

SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI
CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI STUDI FRANCESCANI

IDENTITÀ FRANCESCANE AGLI INIZI DEL CINQUECENTO

Atti del XLV Convegno internazionale

Assisi, 19-21 ottobre 2017



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2018

SOMMARIO

Consiglio direttivo della Società internazionale di studi francescani e organi direttivi del Centro interuniversitario di studi francescani	pag.	VII
Programma del XLV Convegno internazionale	»	IX
Relazioni	»	1
NELSON H. MINNICH, <i>The Reform of the Mendicants on the Eve of the Protestant Reformation</i>	»	3
LUCIANO BERTAZZO, <i>I fratres Minores</i>	»	49
LETIZIA PELLEGRINI, <i>Observantes de familia</i>	»	87
LUDOVIC VIALLET, <i>L'autre Observance: les Reformati sub ministris et les "Colétans"</i>	»	121
GIANCARLO ANDENNA, <i>Gli Amadeiti</i>	»	141
ARNALDO SANCRICCA, <i>Da Poveri eremiti a Frati Minori della custodia di s. Girolamo de Urbe: il complesso iter intrapreso dai frati di Angelo Clareno e gli spazi di autonomia conquistati a margine della « Ite vos » (1517)</i>	»	177
FRANCISCO VÍCTOR SÁNCHEZ GIL, <i>De los fratres de sancto evangelio a los descalzos: identidades reformísticas en España del siglo XV hasta la bula Ite vos de León X (1517)</i>	»	223

MICHELE LODONE, <i>Un Ordine, due Ordini, nessun Ordine. I margini e i dilemmi dell'identità francescana agli inizi del Cinquecento</i>	pag.	293
ROBERTO COBIANCHI, <i>L'iconografia delle identità francescane (dalla Ite vos del 1517)</i>	»	323
INDICE DEI NOMI	»	343

MICHELE LODONE

Un Ordine, due Ordini, nessun Ordine.
I margini e i dilemmi dell'identità francescana
agli inizi del Cinquecento

PREMESSA

Una chiesa, due chiese, nessuna chiesa. Il titolo quasi pirandelliano scelto da Adriano Prosperi per affrontare il rapporto tra riforma italiana ed eretici italiani¹ può cogliere in modo efficace anche il problema dei dilemmi dell'identità francescana agli inizi del Cinquecento. Le vicende, semplificando, sono queste. Dopo quasi tre secoli di storia, l'Ordine dei frati Minori è attraversato da varie divisioni e tentativi di riforma, mossi da altrettante pretese di maggior *osservanza* o fedeltà nei confronti del 'fondatore' Francesco. Nel 1517 papa Leone X, con la bolla *Ite vos*, cerca di risolvere questa crisi di identità: sancisce sul piano istituzionale la divisione tra le due parti principali; ristabilisce i rapporti di forza ai danni dei Conventuali, cioè a favore degli Osservanti detti *de familia*; e unisce a questi ultimi le numerose riforme o osservanze 'minori' esistenti in tutta Europa.

Anche se la *Ite vos* è nota come bolla di unione, l'Ordine fu di fatto e ufficialmente diviso in due Ordini. Ma le inquiete

* Ringrazio Lucio Biasiori, Isabella Gagliardi e Marco Iacovella per aver letto e discusso con me queste pagine.

¹ A. PROSPERI, *Una chiesa, due chiese, nessuna chiesa. Riforma italiana ed eretici italiani*, in *La Réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, éd. par P. BENEDICT, S. SEIDEL MENCHI, A. TALLON, Roma, 2007, pp. 595-634.

tudini, le esigenze di una più stretta riforma e le scissioni non finirono nel 1517: la nascita dei Cappuccini lo mostra nel modo più clamoroso. Intanto, l'idea che la 'difficile eredità' di Francesco non passasse attraverso nessun determinato Ordine – un'idea non nuova, se si pensa all'opera e alla vita di Angelo Clareno² – tornò attuale con rinnovata urgenza e con nuova profondità. Con rinnovata urgenza per l'attesa, agli inizi del Cinquecento ormai esasperata dai ripetuti fallimenti, non solo di una *reformatio* dell'Ordine minoritico ma anche di una più generale riforma della Chiesa *in capite et in membris*³; e con nuova profondità, resa possibile da una tradizione di pensiero umanistico che estese tale concezione interiore, non formalistica e non istituzionale dell'esperienza religiosa dall'eredità di Francesco all'eredità cristiana nel suo complesso.

Questo intervento si articola in tre parti. La prima comincia dal testo della *Ite vos*, concentrandosi in particolare sull'obiettivo esplicito della semplificazione e fusione delle osservanze minori nell'Osservanza: rimediare alle troppe divisioni (*sectae*) e alla conseguente, incontrollabile molteplicità dei nomi (e degli abiti). Il problema era tanto più serio, in quanto tali scissioni e 'strategie della distinzione' erano motivo di scandalo ben oltre i confini dell'Ordine (alcune celebri pagine di Erasmo lo mostrano chiaramente).

Al di qua o al di là dei confini dell'Ordine: riflettere sull'identità francescana a partire dai suoi margini permette di distinguere forse più chiaramente i dilemmi che la attraversavano e la mettevano in questione. La seconda parte della relazione è dedicata, quindi, alle esigenze di riforma nate all'interno dell'Ordine ma rimaste ai suoi margini. Esigenze ed esperienze che non vollero o non seppero trovare un esito istituzionalmente riconosciuto, e non risolsero, quindi, la dialettica potenzialmente ambigua

² Vd. G.L. POTESTÀ, *Angelo Clareno. Dai Poveri eremiti ai Fraticelli*, Roma, 1990, pp. 134-137.

³ Vd. G. MICCOLI, *L'attesa di una riforma che preme: la Chiesa del primo Cinquecento*, in « Frate Francesco », LXXIII (2007), pp. 7-27.

tra deserto e città che caratterizzava da quasi tre secoli l'eremitismo francescano. Tra tentativi di riforma e tensioni profetiche si dipana in particolare, come vedremo, la 'tentazione eremitica' di Francesco da Montepulciano.

Passando da una prospettiva interna ad una esterna, l'ultima parte si concentra sulle critiche elaborate dalla cultura del tempo nei confronti dell'ipotesi sociale e delle pretese di perfezione dei frati Minori. A tal proposito, per i loro esiti ecclesiastici ed ecclesiologici tutt'altro che scontati, risultano particolarmente significative l'esperienza e l'opera di Gabriele Biondo, figlio di Biondo Flavio: un sacerdote secolare imbevuto di cultura umanistica, e al contempo profondamente debitore dell'affascinante e sfuggente insegnamento di Angelo Clareno; fautore di una fede tutta interiore e spirituale, e critico al contempo della corruzione della gerarchia ecclesiastica e di coloro che, come Girolamo Savonarola, a tale corruzione, in quegli anni, avevano scelto di opporsi.

I. « QUOCUMQUE ALIO NOMINE »

Vale la pena rileggere il passo della *Ite vos* da cui trae il suo argomento questo incontro di studi:

Vogliamo e dichiariamo che sotto il nome di Riformati, ovvero coloro che osservano la Regola di san Francesco in modo puro e semplice, siano da comprendere tutti insieme e singolarmente gli infrascritti frati, ossia: gli Osservanti tanto della famiglia quanto i riformati sotto i ministri, ovvero i frati di frate Amadeo, dei Colettani, dei Clareni, del santo Vangelo o del Cappuccio, o ancora quelli detti Scalzi, o altri simili, in qualsiasi altro modo siano chiamati, e che osservano la stessa Regola del beato Francesco in modo puro e semplice [...]. Così che, d'ora in poi, abbandonata la diversità di denominazioni, sia nel loro insieme sia nelle loro parti si dicano e possano e debbano essere detti frati Minori di san Francesco della regolare Osservanza⁴.

