

**Dalla “sete del martiro” alla sete di martiri.
Agiologie martiriali e identità minoritica
(secoli XIII-XV)**

di Daniele Solvi

Reti Medievali Rivista, 24, 1 (2023)

<<http://www.retimedievali.it>>



**Martirio e consapevolezza storica nell'ordine
francescano tra Due e Trecento**

a cura di Thomas Frank

Firenze University Press



Dalla “sete del martiro” alla sete di martiri. Agiologie martiriali e identità minoritica (secoli XIII-XV)

di Daniele Solvi

L'articolo discute il volume di Christopher MacEvitt dedicato alla nozione e all'uso del martirio nell'ambiente francescano del Due e Trecento, sottolineando in particolare il significato che i frati ritenuti martiri rivestono per l'identità dell'ordine minoritico. Malgrado alcuni punti di disaccordo, la tesi sostenuta nel libro si rivela di grande utilità per comprendere la difficile transizione, sotto il pontificato di Giovanni XXII, da un primato ecclesiologico fondato sulla povertà evangelica a uno garantito dalle diverse glorie terrene dell'ordine.

The paper discusses Christopher MacEvitt's book on the concept and use of martyrdom among the Franciscans in the 13th and 14th centuries, pointing out in particular the significance of friars considered as martyrs for the identity of the Order. Despite some criticisms, the thesis argued in the book proves to be of great use in understanding the difficult transition, under the pontificate of John XXII, from an ecclesiological primacy based on evangelical poverty to one guaranteed by the Order's various earthly glories.

Medioevo, secoli XIII-XIV, ordine francescano, martirio, agiografia, povertà.

Middle Ages, 13th-14th centuries, Franciscan Order, martyrdom, hagiography, poverty.

Il libro di Christopher MacEvitt sul martirio francescano è un libro fresco, pieno di suggestioni. Un libro un po' labirintico, perché pur avendo ben presente la meta, cioè la tesi più volte ribadita, non è un libro a tesi. L'autore non cancella la complessità della realtà osservata, anzi cerca di darne conto fino a rischiare di perdersi, segue tutte le piste anche a costo di ritrovarsi di punto in bianco nel nulla. Ma è un bel libro, forse proprio perché è un libro sul mondo francescano che, pur confrontandosi – con comprensibile fatica e inevitabili omissioni – con la ricchissima letteratura critica francescanistica, non è stato scritto da un francescanista. E soprattutto, pur avendo il suo centro nella trecentesca *Chronica XXIV generalium*, non è l'esposizione di un *case study*, comodamente e un po' astoricamente preso come paradigma di un fenomeno generale, come spesso si usa oggi, ma un vero problema di ricerca, a cui l'autore tenta di dare risposta attraversando, anno più anno meno, quindici secoli di documentazione.

Sarebbe certo possibile muovere appunti a questo o a quel dettaglio, sfumare o precisare dal proprio punto di vista qualche giudizio, ma sarebbe eludere la sostanza del lavoro, costituita da un'intuizione originale che merita di essere presa sul serio. Il martirio, o meglio un certo tipo di martirio – non solo consapevolmente accettato ma attivamente ricercato, puro sacrificio della vita scevro da ogni trionfo terreno – è stato visto come la cifra distintiva dell'ordine dei frati Minori, a partire da un certo momento della sua storia? Spogliato dai dati e dagli argomenti, il libro si riconduce a questa domanda, che spiazza e costringe a riflettere. Riporterò dunque le mie reazioni sul merito e sulle implicazioni di metodo della risposta offerta da MacEvitt, incrociando alcune sue suggestioni con i miei percorsi di ricerca sull'agiografia e l'identità minoritiche.¹

Il discorso dell'autore, è bene dirlo subito, si colloca non al livello dei fatti, ma della loro rappresentazione: non il martirio in sé, ma il modo di raccontarlo è inteso come espressione di una particolare ermeneutica che è frutto e testimonianza di una temperie storica, e come tale anche soggetta a una possibile evoluzione. Siamo dunque in sintonia con quell'approccio al testo agiografico che non punta tanto all'accertamento dei fatti, ma legge nelle modalità del racconto un documento di storia culturale. Mai come in agiografia, si direbbe, la figura del protagonista incarna il modello di perfezione e il condensato dei valori di un ambiente o di un'epoca.² Lo conferma lo studio, ampio e ormai raffinatissimo, che si conduce da decenni sulle riscritture, che ci ha ormai insegnato a riconoscere quegli scarti nella narrazione che non rispecchiano semplici mutamenti di gusto letterario, ma aggiornano il valore simbolico del testo a nuovi assetti istituzionali, intenti socio-religiosi, sensibilità e aspirazioni soteriologiche.

