), pp. 199-214
- Sedda, F., *The Anti-Jewish Sermons of John of Capistrano: Matters and Context*, in *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, ed. a cura di J. Adams and J. Hanska, New York, Routledge, 2005, pp. 139-169

- SELGE, K.-V., *L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di I. BALDELLI, A.M. ROMANINI, Roma, 1986
- ŞENOCAK, N., *The Making of Franciscan Poverty*, in *Revue Mabillon*, n.s., 24 (2013), pp. 5-36
- ŞENOCAK, N., *The poor and perfect. The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca, Cornell University Press, 2012
- SENSI, M., *Storie di Bizzeccche: tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1995
- SISTO, A., *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne* Firenze, Leo S. Olschki editore, 1971
- SMALLEY, B., *The Gospels in the Schools c. 1100-c. 1280*, London, Hambledon Press, 1985 (traduzione italiana: SMALLEY, B., *I Vangeli nelle scuole medievali: secoli XII-XIII*, Padova, 2001)
- SMALLEY, B., *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983
- SOLVI, D., *La Regula et vita dei Frati Minori nella agiografia*, Atti del XXXVII Convegno internazionale (Assisi, 8-10 ottobre 2009), Spoleto, 2010, pp. 117-152
- SOLVI, D., *La Regula et vita dei Frati Minori nella agiografia*, in Atti del XXXVII Convegno internazionale (Assisi, 8-10 ottobre 2009), Spoleto, 2010, pp. 117-152
- SONNTAG, J., *Les commentaires des règles monastiques et religieuses médiévales. Nouvelles propositions autour du commentaire de la règle de Pontigny*, in *Revue Mabillon*, n.s. 26 (2015), pp. 276-282
- SONNTAG, J., *Sermones in Regulam s. Benedicti. Ein zisterziensischer Regelkommentar aus Pontigny*, Berlin, Lit Verlag, 2016
- SPANNAGEL, A., ENGELBERT, P., *Smaragdi abbatis expositio in Regulam S. Benedicti*, in *Corpus consuetudinum Monasticarum*, 8 (1974), pp. 3-337
- SPIERS, K. E., *Four medieval manuscripts on evangelical Poverty, «Vaticanus Latinus» 3740 and its Copies, Collectanea Franciscana*, 59 (1989), pp. 323-349
- STENDARDI, A., *Introduzione*, in *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, ed. C. DEL ZOTTO, Roma, 2005, (Opuscoli francescani/2), pp. 7-63
- SUAREZ-NANI, T., *Il profilo intellettuale di Olivi*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi 16-18 ottobre 2015), Spoleto, CISAM, 2016, pp. 103-130
- SWANSON, J., *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge University Press, 1989
- TABACCO, G., *Gli intellettuali del Medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, in *Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino, 1981 (Storia d'Italia, Annali, 4), pp. 25-38
- TABARRONI, A., *La Regola francescana tra autenticità ed autenticazione*, in *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno Internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto, CISAM, 1992, pp. 79-122
- TABARRONI, A., *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma, 1990
- Talking to the Text. Marginalia from Papyri to Print*, a cura di V. FERA, G. FERRAÙ, S. RIZZO, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2002

- TANASE, T., «*Jusqu'aux limites du monde*». *La papauté et la mission Franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma, École française de Rome, 2013
- TARELLO, G., *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockam*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Milano, Giuffrè, 1964
- Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, Actes du colloque (Leyde/La Haye, 20-21 septembre 1985), a cura di O. WEIJERS, Turnhout, Brepols, 1988
- THOMPSON, A., *Francis of Assisi. A New Biography*, Ithaca, Cornell University, 2012
- THOMSON, W.R., *Checklist of Papal Letters relating to the Three Orders of St. Francis. Innocent III- Alexander IV*, in *Archivum Franciscanum Historicum* LXIV (1971), pp. 367-580
- TODESCHINI, G., *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994
- TODESCHINI, G., *Oeconomica Franciscana, I (Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale)*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* XII (1976), pp. 15-77
- TODESCHINI, G., *Oeconomica Franciscana, II (Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia economica medievale)*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* XIII (1977), pp. 461-494
- TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004
- TOLAN, J., *Il santo dal sultano. L'incontro di Francesco d'Assisi e l'Islam*, trad. italiana a cura di M. Sampaolo, Bari, Laterza, 2009
- TOLAN, J., *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge. Culture en conflit et en convergence*, Rennes, 2009
- TOLAN, J., *Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècle d'interprétation*, Editions du Seuil, 2007
- Ubertino da Casale*, Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), Spoleto, CISAM, 2014
- URIBE, F., *La Regola di san Francesco. Lettera e spirito*, Bologna, Dehoniane, 2011
- VANOLI, A., *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nell'Italia del Basso Medioevo*, in *Comunicare nel Medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*, Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXV edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, 28-30 novembre 2013), a cura di I. LORI SANFILIPPO e G. PINTO, Roma, 2015, pp. 53-70
- VAUCHEZ, A., *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*, Torino, 2010.
- VECCHIO, S., *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Consilium, Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Firenze, Sismel, 2004, pp. 33-56
- VERGER, J., *Istituzioni e sapere nel XIII secolo*, Ascoli Piceno, 1996
- VIALLET, L., *L'Observance sans les vicaires: enjeux et conceptions de la vie franciscaine*, in *L'Osservanza francescana fra Italia ed Europa Centrale*, Atti del Convegno internazionale (Convento Franciscano di Szeged-Alsóváros (Ungheria), 4-6 dicembre 2014) [*Chronica* 15 (2017)], pp. 89-104
- VIALLET, L., *Le sens de l'Observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520)*, Berlin, Lit Verlag, 2014
- Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au Moyen Âge*, a cura di O. WEIJERS, Turnhout, Brepols, 1992

*Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*, a cura di O. WEIJERS, Turnhout, Brepols Publishers, 1995 (CIVICIMA, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age, VIII)

WEBER, P., *Alexander of Hale's Theology in His authentic Texts (Commentary on the Sentences of Peter Lombard, Various Disputed Questions)*, in *The English Province of the Franciscans (1224-c.1350)*, a cura di M.J.P. ROBSON, Boston, Brill, 2017, 273-29

WEIJERS, O., *La "disputatio" dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002

WEIJERS, O., *La structure des commentaires philosophiques à la faculté des arts: quelques observations*, in *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Atti del colloquio Firenze-Pisa (19-22 ottobre 2000), a cura di G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 17-41

WEIJERS, O., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996

WENZEL, S., *Medieval Artes Praedicandi: A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, Toronto, University of Toronto Press, 2015