⁴ L. WADDING, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, vol. XVI, ad Claras Aquas, 1933³, p. 46 (*sub anno* 1517): « Volumus et declaramus

Dunque, dopo aver ufficializzato la divisione istituzionale tra Conventuali e Osservanti, Leone X unì a questi ultimi – gli Osservanti *de familia* – le varie esperienze di riforma o osservanza *sub ministris*, in modo da farne un ‘unico corpo’. Il tentativo di controllare o ridimensionare la divisioni interne non era nuovo. Fallite, nel capitolo generalissimo del 1506, le speranze del Ministro generale Egidio Delfini in una riunificazione dell’Ordine⁵, Giulio II aveva cercato quanto meno di arginare le scissioni. Nel febbraio 1510, ad esempio, con la *Decet Romanum Pontificem* il papa aveva disposto che le varie congregazioni minori rinunciassero alla propria autonomia, e si unissero o ai Conventuali (sotto obbedienza dei Ministri) o agli Osservanti (sotto obbedienza dei Vicari). La superiorità istituzionale dei secondi non era ancora stata sancita, ma all’una o all’altra delle due parti principali dovevano aderire tutti i frati, « anche Amadeiti e Clareni, Colettani o del santo Vangelo, o in qualsiasi altro modo chiamati »⁶.

sub nomine *Reformatorum*, ac pure et simpliciter Regulam Sancti Francisci huiusmodi observantium, comprehendi omnes et singulos infrascriptos, videlicet, Observantes tam de familia, quam reformatos sub Ministris, ac fratris Amadei, de Coletanis, Clarenis, de Sancto Evangelio, seu de Capucio, ac Discalceatos nuncupatos, aut alios similes, quocumque alio nomine nuncupentur, et Regulam ipsam beati Francisci pure et simpliciter observantes [...]. Ita quod de cetero, omisso diversitate nomine praedictorum, fratres Minores sancti Francisci Regularis Observantiae, vel simul, vel disiunctive nuncupentur et nuncupari possint et debeant » (vd. anche l’ed. critica di J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *La bula “Ite vos” (29 de mayo 1517) y la reforma cisneriana*, in « Archivo Íbero-Americano », XVIII (1958), pp. 257-361: 345). La trad. it. è tratta, con qualche modifica, da G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, pref. di G. MICCOLI, Padova, 2003, p. 376.

⁵ Vd. *Ibid.*, pp. 366-372; e la voce dedicata a Delfini da K. WALSH, in *Dizionario biografico degli italiani* [d’ora in poi *DBI*], vol. XXXVI, Roma, 1988, pp. 540-542.

⁶ L. WADDING, *Annales Minorum*, vol. XV, ad Claras Aquas, 1933³, p. 498 (*sub anno 1510*): « etiam de Amadeorum et Clarenorum, ac de Coletanis, et de Sancto Evangelio, seu alio quocumque nomine nuncupati ». Sul tentativo di unione promosso da Giulio II vd. P. SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell’Ordine dei minori (OMin.): la bolla Ite vos (29 maggio 1517)*, Grottaferrata, 2001, pp. 185-188.

« *Alio quocumque nomine nuncupati* »: una formula quasi identica è utilizzata nella *Ite vos* (« *alios similes, quocumque alio nomine nuncupentur* »). Quello dei nomi, del resto, era un aspetto particolarmente delicato. Disposta l'unione agli Osservanti di tutti i frati riformati, in qualsiasi modo chiamati, Leone X aveva significativamente aggiunto:

Affinché venga completamente tolta dall'Ordine ogni occasione di dissenso, scandalo e parzialità, ordiniamo fermamente e comandiamo, sotto pena di scomunica, [...] che nessun frate dell'Ordine di san Francesco chiami un altro frate dello stesso Ordine con malizia o irrisione o ingiuria Privilegiato, Colettano, Bollista, Clareno, del Vangelo o del Cappuccio, Bigotto, o con qualsiasi altro nome, anche di nuova invenzione; ovvero chiunque, in futuro, prendendo occasione dalle precedenti divisioni dell'Ordine [...], lo derida, insulti o offenda in qualunque modo, o che un frate lo giudichi offensivo⁷.

Se poneva ovvi problemi di concorrenza e antagonismo all'interno dell'Ordine⁸, la divisione e moltiplicazione dell'identità francescana legittimava ormai, e da tempo, anche critiche di più ampia portata. Nel *De professione religiosorum*, scritto nel 1442, Lorenzo Valla aveva proposto polemicamente

⁷ WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI cit. (nota 4), p. 46 (MESEGUER FERNÁNDEZ, *La bula "Ite vos"* cit. [nota 4], p. 349): « *ut dissensionum, scandalorum et partialitatum fomes penitus ab Ordine ipso tollatur, praecipimus firmiter et mandamus sub poena excommunicationis [...], ne aliquis frater Ordinis sancti Francisci appellet alium fratrem eiusdem Ordinis malitiose, irrisorie seu improprie Privilegiatum, Coletanum, Bullistam, Amadeitam, Clarenum, de Evangelio seu de Capucio, Bigotum aut aliquo quovis nomine etiam de novo reperto, seu forte in futurum occasione priorum divisionum ipsius Ordinis [...] a quocumque imponendo, seu alio quovis irrisorio, iniurioso sue improprie nomine, aut quod pro improprie a patientibus habetur* ».

⁸ Vd. L. VIALLET, *The Name of God, the Name of Saints, the Name of the Order: Reflections on the 'Franciscan' Identity during the Observant Period*, in *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, a cura di B. ROEST, J. UPHOFF, Leiden-Boston, 2016, pp. 172-190: 173-176.

di sostituire il termine *religiones* (cioè congregazioni) con *sectae* (termine di cui non mancava di ricordare, maliziosamente, l'equivalente greco αἰρέσεις). L'attacco dell'umanista romano era rivolto, in particolare, alla varietà e diversità di abiti che distingueva non solo un ordine da un altro, ma anche i membri, in contrasto tra loro, di uno stesso ordine: una molteplicità più adatta, secondo Valla, a delle correnti filosofiche, che alla unità e purezza della religione⁹.

Il *De professione religiosorum* rimase inedito fino all'Ottocento, e verosimilmente non godette di un'ampia diffusione (a differenza di altre opere dell'umanista romano, come il *De libero arbitrio* e il *De falso credita et ementita Constantini donatione*¹⁰). Ma la polemica di Valla fu ripresa e ampliata da Era-

⁹ L. VALLA, *De professione religiosorum*, ed. M. CORTESI, Padova, 1986, pp. 18-19 (« alio namque modo et sentiunt et vivunt stoici, alio cyrenaici, alio peripatetici, alio achademici, aliique nonnulli. Cui simile quiddam vos facitis, non tantum quod partim estis monachi, partim fratres, partim eremite, partim agapete, verum etiam quod millena sunt horum singulorum genera, quemadmodum ex diversitate habituum datur intelligi, ut interdum rideam interdum stomacher, cum tantam in vobis vestimentorum varietatem per urbem interlucere video: adeo vix plura in viris militaribus genera vestium vixque plures colores invenias » [«] Quare si philosophi ipsi suum illum morem diversa sentiendi diverseque vivendi sectas appellarunt, non debes tu mirari, si et ego vestram diversitatem vitae sectas appellem [»]); trad. it. in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. RADETTI, Firenze, 1953 [rist. anastatica: Roma, 2009], pp. 377-427: 386-387 (« in un modo sentono e vivono gli Stoici, in altro i Cirenaici, in altro i Peripatetici, in altro gli Accademici e tanti altri. Qualcosa di simile fate voi, che non siete soltanto monaci, frati, eremiti, agapete, ma altresì migliaia di codeste specie particolari, come si può intendere dalla diversità degli abiti. Talché in certi momenti mi viene da ridere, e in certi momenti da arrabbiarmi, quando vedo balenare per le città la sterminata varietà delle vostre vesti. Tanti tipi di vestiario e tanti colori solo tra i militari si potrebbero trovare. Onde, poiché i filosofi stessi chiamano "sette" quella loro maniera di sentire e di vivere diversamente gli uni dagli altri, non devi meravigliarti se anch'io chiamo "sette" la vostra diversità di vita »).

¹⁰ Vd. M. REGOLI, *Lorenzo Valla e la Riforma del XVI secolo*, in « Studia Philologica Valentina », X (2007), pp. 25-45.

smo da Rotterdam¹¹. Nelle pagine più corrosive dell'*Elogio della follia*, è presa di mira tra le altre cose proprio la diversità ed ansia di distinzione dei religiosi, « che fanno tutto secondo una regola, come in base a calcoli matematici ».

Tutti pongono uno studio straordinario a distinguersi nel tenore di vita, e non si curano di essere simili a Cristo ma dissimili fra loro. Grande felicità ripongono inoltre nei nomi. Godono dell'appellativo di Cordiglieri e fra questi dell'esser Coleti o Minori o Minimi o Bollisti; esistono poi i Benedettini, i Bernardini, i Brigidini, gli Agostiniani, i Guglielmiti, i Giacobiti: come se fosse cosa da poco dirsi cristiani¹².

Il giorno del giudizio, secondo Erasmo, Cristo avrebbe risposto ai fautori di usi tanto diversi: « da dove viene questa nuova razza di Ebrei? Io non riconosco come davvero mia che un'unica legge, e di quest'unica non sento parlare »¹³.

¹¹ Vd. G. DALL'OLIO, *Tre critici della vita monastica: Lorenzo Valla, Erasmo da Rotterdam, Martin Lutero*, in « Studi Francescani », CXII (2015), pp. 335-358: 341-344.