In questo credo che difficilmente si troverebbero, almeno per il periodo medievale, settori più avveduti di quello della francescanistica, che da sempre, da quando cioè Paul Sabatier le conferì il suo statuto moderno a cavallo tra XIX e XX secolo, ha analizzato le fittissime stratificazioni del *dossier* di Francesco d'Assisi – i testi principali, solo nel primo secolo dalla morte del santo, sono almeno una decina – in controluce rispetto allo sviluppo tumultuoso, e spesso turbolento, dell'ordine che lo ha prodotto.³ La figura del fondatore, infatti, veniva via via riletta in modo da stare al passo con le notevoli trasformazioni interne (da movimento penitenziale itinerante, pauperistico e prevalentemente laico, con forte componente eremitica, a *ordo* gerarchicamente strutturato, guidato da frati sacerdoti e colti, impiantato stabilmente

¹ Le mie riflessioni saranno, almeno spero, complementari a quelle condotte, da un altro punto di vista, da Evangelisti, "Martirio volontario," oltre che in questa stessa sede. Le indicazioni di pagine tra parentesi si riferiscono al libro di MacEvitt.

² Leonardi, *Agiografie medievali*; Bassetti, Degl'Innocenti e Menestò, *Forme e modelli*.

³ La produzione sulle fonti agiografiche francescane è imponente e in continua evoluzione. Come letture introduttive rinvio a Brufani, *Fontes Franciscani*; Accrocca, *Un santo di carta*.

nelle città e con piena assunzione di funzioni pastorali),⁴ legittimarne il ruolo di rilievo nella compagine ecclesiastica di fronte agli attacchi del clero secolare, o al contrario avanzare dall'interno progetti di riforma esemplati sulla mitica *fraternitas* delle origini.⁵ Qualcosa di simile, ma su scala più ampia, viene proposta da MacEvitt sul conto dei martiri.

Il libro fornisce una ricca casistica di varianti allo schema di base più vulgato, quello del cristiano ucciso per non aver rinunciato alla sua fede, e ne riporta acutamente la funzione narrativa e il conseguente significato per il lettore. I martiri possono essere tali perché semplicemente soffrono le pene di Cristo o perché sfidano l'autorità persecutrice con la loro disobbedienza. Quest'ultimo caso si rivela particolarmente adatto a contesti storici in cui il cristianesimo è minoranza, come l'impero romano del III secolo o la penisola iberica sotto dominio musulmano. Ancora, del martire si possono enfatizzare le torture perché, secondo la mentalità romana, “the more extreme the torture, the more assured one was of the truth being asserted” e la Verità divina “required the most extreme torture to match the superlativeness of the truth revealed” (p. 33). Il martirio, poi, può provocare la conversione con il muto esempio di coerenza o con la forza dei miracoli mostrati da Dio, e persino attraverso la predicazione del martire. Ma vi sono anche storie di martirio che, a dispetto della celebre formula tertulliana del sangue dei martiri come seme di cristiani, risultano svincolate dalla contestuale conversione dei testimoni dei fatti; oppure, specularmente, storie di santi evangelizzatori che preferiscono fuggire di fronte alla persecuzione. E quando mancano le conversioni, la storia narrata ha come risultato – o forse come intento, ritiene MacEvitt – quello di separare nettamente i fedeli dagli infedeli, mostrarli come campi impermeabili.