¹² ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di C. CARENA, Torino, 1997, pp. 186-191 (« omnia faciunt ex praescripto, quasi Mathematicis utentes rationibus [...]. Denique mirum omnibus studium, ne quid in ratione vitae conveniat. Nec illud studio est, ut Christo similes sint, sed ut interse dissimiles. Porro magna felicitatis pars est in cognomentis, dum hi Funigeros appellari se gaudent, et inter hos, alii Coletas, alii Minores, alii Minimos, alii Bullistas. Rursum hi Benedictinos, illi Bernardinos: hi Brigidenses, illi Augustinenses: hi Guilhelmitas, illi Iacobitas, quasi vero parum sit dici Christianos »).

¹³ *Ibidem* (« undenam hoc, inquiet, novum Iudaeorum genus? Unicam ego legem vere meam agnosco, de qua sola nihil audio »). La critica al formalismo della legge mosaica rappresenta solo con dei rapporti tra Erasmo e l'ebraismo, su cui vd. S. MARKISH, *Érasme et les Juifs*, Paris, 1979 (traduzione di un'opera originariamente scritta in russo, e riproposta poi, in una versione ampliata, in inglese: *Erasmus and the Jews*, Chicago, 1986). L'esplicita associazione tra ordini religiosi ed ebrei, rispetto all'abito e alle sue implicazioni identificative e identitarie, poteva procedere anche in direzione opposta, come testimonia tra i rabbini la posizione (in verità piuttosto isolata) di chi vedeva gli abiti o i colori imposti agli ebrei come un utile e opportuno segno identitario (vd. R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, 1991, p. 210).

In modo più complesso e articolato, la stessa polemica tornava nei *Colloquia*. Nel testo intitolato *Ptochoploysioi* (*Franciscani*), la *vestium varietas* dei frati e dei monaci è impugnata da un oste. Alle sue domande incalzanti, la figura positiva ed 'erasmiana' di frate Corrado (il cui nome allude forse a Konrad Pelikan, frate Minore Osservante e umanista che di lì a pochi anni sarebbe passato alla Riforma¹⁴) risponde:

L'abitudine, che fa accettare qualunque cosa, ci ha fatto accettare questa cosa dannosa. Benedetto non ha parlato di un nuovo tipo di abbigliamento: quello che egli usava, insieme ai suoi seguaci, era l'abbigliamento di un laico semplice e onesto. Neanche Francesco ha inventato una nuova forma dell'abito: questo era semplicemente il vestito dei poveri e dei contadini. Quelli che sono venuti dopo di loro vi hanno apportato qualche aggiunta e hanno trasformato la cosa in superstizione¹⁵.

L'argomento della molteplicità dei nomi (e degli abiti) dei religiosi si potrebbe considerare, di per sé, abbastanza convenzionale. Ma in Valla e in Erasmo esso è parte di una nuova e più ampia concezione della religione, volta a distinguere – secondo una tendenza che è stata definita di « modernizzazione del simbolico »¹⁶ – il simbolo dal suo segno. Ed è proprio tale concezione a conferire all'argomento stesso una efficacia po-

¹⁴ Vd. B. ROEST, *Expectamus regnum franciscanum: Erasmus and His Seraphic Obsession*, in « *Collectanea Franciscana* », LXXIV (2004), pp. 23-44: 30-31.

¹⁵ ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, progetto editoriale e introduzione di A. PROSPERI, edizione con testo a fronte a cura di C. ASSO, Torino, 2002, pp. 568-599: 594-595 (« *Hoc malum usus invehit, qui nihil non invehit. Benedictus non commentus est novum cultum, sed isquo tum utebatur cum suis, erat cultus laici simplicis ac probi. Nec Franciscus invenit novam formam, sed haec erat vestis pauperum ac rusticorum. Posteriores additis quibusdam verterunt rem in superstitionem* »). Più in generale, sull'importanza dei *Colloquia* come « veicolo del pensiero religioso di Erasmo », sia dal punto di vista dottrinale sia da quello della critica degli abusi ecclesiastici, vd. E. RUMMEL, *I colloqui di Erasmo: reformatio e riforma*, Milano, 1998.

¹⁶ VIALLET, *The Name of God, the Name of Saints, the Name of the Order* cit. (nota 8), p. 188 (« modernization of the symbolic »).

lemica e una potenzialità eversiva che esso non ha in altri testi umanistici (ad esempio nelle orazioni accademiche, brillanti e disincantate, di Antonio Urceo Codro¹⁷). Vedervi una potenzialità eversiva può sembrare eccessivo, dal momento che su questo aspetto insistevano i programmi riformatori più autorevoli, come quello presentato proprio a Leone X dai camaldolesi Paolo Giustiniani e Vincenzo Querini¹⁸. Ma non si deve dimenticare che le argomentazioni di Erasmo, anche se contro la sua volontà, dopo il 1517 ebbero larga eco in campo riformato. Non si trattava, infatti, di una generica satira del malcostume ecclesiastico, ma di quello che era considerato da Lutero stesso un tradimento legalistico e, al limite, 'ebraizzante'¹⁹ dell'unica, pura fede cristiana.

Per Lutero, tra le peggiori rovine (*perditiones*) della Chiesa di Roma, il primo posto occupava proprio quella « peste multiforme, multicolore e dotata di mille piedi della setta minoritica ». Queste parole sono tratte dalla prefazione, scritta dal riformatore sassone nel 1523, al commento alla Regola dei Minori pubblicato a Strasburgo, due anni dopo, dall'ex frate avignonese François Lambert²⁰. Alla sua esposizione, Lambert

¹⁷ Vd. ANTONIO URCEO CODRO, *Sermones (I-IV). Filologia e maschera nel Quattrocento*, a cura di L. CHINES, A. SEVERI, con un saggio introduttivo di E. RAIMONDI, Roma, 2013, *sermo* I, pp. 206-207. Devo la conoscenza di questo testo a una vecchia conversazione bolognese, che mi è grato qui ricordare, con Franco Bacchelli.

¹⁸ P. GUSTINIANI, P. QUIRINI, *Libellus ad Leonem X pontificem maximum*, in J.B. MITTARELLI, D.A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis sancti Benedicti*, vol. IX, Venetiis, 1773, coll. 689-691.

¹⁹ Vd. il passo dell'*Elogio della follia* cit. sopra, nota 13. Sulla natura e le implicazioni dell'anti-ebraismo di Lutero vd. da ultimo B. SCHRAMM, *Lutero e gli ebrei*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità, 1517-2017*, a cura di A. MELLONI, Bologna, 2017, vol. I, pp. 539-554.

²⁰ M. LUTERO, *Pio lectori*, in FRANÇOIS LAMBERT, *In regulam Minoritarum et contra universas perditionis sectas... commentarii vere evangelici, denuo per ipsum recogniti et locupletati. Sectarum regni filii perditi<onis> catalogum in prologo habes*, Argentorati, [Johann Herwagen], 1525, ff. n. n. (« multiceps illa et multipes ac multicolor pestis Minoriticae sectae »). Sull'offensiva riformata anti-francescana del 1523 vd. G.

premise un lungo catalogo delle *sectae perditionis*, tra le quali si trovava la « setta dei Minoriti, che è incredibilmente divisa in Conventuali, Osservanti, Riformati, Colettani, del Cappuccio, del Vangelo, Amadeiti, Clareni e altre sette »²¹. L'elenco sembra riecheggiare, con l'aggiunta di un ironico avverbio (*mire*), la rassegna di nomi che già si è letta nella *Ite vos*. Ma sui modi e le forme in cui l'identità minoritica fu messa in questione, dall'esterno, in quegli anni (gli anni, tra la fine del secondo e l'inizio del terzo decennio del Cinquecento, in cui nacque il termine *franciscanus*²²) torneremo tra breve. Restano prima da vedere, più nel dettaglio, le scissioni e riforme che, dividendola, mettevano in questione quella stessa identità dall'interno.

Ai *reformati sub ministris* e Colettani, Amadeiti e Clareni, frati del santo Vangelo e Discalceati sono dedicati gli altri contributi raccolti in questo volume. Obiettivo di questo intervento è far luce sugli « altri » che, in qualsiasi modo chiamati, osservavano puramente e semplicemente la regola del Beato Francesco, e la cui identità fu cancellata completamente – senza neppure il ricordo del nome – dal provvedimento 'semplificatore' di Leone X.

Pur non dimenticando le intersezioni tra i due insiemi (e soprattutto la penuria di fonti, che rende spesso difficile precisare) si possono distinguere i tentativi di riforma di uno o più

DIPPLE, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation: Johann Eberlin von Günzburg and the Campaign against the Friars*, Aldershot, 1996, pp. 131-162; ID., *Anti-Franciscanism in the Early Reformation: the Nature and Sources of Criticism*, in « Franciscan Studies », LV (1998), pp. 53-81. Più specificamente, su Lambert e il suo commento alla Regola, vd. P. DELCORNO, *Between Pulpit and Reformation: The "Confessions" of François Lambert*, in « Franciscan Studies », LXXI (2013), pp. 113-133: 125-126.

²¹ Ibid., ff. n. n., voci 72-79 del catalogo (« Secta Minoritarum, quae in Conventuales, Observantes, Reformatos, Collectaneos, de Caputio, de Evangelio, Amadeos, Clarinos, et in alias sectas est mire divisa »).

²² Vd. VIALLET, *The Name of God, the Name of Saints, the Name of the Order* cit. (nota 8), pp. 182-184.

conventi, dalle esperienze eremitiche più o meno individuali²³. Tra i primi abbiamo notizia del siciliano frate Giacomo da Termini e dei suoi compagni (dodici, simbolicamente), ai quali Sisto IV concesse nell'ottobre del 1481 di riformare il convento di Termini; di frate Baldassarre da Napoli, che nel 1490 e di nuovo nel 1492 tentò di riformare, d'accordo con il Ministro generale, il convento di San Vito di Marigliano (che però sarebbe passato, pochi anni dopo, agli Osservanti); o anche dei cinque frati (Girolamo da Diano, Giovanni da Orvieto, Paolo de Cumis, Giovanni da Fossalmura e Bernardino da Martinengo) ai quali Giulio II, nel dicembre del 1506 concesse il convento di Corneto (oggi Tarquinia) per vivere secondo la forma e purezza della Regola sotto l'obbedienza dei Ministri²⁴.

Un censimento completo di tali tentativi, visti con particolare favore sia dal Ministro generale Francesco Sansone (1475-1499), sia dal suo successore Egidio Delfini (1499-1506)²⁵ – è ancora di là da venire. Ma ben più numerose furono le riforme nate negli eremi, da un frate accompagnato, al limite, da pochi confratelli (l'eremo, del resto, era definito dalle Costituzioni 'alexandrine' del 1500 come un « luogo non conventuale [...] in cui quattro o sei frati non possono essere adeguatamente sostenuti per la maggior parte dell'anno », e « dove non è necessario un guardiano »²⁶). Frate Antonio da San Giovanni Valdarno, che nel

²³ Utili rassegne in P. SELLA, *Le osservanze e l'Osservanza prima del 1517*, in « Frate Francesco », LXXIII (2007), pp. 29-83: 51-67; C. BOTTERO, *I conventuali riformati italiani (1557-1670). Vicende e insediamenti*, Padova, 2008, vol. I, pp. 58-67.

²⁴ *Ibid.*, pp. 58-60, 66-67.

²⁵ Sui quali vd. rispettivamente L. DI FONZO, *Il p. Francesco Sansone da Brescia OFMConv. Ministro generale e mecenate francescano (1414-1499)*, in *Frate Francesco Sansone "de Brixia" Ministro Generale OFMConv (1414-1499). Un mecenate francescano del Rinascimento*, a cura di G. BALDISSIN MOLLI, Padova, 2000, pp. 9-49; e la voce di K. WALSH, in *DBI* cit. (nota 5).

²⁶ *Constitutiones Alexandrine Ordinis Minorum edite anno Domini MCI*, s.i., f. LVIIIv: « locum [...] non conventualem [...], ubi quatuor vel sex fratres pro maiori parte anni non possunt debite sustentari, et [...] ubi fieri guardianus non debet » (cit. anche da C. CARGNONI, *L'Osservanza francescana nell'Italia centrale nel primo quar-*

1475, dopo aver tentato, con alcuni confratelli, di osservare la regola « puramente e senza dichiarazioni » in alcuni romitori, ottenne da Sisto IV licenza di risiedere in alcuni luoghi donati a lui e ai suoi compagni dai fedeli²⁷; frate Enrico da Cortemilia di Cuneo, cui fu concesso nel giugno 1488 di vivere con due confratelli sotto l'immediata giurisdizione del Generale; frate Giovanni *Guittonnerii* di Borgogna, che nel luglio 1489 ricevette licenza di edificare un romitorio presso Lione²⁸: non è possibile, in questa sede, rendere conto di tutte le esperienze di questo tipo. È difficile è anche inserirle in un quadro sintetico e complessivo. È stato suggerito di suddividerle in tre categorie: tentativi di riforma individuale (un fenomeno « prevalentemente eremitico e quindi volutamente “nascosto” e periferico », caratterizzato da una « continuità piuttosto aleatoria dei singoli “esperimenti” »); tentativi di riforma osservante autonomamente organizzata (come quella dei Colettani, dei Martiniani, e dei già estinti Villacreziani); e gruppi di riformati sottoposti ai Conventuali (come Clareni e Amadeiti) per motivi di ‘opportunità’, dal momento che i Ministri, rispetto ai Vicari dell'Osservanza, garantiscono una maggior autonomia, permettendo un più stretto pauperismo e chiudendo un occhio di fronte alle differenze di abito. Rispetto alla seconda categoria, questi gruppi si distinguerebbero per una più spiccata inclinazione « eremitico-contemplativa », e per « una minore volontà di proporsi come istanza di riforma per tutto l'Ordine, nella ricerca piuttosto di spazi di “quiete” per poter liberamente vivere in consonanza con i propri ideali »²⁹.

Questa tripartizione può avere un valore euristico, ma le intersezioni tra le diverse categorie sono tante, e anzi vi sono vicende individuali che passarono dall'una all'altra – come ve-

to del secolo XVI, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, 1994, pp. 49-98: 66).

²⁷ SELLA, *Le osservanze e l'Osservanza* cit. (nota 23), pp. 58-62.

²⁸ Vd. BOTTERO, *I conventuali riformati* cit. (nota 23), vol. I, p. 59.

²⁹ *Ibid.*, pp. 79-83 (le cit. sono tratte rispettivamente dalle pp. 80 e 82).

dremo con Francesco da Montepulciano, il cui tentativo di riforma autonomamente organizzato, ma nato tra le file dei Conventuali, si trasformò in un'esperienza eremitica e carismatica personale (prima privata e poi pubblica). La porosità o fluidità delle esperienze vissute dai frati più zelanti era legata, del resto, all'ambivalenza stessa del rapporto tra eremo e riforma: un rapporto caratterizzato, nella storia francescana (e non solo in essa), da un'« accentuata divergenza tra forme religiose che dall'eremo avevano derivato capacità di energico intervento nella realtà, e forme religiose che da un eremo, interiorizzato o effettivo, si chiudevano in esperienze elitarie e isolate »³⁰.

L'eremo fu la cartina di tornasole dell'identità francescana tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento. Un'identità che aveva già attraversato altre crisi, nella sua storia, ma che era ora divisa non tanto dalla questione della povertà di Cristo e degli Apostoli³¹, quanto dall'accettazione o dal rifiuto dell'ipotesi sociale (e politica) dell'Osservanza. Che l'eremo rivestisse un ruolo dinamico di contestazione e riforma non era una novità assoluta: la proposta stessa dell'Osservanza era partita dagli eremi³² – disinnescando il carattere potenzialmente marginale e dissidente del mito delle origini – per poi svolgersi tra le piazze e i palazzi del potere³³. Ma tra il

³⁰ G.G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche* [1991], in ID., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, S. Maria degli Angeli, 2007², pp. 233-250: 247.

³¹ Che non era, comunque, del tutto spenta: vd. M. LODONE, *Renovatio, solitudo, paupertas. Intorno a umanesimo e minoritismo nel Quattrocento*, in *Gli studi francescani: prospettive di ricerca*, Spoleto, 2017, pp. 235-251: 245-249; C. VASOLI, *Lo scisma e l'eresia nel De cardinalatu di Paolo Cortesi*, in *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Genève, 2008, pp. 965-980: 975. Ma la storia degli ideali cristiani di povertà fra la fine del XIV e gli inizi del XVI secolo è tutta da ricostruire.

³² Vd. C. CABY, *Nostalgie des origines, autonomie juridique, otium lettré: érémitisme et vie solitaire à la fin du Moyen Âge*, in *Le silence du cloître, l'exemple des saints, XIVe-XVIIe siècles. Identités franciscaines à l'âge des réformes*, a cura di F. MEYER, L. VIALLET, Clermont-Ferrand, 2011, pp. 19-38: 23-25.

³³ Vd. G.G. MERLO, *Dal deserto alla folla* [1989], in ID., *Tra eremo e città* cit.

finire del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento l'opzione eremitica – il « richiamo della selva »³⁴ – aveva ormai, molto spesso, una chiara funzione anti-osservante³⁵, ed era sintomo o causa di tensioni nuove. Tensioni anche profetiche, da cui trarrà origine l'Ordine dei Cappuccini, e che rappresentarono forse l'ultima occasione in cui i dilemmi e i contrasti interni all'istituzione minoritica furono al centro della storia della Chiesa (e non solo) di quell'età, nel Vecchio e nel Nuovo Mondo³⁶.