Dopo aver letto queste pagine, non è più possibile dire ‘martire’ se non precisando i perché, i come, gli effetti: insomma, di quale martirio stiamo parlando. Ma si avverte anche lo sforzo di dispiegare i dati lungo una linea di sviluppo la cui cesura fondamentale (“a profound shift in martyrological thinking”, p. 33) è posta nel IV secolo: se infatti le comunità primitive vedevano nel martirio anzitutto un sacrificio di sé che associa il martire alle sofferenze di Cristo e lo riconduce alla sua vera patria, con la fine delle persecuzioni la narrativa martiriale si riorienta piuttosto sul trionfo terreno del martire, enfatizzando i miracoli, con cui Dio lo protegge o ne punisce i nemici, e/o le conversioni ottenute dal suo esempio. Rispetto a questa dicotomia, i francescani si collocherebbero a ridosso del modello più arcaico, rifiutando quello che, secondo MacEvitt, era il modello del martire trionfante a loro più familiare (p. 34), ma la loro scelta sarebbe anticipata dalle *passiones* altomedievali

⁴ Per le complesse vicende istituzionali e identitarie dell'ordine rinvio a Merlo, *Nel nome di san Francesco*.

⁵ Su questo approccio, ormai largamente diffuso, hanno particolarmente insistito, sulla scorta di Raul Manselli, le ricerche condotte da Edith Pasztor, di cui si veda Pasztor, *Francesco d'Assisi*. Si veda anche, per quanto mi riguarda, Solvi, *Rotundis quadrata mutare*.

dei martiri di Cordova (p. 42). Ho quindi l'impressione che la situazione sia meglio inquadrata altrove, cioè là dove si parla di una tradizione martiriale "astoundingly flexible" (p. 45), capace di esprimere istanze diverse in diversi contesti storici e ambientali.

Una tale visione rende meglio conto di quelle testimonianze che l'autore si trova più volte a dover giustificare come eccezioni o sacche di resistenza rispetto allo schema agiografico ritenuto dominante. L'evidenza non è tanto di uno sviluppo lineare, quanto piuttosto di un groviglio di flussi carsici e ritorni a spirale, in cui la vera progressione è nell'espandersi a raggiera delle forme e delle accezioni possibili del martirio più che nel passaggio dall'una all'altra. Man mano che l'agiologia martiriale si arricchiva, le diverse tipologie narrative si andavano depositando in una riserva sempre disponibile a nuovi recuperi, quando se ne presentasse la necessità. E d'altra parte, a scampo di una visione unicamente *fictional* del racconto martiriale, non vanno sottovalutati i vincoli fattuali che condizionavano gli agiografi a preferire l'uno o l'altro tipo, quando si era in presenza di una tradizione memoriale consolidata o, ancor più, depositata in documenti scritti di una qualche ufficialità. Sarebbe anche il caso di misurare ogni scelta della memoria agiografica – compresa la scelta di non tramandare i fatti, che è essa stessa significativa – con l'effettiva presenza o assenza di 'materia prima' – ovvero di figure di cristiani uccisi per motivi configurabili come martirio –, o magari di 'materia prima' virtualmente concorrenziale. Non si può certo imputare una qualche intenzione al povero memorialista che si trova a che fare con santi frati attivi in terra di infedeli, ma che hanno avuto la sventura – almeno agiografica – di tornare in patria illesi. È una metodologia che MacEvitt utilizza in modo accorto, ma forse più per le presenze che le assenze.

Certo è che il martirio rappresenta il più antico e autorevole modello di santità, con il quale ci si trovava necessariamente a fare i conti, anche solo per proporre uno alternativo. Ma più facile che rifiutarlo era sperimentarne applicazioni estensive. Si pensi a quelle popolari, che vedono un martirio in ogni morte violenta, soprattutto se subita da un innocente, un umile, un devoto. Un caso esemplare è quello ormai classico del "santo levriero" Guinefort, venerato per essere stato ucciso ingiustamente dal padrone quando invece ne aveva difeso il figlio neonato.⁶ Ma ve ne sono anche di meno estreme. L'autore presenta in questi termini personaggi venerati come santi perché hanno sacrificato la vita per difendere la Chiesa, come Thomas Becket o l'inquisitore Pietro da Verona, i quali attestano "the continued potency of the martyrological narrative in a context far removed from persecution by non-Christians" (p. 43). Ben noto è anche il caso dell'ascetismo monastico riletto sotto la categoria del martirio bianco, di contro al martirio rosso dei martiri in senso proprio. Il martirio viene qui tutto spostato sul piano spirituale, precludendo, secondo MacEvitt, alla concezione francescana del Duecento, nella quale un

⁶ Schmitt, *Saint lévriier*.