II. TENTAZIONI EREMITICHE, TENTATIVI DI RIFORMA E TENSIONI PROFETICHE

Nel suo celebre affresco su *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Jacob Burckhardt dedicò alcune pagine a una singolare « classe ibrida di persone »: i « romiti », ossia eremiti, che in veste di predicatori itineranti e « senza incarico di chicchessia facevano la loro comparsa ed infiammavano le popolazioni »³⁷. Di questo come di altri aspetti, lo storico svizzero fu probabilmente il primo a sottolineare l'importanza per la cultura di quell'età. Gli spunti di Burckhardt sui romiti furono recuperati, con abbondante erudizione, da Ludwig von Pa-

(nota 29), pp. 251-268; L. PELLEGRINI, *Tra la piazza e il palazzo. Predicazione e pratiche di governo nell'Italia del '400*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Spoleto, 2013, pp. 109-133.

³⁴ MARIANO D'ALATRI, *Movimenti francescani di riforma nel Cinquecento*, in « Laurentianum », XXXIV (1993), pp. 139-152: 146.

³⁵ Vd. CARGNONI, *L'Osservanza francescana nell'Italia centrale* cit. (nota 26). pp. 66-73.

³⁶ Vd. S.E. TURLEY, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*, Ashgate, 2014, che ha mostrato come i dilemmi e i conflitti tra doveri pastorali e scelte eremitiche con cui i missionari francescani dovettero fare i conti in Messico riflettevano, e in certi casi esacerbavano, dilemmi o conflitti che nei decenni precedenti avevano attraversato l'Ordine minoritico anche in Europa.

³⁷ J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia* [1860], trad. it., introd. di E. GARIN, Firenze, 1996, pp. 435 sgg. (cit. a p. 436).

stor³⁸, e poi – più indirettamente – da Federico Chabod e Delio Cantimori³⁹. Dagli studi di Chabod e (più ancora) di Cantimori hanno preso poi le mosse i vari studiosi che, da Giampaolo Tognetti a Ottavia Niccoli, tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del secolo scorso hanno approfondito il problema⁴⁰.

Questo, a grandi linee, il quadro complessivo emerso da tale stagione di studi: tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento percorsero la penisola numerosi predicatori itineranti di penitenza, riconducibili non ad un'organizzazione unitaria, ma ad una *tipologia* piuttosto precisa per quanto riguarda l'aspetto. Il romito tipico si presentava scalzo, vestito di sacco o di pelli, con la barba lunga e talvolta una grande croce in mano. Chierici o laici, di livello culturale generalmente (anche se non sempre) basso, essi seguivano una ispirazione divina priva di mediazioni. Il rapporto diretto e privilegiato con Dio li spingeva ad annunciare minacciosamente la prossimità della fine del mondo, e ad esortare il popolo alla penitenza, per placare l'ira divina.

Tali dati andranno rivisti o approfonditi sotto vari aspetti. A partire dalla cronologia: se non vi è dubbio che durante le guerre d'Italia (1494-1530⁴¹) la penisola sia stata attraversata in lungo e in largo dalla predicazione profetica dei romiti, è

³⁸ L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, vol. III [1895], trad. it. Roma, 1932, pp. 147-198.

³⁹ Vd. rispettivamente F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V* [1938], in ID., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, 1971, pp. 227-465: 299 sgg.; e D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento* [1939], in ID., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. PROSPERI, Torino, 1992, pp. 1-418: 23-30.

⁴⁰ Ad aprire la discussione furono J. LECLERCQ, *Le bienheureux Paul Giustiniani et les ermites de son temps*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, 1960, pp. 225-240 (trad. it. in ID., *Momenti e figure di storia monastica italiana*, a cura di V.M. CATTANA, pref. di G. PENCO, S. Maria del Monte 1993, pp. 543-554) e G. TOGNETTI, *Sul 'romito' e profeta Brandano da Petroio*, in « Rivista storica italiana », LXXII (1960), pp. 20-44; a concluderla, O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento* [1987], Roma-Bari, 2007², pp. 123-60.

⁴¹ L'arco di tempo privilegiato da NICCOLI, *Profeti e popolo* cit. (nota 40).

altrettanto vero che testimonianze di una predicazione analoga si trovano facilmente nei decenni precedenti⁴². D'altra parte, fenomeni simili si riscontrano anche dopo il sacco di Roma, nel pieno Cinquecento – basti pensare a Brandano da Petroio o a Matteo da Bascio e ai suoi discepoli e imitatori⁴³.

Proprio il caso di Matteo da Bascio suggerisce l'opportunità di un'analisi più profonda dei rapporti tra romiti e Ordini religiosi, e delle loro implicazioni non solo istituzionali ma anche culturali, alla luce di una duplice tendenza di lungo periodo: da un lato alla clericalizzazione dell'eremitismo, dall'altro al crescente impegno nella predicazione e nell'apostolato di eremiti laici⁴⁴. Le vicende dei romiti, ad ogni modo, sono legate in modo marginale ma non trascurabile ad Ordini nuovi, come i Cappuccini, e vecchi, come i frati Minori o i frati Predicatori⁴⁵. A questo proposito, peraltro, lo studio della

⁴² Vd. B. NOBILE, « Romiti » e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500, in « Cristianesimo nella storia », V (1984), pp. 303-340: 304-305.

⁴³ Vd. TOGNETTI, *Sul 'romito' e profeta Brandano da Petroio* cit. (nota 40); e A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti alla metà del '500* [1975], in ID., *Eresie e devozioni*, vol. I: *Eresie*, Roma, 2010, pp. 49-59.

⁴⁴ Vd. C. VIOLANTE, *Discorso di apertura*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, pp. 9-23: 23.

⁴⁵ Sui nessi tra la predicazione dei romiti e quella cappuccina vd. però i cenni di C. CARGNONI, *Alcuni aspetti del successo della riforma cappuccina nei primi cinquant'anni (1525-1574)*, in *Le origini della riforma cappuccina*, Ancona, 1979, pp. 211-59: 232-34; C. MOUCHEL, *Rome franciscaine. Essai sur l'histoire de l'éloquence dans l'Ordre des Frères Mineurs au XVI^e siècle*, Paris, 2001, pp. 173-244: 189-190 e soprattutto G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini* cit. (nota 25), pp. 9-48: 21-25; e, in rapporto all'Ordine dei Minori, ID., *L'attesa di una riforma che preme* cit. (nota 2), pp. 16-18. Non si dovrebbero dimenticare, tuttavia, le critiche rivolte ai predicatori itineranti da parte sia osservante (in particolare da Bernardino da Siena – vd. R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979, pp. 234-236 – e da GIOVANNI DA CAPESTRANO, *De iudicio universalis futuro et Anticristo ac De bello spirituali*, Venetiis, apud Petrum Dehuchinum, 1578, p. 71) che conventuale (vd. ad es. ROBERTO DA LECCE, *Specchio della fede*, [Venezia, Johannes Rubeus Verzellensis per Giovanni da Bergamo, c. 1495], f. 40r).

predicazione profetica successiva a Savonarola, a Firenze e in Toscana, deve per forza di cose fare i conti con la complessa eredità del domenicano di San Marco.

Ma altre ancora sarebbero le piste da seguire, a partire dalle connessioni tra la predicazione dei romiti e le tradizioni profetiche precedenti: e tra queste, in particolare, la tradizione rigorista o dissidente francescana. Accennando alla possibilità del collegamento, Giovanni Miccoli sottolineò come, pur essendo indebita l'ipotesi di una « concreta mediazione fraticellesca », sulla scelta di vita di quei romiti e predicatori itineranti avesse esercitato « un peso indubbio » il « bisogno di un ritorno alle origini francescane »⁴⁶.

Emblematica è, in tal senso, la figura di Matteo da Bascio, la cui esperienza religiosa si intrecciò (e in parte si identificò) con quella dei primi Cappuccini. Nel 1525 il frate marchigiano abbandonò i propri confratelli del convento osservante di Montefalcone in cerca di una più stretta osservanza: la trovò nell'umiltà dell'abito, nella vita povera e nella predicazione itinerante di penitenza, accompagnata da toni terroristici⁴⁷.

Impossibile, attraverso la documentazione a noi giunta, precisare in che misura questa posizione rigorista riecheggiasse la tradizione degli 'spirituali'. Indubbia è invece l'ispirazione gioachi-

Sostanzialmente inesplorato resta invece, al proposito, l'ambito domenicano, fatta eccezione per alcune figure di spicco come Giovanni da Vicenza, Venturino da Bergamo o Manfredi da Vercelli (su cui vd., in breve, L. CANETTI, *Giovanni da Vicenza*, in *DBI*, vol. LVI, Roma, 2001, pp. 263-267; C. GENNARO, *Venturino spirituale*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », XXIII (1987), pp. 434-466; E. FUMAGALLI, *Manfredi da Vercelli*, in *DBI*, vol. LXVIII, Roma, 2007, pp. 641-645).

⁴⁶ G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. ROMANO, C. VIVANTI, vol. II/1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, 1974, pp. 429-1079: 969.

⁴⁷ Vd. MELCHIORRE DA POBLADURA, *La "severa riprensione" di fra Matteo da Bascio (1495?-1552)*, in « Archivio italiano per la storia della pietà », III (1962), pp. 281-308; R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, 1981, pp. 239-246; MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa* cit. (nota 45), pp. 21-24.

mita di un altro romito di estrazione francescana, un frate Bonaventura, originario dei dintorni di Ferrara, che predicò nel centro stesso della cristianità, a Roma, tra 1511 e 1516. Minore conventuale, passato tra le file dell'Osservanza per ritirarsi infine a vita solitaria, Bonaventura lasciò il suo eremo e si dedicò a una predicazione penitenziale ed apocalittica particolarmente audace, che non risparmiava clamorosi attacchi alle massime gerarchie ecclesiastiche, e preconizzava la prossima conversione dei Turchi e l'imminente inizio di una nuova età dello Spirito⁴⁸. Non sappiamo se, a questo punto, fosse ancora tra le file osservanti; in una lettera dell'agosto del 1516 riportata da Marin Sanudo è detto « frate di San Francesco, dil quarto hordine »⁴⁹. Quest'ultimo cenno resta piuttosto misterioso, e la natura indiretta e frammentaria delle fonti impedisce di dire di più, ma non di riconoscere nel messaggio del romito i tratti, radicalizzati e 'politicizzati', della stessa tradizione che un ventennio prima aveva spinto ad uscire dall'Ordine anche Mattia da Tivoli.

Della figura di quest'ultimo riusciamo appena a intravedere la fisionomia, e solo attraverso i ritratti – ampi ma palesemente tendenziosi – di Marco da Lisbona e di Luke Wadding⁵⁰. Mattia era figlio di un medico, e aveva ricevuto in gioventù un'educazione latina e greca, segnalandosi per le sue doti intellettuali. Trasferitosi a Roma per completare gli studi, prese invece l'abito dei Minori Osservanti. Ma l'insoddisfa-

⁴⁸ Vd. F. SECRET, *Aspects oubliés des courants prophétiques au début du XVIe siècle*, in « Revue de l'histoire des religions », CLXXIII (1968), pp. 173-201: 177-179, 197-199; G. TOGNETTI, *Bonaventura*, in *DBI*, vol. XI, Roma, 1969, pp. 611-612.

⁴⁹ Vd. M. SANUDO, *I diarii*, vol. XXII, Venezia, 1888, col. 474.

⁵⁰ Vd. MARCO DA LISBONA, *Delle croniche de' frati Minori del serafico padre S. Francesco*, parte III, in Milano, per Girolamo Bordoni e Pietromartire Locarni, 1605, libro VII, cap. 26, p. 385; WADDING, *Annales Minorum*, vol. XV cit. (nota 6), pp. 113-114 (da cui sono tratte le cit. che seguono); su cui si fondano R. MOSTI, *L'eresia dei « Fraticelli » nel territorio di Tivoli*, in « Atti e memorie della Società tiburtina di storia e d'arte », XXXIII (1965), pp. 41-110: 99-102; e SELLA, *Le osservanze e l'Osservanza* cit. (nota 23), pp. 65-67.

zione lo spinse rapidamente a scegliere per sé e per alcuni compagni una vita più rigorosa. Egli si rifugiò quindi, « disdegnati tutti i commenti alla Regola » (« *abdicatis omnibus Regulae expositionibus* »), « in luoghi deserti e poverelli » (« *in locis desertis et pauperculis* »), con l'intenzione di osservare la Regola alla lettera (« *secundum litterae corticem* », scrive tendenziosamente Wadding). Per la sua ostinata disobbedienza ai superiori fu incarcerato, e in carcere parve disposto a più miti consigli: ma poi fuggì, insieme a un buon numero di compagni, in un imprecisato luogo montano, dove avrebbe fondato un nuovo Ordine, e, per accrescere la sua autorità, avrebbe dichiarato di essere illuminato da Dio. La sedizione, comunque, si placò presto (non sappiamo in che modo), e Mattia e i suoi accoliti rientrarono nell'Ordine – il primo tra i Conventuali, la maggioranza dei secondi tra gli Osservanti.

Le vicende di Matteo da Bascio, di Bonaventura e di Mattia da Tivoli – vissute ai margini dell'identità francescana – sono tutte simili, sotto vari aspetti, a quella del frate Minore Conventuale Francesco da Montepulciano. La documentazione su quest'ultimo, però, è di gran lunga più ricca: non solo sul piano quantitativo, ma anche e soprattutto su quello qualitativo. Di Francesco infatti – caso unico, nel panorama dei romiti e predicatori itineranti di quell'età – possiamo quasi udire la voce, grazie alla fortunata trascrizione di una predica pronunciata sul pulpito fiorentino di Santa Croce il 18 dicembre 1513. Perciò, incomparabilmente meglio delle altre fin qui evocate, la figura di Francesco permette di verificare concretamente, documenti alla mano, molti degli aspetti irrisolti cui si è accennato: dal problema delle relazioni tra romiti e Ordini religiosi a quello dell'«effetto Savonarola» sui predicatori e profeti della generazione seguente, alla sopravvivenza delle tradizioni profetiche e apocalittiche medievali.

Nella predicazione apocalittica con cui Francesco destò scalpore, a Firenze, nell'Avvento del 1513, molti videro una riproposizione di temi savonaroliani, delle profezie del beato Amadeo o di Brigida di Svevia; alcuni si spaventarono, altri accolsero volentieri l'invito alla penitenza, altri ancora giudicarono il predicatore

con scetticismo o con sarcasmo (è il caso di Niccolò Machiavelli). I Medici, che avevano recuperato da appena un anno il potere, presero provvedimenti per far tacere l'indesiderato profeta; e di lì a poco, il 31 dicembre, questi morì per un colpo di freddo⁵¹. Ma chi era Francesco da Montepulciano?

Grazie ai *regesta* tenuti da Francesco Sansone e Egidio Delfini durante il loro generalato, veniamo a sapere che, ben prima del suo *exploit* finale, Francesco aveva studiato a Bologna, era stato *lector* di fisica a Ferrara e baccelliere a Padova⁵². Verso la fine del 1505, si oppose, insieme ad altri frati di Padova, alle direttive di Delfini⁵³; e proprio negli ultimi anni in cui Delfini fu Ministro generale promosse, stando al cronista cappuccino Bernardino da Colpetrazzo, una riforma dei Conventuali. Il fallimento del tentativo, in seguito al Capitolo generalissimo del 1506, avrebbe spinto Francesco a ritirarsi nelle grotte del Gargano, in Puglia, per darsi alla vita eremitica⁵⁴. Del rapporto tra l'arenarsi dell'iniziativa riformatrice e la fuga dal mondo ci informa soltanto il cronista cappuccino, che scriveva diversi decenni dopo i fatti. Il resto del racconto di Bernardino da Colpetrazzo, però, trova riscontro nella documentazione contemporanea a Francesco da Montepulciano, che effettivamente si ritirò per alcuni anni in Puglia, con pochi compagni, per poi percorrere l'Italia esortando il popolo, con accesi toni profetici, alla penitenza.

⁵¹ Sulla predicazione fiorentina di Francesco e sulla sua complessa ricezione mi permetto di rimandare a M. LODONE, *Invisibili frati minori. Profetia, Chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento*, tesi di dottorato in Discipline storiche, relatori S. PASTORE, S. PIRON, Scuola Normale Superiore, Pisa - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2016, parte III.

⁵² Vd. *Regesta Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*, a cura di G. PARISCIANI, vol. I: 1488-1494, Padova, 1989, pp. 356-357, n. 2666; vol. II: 1504-1506, Padova, 1998, p. 26, n. 121; *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, a cura di G.M. LUISETTO, vol. I, Padova, 1983, p. 1278, n. 123.

⁵³ *Regesta Ordinis* cit. (nota 52), vol. II, p. 228, n. 1255.

⁵⁴ BERNARDINO DA COLPETRAZZO, *Historia Ordinis fratrum Minorum Capuccinorum*, ed. MELCHIORRE DA POBLADURA, vol. I, Assisi-Romae, 1939, pp. 60-63.