‘martirio’ tutto interiorizzato e metaforico serve da preparazione all’unione mistica con Dio.

L’allusione è ai tre viaggi di Francesco – in Siria, in Marocco, in Egitto –, di cui solo l’ultimo portato a compimento, per recarsi anche tra gli infedeli a rendere testimonianza a Cristo come suoi fedeli apostoli, senza provocare il martirio ma senza neppure temerlo.⁷ Nella codificazione agiografica di Tommaso da Celano, primo biografo del santo, la motivazione diventa duplice e più netta: zelo della fede e, per usare una formula dantesca, “sete del martiro”. L’agiografo non può evidentemente giocare fino in fondo la carta del martire, perché Francesco è tornato incolume dall’Egitto, ma non può neanche ignorare quel modello altissimo, tanto più dopo la morte dei suoi frati in Marocco: possibile che il padre dell’ordine avesse un onore inferiore ai suoi figli?⁸ Richiama perciò la possibilità del martirio, ma solo per affermare che Dio aveva in serbo per lui un privilegio ben più grande, creando sapientemente un senso di attesa che verrà colmato solo col racconto delle stimmate. Non credo allora che si possa sostenere, con MacEvitt, che in Tommaso vi sia una critica a Francesco per aver dato prova di “misguided desire” (p. 54) o di “lingering self-will” (p. 59): nel linguaggio agiografico il desiderio di martirio è uno dei segni dell’impazienza di stare unito a Dio, e dunque più che un rimprovero è una lode per la radicalità con cui il santo ha dato a Cristo tutto se stesso. È lo stesso MacEvitt a notarlo, in qualche modo, quando osserva acutamente che abbracciare il modello degli apostoli, fedeli esecutori del mandato di Cristo e tutti – eccetto Giovanni – martirizzati, contemplava di per sé la possibilità del martirio e che quest’ultimo rappresentava in fondo (per Tommaso, ma credo per lo stesso Francesco) “a trope of humility” (p. 56).

Il concetto del martirio mancato fu poco dopo condensato da Giuliano da Spira nell’espressione “martyr desiderio”,⁹ che l’uso liturgico avrebbe impresso nella memoria e nel patrimonio identitario di generazioni di frati. La formula stava a significare che la partecipazione piena dei dolori di Cristo fu realizzata in un nuovo tipo di martirio, il martirio mistico. Siamo nell’ambito di quelle interpretazioni estensive del martirio di cui si è detto sopra, ma l’accento è posto in realtà sull’unione mistica, mentre il martirio è evocato solo come sua spiegazione analogica. Sarà infine la *Legenda maior* di Bonaventura a codificare ufficialmente la vicenda, reimpiegando sapientemente le dottrine della teologia mistica vittorina. La devozione di Francesco verso il Crocifisso, costante lungo tutta la sua vita, nasce da un amore di Cristo che trasforma misticamente l’amante nell’amato, sciogliendone la carne grazie

⁷ Francesco d’Assisi, *Scritti*, 264-9: *Regula non bullata*, cap. XVI. Non posso qui entrare nella questione, dibattutissima soprattutto negli ultimi tempi, del rapporto tra Francesco e l’islam. Si vedano, tra gli altri: Frugoni, *Francesco e le terre*; Marini, “Storia contestata;” Marini, *Incontro sotto la tenda*. Per la mia posizione in proposito cfr. Solvi, *Uomini celesti*, 107-20.

⁸ Così osserva, acutamente, Frugoni, *Francesco e le terre*, 19.

⁹ *Legendae s. Francisci*, 385: *Officium rhythmicum*, cap. XXI.

all'ardore della carità e imprimendovi, come fa un sigillo sulla cera, i segni della Passione.¹⁰

Era effettivamente una grazia unica, mai prima di allora riconosciuta ad alcun santo medievale (anzi, i pochi casi precedenti furono bollati come simulazioni), ricevere nel corpo i segni della Passione che configuravano al Cristo crocifisso. Si comprende la difficoltà con cui le stimmate furono recepite, anche dopo la canonizzazione, negli ambienti ecclesiastici, e persino l'iniziale cautela dei papi in proposito.¹¹ Un Francesco *alter Christus* comportava infatti conseguenze pesanti sia in campo ecclesiologico che escatologico: si trattava della più perfetta riproposizione di Cristo, dopo 1200 anni di cristianesimo, fatto che non poteva non segnare uno spartiacque nella storia della salvezza e, in un clima già segnato dalle attese gioachimitiche, l'annuncio di una nuova età della Chiesa di cui i frati Minori erano la primizia.¹² E in effetti lo stesso Bonaventura, tutt'altro che digiuno dell'escatologia gioachimitica, riteneva Francesco il primo esemplare di una imminente generazione di *virii spirituales*.¹³ D'altra parte l'insistenza sulla cristiformità perfetta di Francesco serviva, su un piano meno elevato, ma decisivo per l'ordine di cui Bonaventura era ministro generale, a spazzare via ogni critica dei maestri parigini alla liceità della forma di vita mendicante:¹⁴ le stimmate attestavano infatti un Francesco perfettamente unito a Cristo, e la sua Regola diventava l'equivalente del Vangelo.

Di fronte a tutto questo, il martirio – fosse esso realizzato o solo desiderato, poco importa – non poteva che passare in secondo piano, né mi convince del tutto la sottile analisi di MacEvitt, tesa a rintracciare nei frati del Duecento spunti di una riflessione originale, e persino di una dialettica interna tra agiologie martiriali concorrenti. Per lo stesso motivo, però, risulta del tutto plausibile la sua tesi di un ordine che per circa un secolo si mostra piuttosto indifferente nei confronti dei martiri usciti dalle proprie fila. In proposito trovo davvero rivelatrice la ricostruzione della precoce presenza minoritica nei territori musulmani tra penisola iberica e Marocco, non solo quando mette in luce la sorprendente coerenza del comportamento di Francesco (tentativo di incontrare il califfo almohade nel contesto di una crociata, così come poi farà col sultano ayyubide in Egitto), ma anche quando si interroga sul mancato o tardivo inserimento di quelle vicende nel patrimonio memoriale e identitario dell'ordine. I frati (e tra questi i frati vescovi) in terra d'Africa, rileva MacEvitt, sembravano svolgere una missione per conto dei papi, piuttosto che dell'ordine (o, aggiungerei, piuttosto che direttamente su mandato evangelico) e la loro vita, disegnata da apposite bolle papali in forme che derogavano di

¹⁰ Gilson, "Interprétation;" Daniel, "Desire;" Iriarte, "Martirio."

¹¹ Vauchez, "Stimmate."

¹² Clasen, *Franziskus, Engel*; da Campagnola, *Angelo*.

¹³ Ratzinger, *Teologia della storia*.

¹⁴ Sulle dispute coi secolari rinvio a Douie, "St. Bonaventure's Part;" Lambertini, *Apologia e crescita*.

necessità al dettato della Regola, non poteva essere assunta come esemplare. Inoltre, poiché sulla lunga distanza le aspettative papali di una cristianizzazione dell’Africa nordoccidentale restarono deluse, anche la via di una lettura provvidenziale dei fatti e di una idealizzazione delle origini era preclusa. Personalmente mi fermerei qui, senza invocare, per giustificare l’oblio, una qualche predilezione del minoritismo duecentesco per la specifica variante del “desiderio di martirio”, che in fondo era stata un semplice stratagemma retorico applicato a un caso irripetibile – e ispirato a tutt’altra agiologia che quella martiriale – come lo stigmatizzato Francesco.