Altrettanto certo è che Francesco si fermò a Perugia, tra aprile e maggio del 1513, e poi ad Assisi, e che in entrambe le città la sua predicazione ebbe largo successo. Così scrive un cronista perugino, Teseo Alfani:

Fu mirabil cosa la moltitudine che aveva alla predica, alla quale fu stimato che fossero più di ventiduemila persone. Fe' fare paci di grandissima importanza, e quello che niuno altro mai ne aveva possuto avere onore, et a suo beneplacito faceva gridare e piangere il popolo. Nel dì di S. Croce [3 maggio] andò in processione con una croce in spalla, dove ebbe tanto seguito che non poteva andare ⁵⁵.

« Il suo partire fu di nascosto, perché dalla gente fu affollato », aggiunge Alfani; e uno straordinario resoconto, di mano del notaio Simone Paolozzi e finora ignoto, delle prediche tenute ad Assisi nei giorni successivi – con tanto di pubbliche pacificazioni, processioni e manifestazioni di entusiasmo popolare – è conservato nella Sezione di Archivio di Stato di Assisi ⁵⁶. Questa documentazione (cui non è possibile dare in questa sede lo spazio che meriterebbe) permette di cogliere un'evoluzione della predicazione del frate tra la sua permanenza in Umbria, nella primavera del 1513, e quella a Firenze nel dicembre dello stesso anno. A Firenze, infatti, il tema scelto da Francesco – e declinato in modo estremamente minaccioso per le autorità laiche ed ecclesiastiche fiorentine – sarà tratto dal discorso escatologico pronunciato da Cristo sul Monte degli Ulivi, secondo la versione di Matteo 24; un testo caro alla tradizione dissidente francescana (in particolare ad Angelo Clareno), e tutto imperniato sulle terribili tribolazioni precedenti la fine dei tempi.

⁵⁵ T. ALFANI, *Frammenti inediti delle memorie di Perugia dall'anno 1506 al 1527*, in *Cronache della città di Perugia*, a cura di A. FABRETTI, vol. III, Torino, 1890, pp. 35-78: 50-51.

⁵⁶ Assisi, Sezione di Archivio di Stato, Notarile, N.20, ff. 309v-313v (vd. C. CENCI, *Documentazione di vita assisana (1300-1530)*, vol. II, Grottaferrata, 1975, pp. 1023-1027).

Per tornare all'ambivalenza dell'eremo come occasione di fuga dal mondo o di più energico e autorevole intervento sulla realtà, è significativo un passo della predica tenuta da Francesco a Santa Croce, il 18 dicembre 1513. « Et più oltre dico ti una parola », apostrofava i fiorentini il predicatore:

che se frate Francesco non havesse questo peso che ha al collo della santa obbedienza, io m'anderei a nascondere in una fessura di sasso, et non mi sentiresti hoggi a Fiorenza. Ma per hora non posso. Sia fatta la volontà di Dio. Se vuole che io fugga, fuggirò; se vuole che io sia trovato dalla tribulatione, sia col nome suo. Io mi so' dato tutto nelle sue mani: sia fatta la sua volontà. Ma se stessi a me, io non sarei hoggi qui più oltre⁵⁷.

In conclusione, l'ambivalenza dell'opzione eremitica si accompagna alla complessa ambivalenza dell'idea di fedeltà: di fedeltà a un modello cristiano e francescano. Mattia da Tivoli e Bonaventura, Francesco da Montepulciano e Matteo da Bascio e altri ancora mostrano non solo le strade, diverse e tortuose, che si potevano imboccare muovendosi sul crinale dell'identità francescana; ma anche gli esiti tutt'altro che scontati cui la sequela stessa di Francesco poteva portare. Esiti certo più complessi di quanto la divisione tra Conventuali e Osservanti (anche considerando le varie osservanze non *de familia*) permetta di cogliere. I frati di cui abbiamo discusso finora separarono più volte, in un senso o nell'altro, i confini che separavano Osservanti e Conventuali, e la loro più o meno lunga vocazione romitoriale li portò a scegliere un tipo di vita non assimilabile a nessuna delle due parti.

La 'difficile eredità' di Francesco non poteva evitare di passare attraverso un gioco infinito di interpretazioni, volte ad accentuare ora la lettera e ora lo spirito, ora la forma e ora la sostanza, ora il carisma (o l'intuizione) e ora l'istituzione. Questi conflitti di opinioni e interpretazioni, d'altronde, non

⁵⁷ La predica è pubblicata in LODONE, *Invisibili frati minori* cit. (nota 51), Appendice I.3, p. 307.

riguardavano solo i frati. Anche da un punto di vista esterno all'Ordine convivevano e si scontravano diverse concezioni dell'identità francescana, e diversi modi di porla in questione.

III. « UN'ALTRA POVERTÀ ». L'IDENTITÀ FRANCESCANA IN QUESTIONE

Il discorso anti-mendicante può essere visto come un grande arsenale, le cui armi hanno caratteri differenti l'una dall'altra, e provocano effetti diversi a seconda dell'uso. Già si è detto che la polemica sulla molteplicità di nomi e abiti poteva essere usata in vario modo, e che non sempre, a seconda dei contesti, restava su un piano generico. Lo stesso vale per aspetti di tipo anche materiale, come la mendicizia – la cui critica andrebbe studiata sul lungo periodo, dalle polemiche duecentesche tra secolari e mendicanti, fino al 1562, quando il Concilio di Trento abolì la pratica stessa della questua⁵⁸.

Potenzialità più chiaramente eversive, almeno sul piano teorico, aveva la critica dei voti, della professione e della vita regolare intesa come istituto di perfezione cristiana: una critica che, perseguita nel modo più radicale da Lutero e dagli altri riformatori (nonché, rispetto alla Regola di san Francesco, dall'ex frate Minore osservante e ex vicario Generale dei Cappuccini Bernardino Ochino⁵⁹), rappresentò indubbiamente « una delle innovazioni più gravide di conseguenze per l'Occidente cristiano »⁶⁰. Come si sa, sotto questo aspetto Lutero era stato preceduto da una parte della cultura umanistica, e in

⁵⁸ XXIa sessione (16 luglio 1562), cap. IX: *Quaestorum eleemosynarum nomen et usus tollitur*.

⁵⁹ Vd. M. CAMAIONI, *Non c'è altra vera religione che quella di Cristo*. Bernardino Ochino e il francescanesimo di fronte alla Riforma, in « Studi Francescani », CXII (2015), pp. 441-510: 491-500.

⁶⁰ DALL'OLIO, *Tre critici della vita monastica* cit. (nota 11), pp. 335. Vd. anche, più in generale, E.L. SAAK, *Luther and the Reformation of the Later Middle Ages*, Cambridge, 2017.

particolare da Valla e da Erasmo. Al di là del coinvolgimento personale dell'umanista olandese, assente nella critica tutta esterna al mondo dei religiosi del laico Valla, i due avanzarono argomentazioni filologiche, morali e teologiche molto simili, e su cui la storiografia ha fatto luce da tempo⁶¹. Altre posizioni, più o meno direttamente legate alla cultura umanistica, sono molto meno note. Per concludere, ci soffermeremo su quelle di Gabriele Biondo⁶².

Figlio dell'umanista e storico forlivese Biondo Flavio, Gabriele Biondo crebbe probabilmente a Roma, dove il padre risiedeva per i suoi incarichi in Curia, e ricevette sicuramente un'educazione umanistica. Ritiratosi a Modigliana, sull'Appennino tra Romagna e Toscana, verso la fine degli anni '60 del Quattrocento, fu sacerdote secolare e presbitero della locale pieve di Santa Reparata, ed esercitò un ampio magistero spirituale, di cui restano numerose testimonianze epistolari. I suoi discepoli, per lo più laici, vivevano tra Firenze e Venezia; ma egli rivolse anche diverse lettere e trattati ad alcune clarisse osservanti del monastero bolognese del Corpus Domini (fondato pochi decenni prima da Caterina Vigri). Sul finire del Quattrocento, si oppose apertamente, e non senza rischi, al progetto politico e religioso di Savonarola; ma di lì a poco, nel 1501, fu aperto a Venezia un processo ai danni di un suo seguace, il medico di Città di Castello Giovanni Maria Capucci, che divulgava le dottrine del maestro tra donne e laici. In tale occasione, fu considerato sospetto di eresia un trattato di Biondo intitolato *Ricordo*, una sorta di catechismo per laici che il celebre teologo padovano Antonio Trombetta, un frate Minore Conventuale, fece scagionare. Ma le tesi più radicali il pievano di Modigliana le espresse nelle lettere e nei trattati dedicati

⁶¹ Vd. da ultimo REGOLIOSI, *Lorenzo Valla e la Riforma del XVI secolo* cit. (nota 10); E. RABBIE, *Erasmus' Anticlericalism: Between Tradition and Reformation*, in « Rivista di storia del cristianesimo », XII (2015), pp. 309-328.