Il fatto nuovo è che, come illustra MacEvitt, i racconti di martirio esplodono poi nel Trecento. L’innescò è fornito dalla storia dei martiri di Tana (1321), in India, che viene immediatamente messa per iscritto dai testimoni locali nelle lettere indirizzate in Occidente, e si diffonde poi soprattutto, a partire dagli anni Trenta, all’interno della *Relatio* di Odorico da Pordenone. Per qualche tempo ancora sono i martiri di Tana al centro dell’attenzione: nessun altra vicenda viene riferita, nello stesso decennio, da Paolino di Venezia o da fra Elemosina, nonostante la loro grande attenzione per i martiri, il che – ragiona l’autore – induce a ritenere che non vi fossero ancora testi scritti su casi precedenti, come quelli del Marocco (1220), di Ceuta (1227), di Valencia (1231) o dell’Armenia (1314). E tuttavia racconti su frati di cui si accenna al *futuro martirio* o scarni cataloghi di francescani martiri cominciano a farsi rapidamente strada, segnalando così un deciso incremento di interesse, fino a raggiungere il culmine, nell’ultimo quarto del secolo, nella *Chronica XXIV generalium*, che presenta la più ampia raccolta di storie martiriali francescane di cui disponiamo. D’altra parte i fatti vengono riscritti (o immaginati) secondo un nuovo schema narrativo, che tende a espungere ogni componente missionaria e a ricondurre il martirio a semplice sacrificio di sé, talvolta attivamente cercato e inteso semmai, nei casi estremi, come strumento per manifestare la condanna dei musulmani testardi, piuttosto che la loro via di salvezza. L’operazione sembra diretta specificamente nei confronti dell’islam, mentre i racconti ambientati in terra pagana, come quelli tra i mongoli, mantengono aperta la possibilità della conversione.

Non si può non concordare con l’autore quando rileva con un certo stupore “how rapidly and enthusiastically the Franciscans rushed to embrace the martyrs in the 1320s and 1330s” (p. 148). In effetti il fenomeno risulta troppo consistente e il crescendo, almeno nelle sue linee generali, troppo univoco per essere casuale. MacEvitt lo interpreta come reazione a una duplice crisi, quella interna all’ordine e quella della cristianità dopo la caduta di San Giovanni d’Acri. La perdita dei domini di *Outremer* e il fallimento delle ultime crociate duecentesche aveva portato a riconfigurare i rapporti con l’islam, ormai considerato come nemico irredimibile, se non nel tempo escatologico. Ciò si accorda bene con l’abbandono di ogni tono trionfalistico e con la scissione narrativa tra martirio ed evangelizzazione, che separa di conseguenza i due mondi cristiano e musulmano. Converrà però sottolineare che in questo i francescani erano vincolati da una parte a dati di fatto difficili da eludere,

dall'altra rispecchiavano le tendenze più generali del loro contesto storico-culturale, e dunque si limitavano ad aggiornare il proprio patrimonio memoriale alle categorie del tempo. È invece la crisi interna all'ordine quella più gravida di conseguenze sul piano dell'autocoscienza dei frati, ed è appunto su questa che si concentra meritoriamente lo sforzo ermeneutico dell'autore.

I nuovi martiri del Trecento, attentamente collezionati e diffusamente raccontati, o i vecchi martiri – veri o presunti, come quelli di Ceuta – minuziosamente recuperati dal secolo precedente sarebbero un modo di superare l'*empasse* di un ordine lacerato tra spirituali e conventuali. I primi infatti potevano leggere le autorità persecutrici come controfigure della Chiesa istituzionale, ricca e potente, e della gerarchia dell'ordine, mentre i secondi potevano fare appello all'autorevolezza dei martiri per fondare la santità dell'ordine su un elemento diverso dal concetto, ormai equivoco, se non francamente sospetto, di povertà. La polisemia del martirio avrebbe poi il suo culmine nella *Chronica XXIV generalium*, il cui intento sarebbe quello di “communicate a sense of a new united Franciscan order, emerging out of the conflicts and chaos of the early fourteenth century” (p. 150), congiungendo nei martiri francescani la profonda devozione e il rigore di vita degli spirituali con l'ortodossia e l'obbedienza dei conventuali.