⁶² Le pagine che seguono si basano sulla più ampia indagine svolta in LODONE, *Invisibili frati minori* cit. (nota 51), parte II.

alle clarisse bolognesi, e in particolare a suor Alessandra degli Ariosti.

Da esse, Biondo emerge come un lettore appassionato delle opere degli 'spirituali' francescani: di Angelo Clareno, soprattutto, ma anche di Ubertino da Casale e di Pietro di Giovanni Olivi. A Olivi, in particolare, egli è debitore sulla questione del voto religioso. Secondo la « concezione radicalmente individuale del voto »⁶³ del frate occitano, era il carattere indeterminato del voto stesso a renderlo autentico, poiché solo grazie a tale incertezza l'individuo poteva esercitarvi la propria libertà⁶⁴. Tale concezione torna nei *Dubii dichiarati per M. Gabriele Biondo* a suor Alessandra degli Ariosti:

Non posseti in tutto dezunare, vigilare, mangiare, bere, vestire equalmente, perché la varietà de la età, complexione, exercitii e dispositione corporale variano queste cose necessariamente et molto più li accidenti de le anime variano li loro acti et exercitii et virtù, et cussì le obligatione in una medesima professione. De la quale generale professione et particolare et propria forma de ciascuna coniuncte in seme resulta a ciascuno professore una propria e particolare perfectione de questo composito resultante⁶⁵.

La « misura » della perfezione, prosegue Biondo riecheggiando direttamente l'oliviana *questio de usu paupere*,

è diversa in ciascuna creatura *etiam* profitente una medesima forma de vivere, per quanto ogni persona ha particolari doni e gratie corporale, intellectuale et

⁶³ A. BOUREAU, *Pour une histoire comparée du vœu*, in « Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques », XVI (1996), *on-line* [URL: <<http://ccrh.revues.org/2637>;DOI:10.4000/ccrh.2637>], p. 4. Vd. anche ID., *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, 2014, pp. 151-159.

⁶⁴ Vd. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *De usu paupere: The Quaestio and the Tractatus*, ed. D. BURR, Firenze, 1992, pp. 3-85; D. BURR, *Olivi e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'usus pauper* [1989], trad. it. Milano, 1992, pp. 77-88; ID., *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park (Pennsylvania), 2001, pp. 51-54.

⁶⁵ Siviglia, Biblioteca Capitular y Colombina, ms. 325 (7-1-9), ff. 19v-20r.

spirituale secondo le quale è obligata ad una perfectione resultante in parte da la nobilità de la sua professione, et in parte da la gratia particolare a sé donata circa la observatione de le parte substantialie de tale professione⁶⁶.

La professione religiosa ha insomma, per Biondo, un carattere individuale e pratico, non solo formale. Essa si esercita anzitutto in una dimensione interiore: « ella è dentro da voi », aveva scritto Biondo a suor Alessandra; « e questo è el vostro dentro al quale ve conforto entrare, et non fora con la moltitudine errante stare, imitando Helya inimico del spirito de Christo e più presto soi sequaci che Francesco, banditor vero de quello »⁶⁷.

Questa presa di distanza nei confronti dell'istituzione – minoritica ed ecclesiastica – ha in Biondo un duplice fondamento, mistico ed escatologico. Due lettere, ancora indirizzate ad Alessandra degli Ariosti, mostrano bene l'intreccio tra l'uno e l'altro aspetto. Nella prima, datata 18 dicembre 1501, Biondo invita la corrispondente alla « totale cessatione » dell'« acto proprio centrale », in modo da prepararsi in anticipo alla « plenitudine de le gente proxima et instante ». La fine dei tempi si avvicina, secondo Biondo, nella misura in cui la « substantia » della vita evangelica e francescana è sempre più radicalmente separata dalla « scorza de li segni de' voti »⁶⁸; in altre parole, nella misura in cui l'essenza dell'eredità di Francesco è sempre più disgiunta dall'Ordine che intende e pretende rappresentarla. « Et credete a me », continua Biondo, « che de tutte le altre religione, numero per numero, più ne intraranno che de l'arbore primo », ossia dell'ordine francescano; « et molto più de quello seranno de li transgressori et conventuali che de gli altri; et così de le sore, et a magiore

⁶⁶ Ibid., 15r. Considerazioni molto vicine in OLIVI, *De usu paupere* cit. (nota 63), pp. 36-37.

⁶⁷ Ibid., ff. 13v, 14v.

⁶⁸ Londra, British Library, Additional 14088, ff. 202v-203r.

grado de gratia chiamati seranno ». Tra i membri dell'Ordine dei Minori, insomma, i salvati saranno inferiori per numero a quelli di altri ordini religiosi; e tra questi, saranno più numerosi i « transgressori et conventuali », ossia i meno perfetti e (presunti) osservanti. E « dicovi più », prosegue la lettera, « che de la famiglia adorata » – cioè la 'famiglia' francescana – « homini de stirpe occulta della tribù de Dan », dalla quale secondo la tradizione sarebbe nato l'Anticristo,

restaranno obstinati soli ne l'habito et regula et voto, quali hanno a recevere lo aperto Antichristo già a mio credere concepto et nato de la medesima famiglia, maschii et femine, spirituali reputati et famosi nel populo. In che loco non so, ma io credo che non sia lungi da noi, benché la sua natività non sia ancora scoperta, che io habia odorato. Tutto questo ultimo dico per opinione et non scientia, credendo per molte coniecture che quella mala bestia nel 1500 sia nata, o almeno concepta de padre et figliola spirituale⁶⁹.

L'Anticristo, secondo Biondo, era molto probabilmente già nato; ed era un frate Minore, uno tra i più « spirituali reputati et famosi nel populo »: ma attaccato solo all'« habito et regula et voto », alla « scorza » e non alla sostanza dell'eredità di Francesco. L'ipocrisia e la doppiezza sono, appunto, i caratteri fondamentali dell'Anticristo: « i segni senza el signato » di cui è « tanto 'stranio et inimico [...] questo nostro Dio, tradito da' suoi amatori apparenti ». Così scriveva Biondo nella seconda lettera, indirizzata a suor Alessandra il 23 aprile 1502, aggiungendo che Dio aveva « trovato » ormai

un'altra povertà, tanto più alta de quella che è stata fin qui conosciuta et nominata altissima, la verità de la quale como non stava solo in segni, così né solo in substantia; ché tale povertà receve per suo materiale fondamento la preminata altissima non in alcun suo segno, ma solo nella substantia: perché questa è tutta et totalmente substantiale como lo oro et più ch'el

⁶⁹ Per i passi sopra parafrasati vd. Londra, British Library, Additional 14088, f. 203r-v.

oro, perché non ha in sé cosa non sostanziale, et è invisibile como Dio suo amatore, acceptatore, formatore et forma⁷⁰.

Il testo è di ardua decifrazione. In esso Biondo sembra portare alle estreme conseguenze non solo le teorie di Olivi sulla necessità che il voto di povertà sia accompagnato alla pratica di essa (*l'usus pauper*); ma anche e soprattutto le idee di Clarenò sull'opportunità di salvaguardare la sostanza della vita francescana anche al di fuori della sua forma (l'Ordine): di salvare la *res* anche a costo di abbandonare il *nomen*. Dal momento in cui, sostiene Biondo, l'«altissima povertà» dell'Ordine dei Minori è divenuta un involucro senza contenuti, un insieme di « segni » senza « substantia », Dio ne ha eletta una tanto più alta nella misura in cui essa si è liberata, rispetto alla prima, dei segni e dei voti, fondandosi unicamente sulla sostanza. Questa era la proposta cristiana maturata, a partire dalla riflessione sull'eredità di Francesco, da Gabriele Biondo: la proposta di una vita cristiana e francescana priva di mediazioni di qualsiasi tipo, « tutta et totalmente sostanziale »: « invisibile como Dio suo amatore, acceptatore, formatore et forma ».

⁷⁰ Ibid., f. 207r-v. Vd. anche, dello stesso Biondo, il trattato *De amore proprio*, ibid., ff. 154v-155r: « el stato che ha a venire serà incomparabilmente più perfecto che el stato passato *etiam ex genere*, perché serà circumdato non solo fuora de legami como el primo da la regula scripta, ma dentro et fuora da vera carità per vero amore de povertà con Dio et a Dio con tutte le creature secondo el suo beneplacito ligante. Et però serà perfectissimo como lo oro è perfectissimo corpo sopra tutti li corpi compositi non animati; non solo sopra tutti li metalli, ma *etiam* sopra tutte le pietre preziose et ogni altra cosa elementata non animata, vegetabile o minerale. Et però tale forma de vivere serà como oro, tutta sostanziale et però incorruptibile, como è tutta la substantia variamente secondo la sua natura corporea o spirituale; et però serà medicinale ad ogni malattia de la natura corropta, como se dice lo oro potabile facto et spirituale esser vera medicina universale de tutti li corpi ».