Ora, è del tutto tradizionale l'idea – a cui MacEvitt fa implicitamente appello quando richiama la figura del martire di Tana, Tommaso da Tolentino – che i frati di orientamento spirituale fossero tra i più attivi nelle terre di missione.¹⁵ Tradizionale, e appunto per questo bisognosa di una nuova ricognizione scevra da pregiudizi, che misuri il senso e gli intenti di quella presenza, al di là delle ovvie ragioni di dissimulazione e di incolumità personale. Certo è che la fortuna dei racconti di martirio in Occidente è tutta addebitabile alla parte ‘conventuale’, mentre gli eredi trecenteschi degli spirituali, ormai perseguitati col nome tecnico di ‘fraticelli’, sviluppano una spiritualità martiriale squisitamente endogena, legata alla linea delle tribolazioni dei frati fedeli alla Regola e al Vangelo, quale si trova definita dalla cronaca del Clareno, e chiaramente volta a darsi, sotto il peso della repressione inquisitoriale, un'identità di minoranza oppressa, ma destinata al finale trionfo.¹⁶ L'ermeneutica spirituale dei racconti di martirio in terra musulmana o mongola è, pertanto, per quanto sappiamo di certo, esclusivamente un'eventualità teorica.

Quanto agli intenti specifici della *Chronica XXIV generalium*, altri più esperti di me, come Maria Teresa Dolso, potranno dare un giudizio competente.¹⁷ Non posso però non osservare, mantenendomi a un livello generale,

¹⁵ Si veda ad esempio Manselli, “Spirituali missionari.”

¹⁶ Potestà, *Angelo Clareno*, 195-250; Accrocca, “Filii carnis,” Burr, *Spiritual Franciscans*, 173-4, 244, 247-8.

¹⁷ Mi limito a rinviare all'ampio volume del 2003 (Dolso, *Chronica XXIV generalium. Il difficile percorso*), seguito da periodiche e più agili messe a punto fino ad anni recenti (Dolso, “Chronica XXIV generalium tra storia;” Dolso, “Celebrazione della santità;” Dolso, “Chronica XXIV Generalium: la difficile memoria”).

due spunti che indeboliscono fortemente le conclusioni di MacEvitt. Anzitutto, dei tre tronconi in cui si spezzò l'ordine dopo l'intervento di Giovanni XXII, cioè fraticelli, michelisti e obbedienti al papa, è a questi ultimi che doveva appartenere l'autore aquitano a cui si deve la *Chronica* – tanto più se si tratta del ministro provinciale Arnaldo di Sarrant – all'indomani di un trentennio (1329-58) in cui l'ordine è retto ininterrottamente da generali di quella stessa provincia. Basterebbe, del resto, leggere le pagine dedicate all'insorgenza e alla repressione dello spiritualismo a cavallo fra XIII e XIV secolo per trovare una totale sintonia dell'autore con ministri e i papi persecutori, mentre le frange minoritarie vengono dipinte come presuntuose e disobbedienti. Ho qualche dubbio che tale registro narrativo fosse compatibile con una qualche intenzione di recupero della parte avversa sotto il comune emblema del martirio francescano.

Il problema è che MacEvitt, almeno così a me pare, risponde alla domanda sbagliata. Non era tanto la lacerazione spirituali-comunità a fare problema: papi e ministri l'avevano sopportata senza scossoni per decenni, liquidandola agilmente sotto l'etichetta della *curiositas* e dell'indisciplina. Il vero *vulnus* all'identità minoritica era rappresentato dal pronunciamento dirompente di Giovanni XXII sul fatto che fosse eretico affermare che Cristo e gli apostoli non avessero posseduto nulla.¹⁸ Dalla *Exiit qui seminat* di Niccolò III (1279) era proprio questo l'assunto di fondo dell'autocomprensione francescana, che legittimava l'equivalenza tra povertà francescana e povertà evangelica e poneva i Minori al vertice di un'ideale scala di perfezione tra le varie forme di vita – quelle dei vari ordini, ma anche quella dei vescovi e del papa – che convivevano all'interno della Chiesa. Non a caso su questo si consumò la rottura tra il papa e la dirigenza dell'ordine, guidata da Michele da Cesena, che pure non era stata certo connivente con le correnti del rigorismo pauperistico.

Fratricelli da una parte e michelisti dall'altra avevano preferito la via della disobbedienza e della scissione piuttosto che rinunciare al principio della povertà – pur intendendola, certo, in modi diversi – quale punto irrinunciabile dell'identità minoritica. Ma fraticelli e michelisti, in quanto eretici manifesti, erano ormai un problema dei tribunali ecclesiastici e del braccio secolare, e non si pose mai seriamente l'ipotesi di un loro recupero diverso dalla semplice abiura. La domanda urgente, semmai, era quella che si poneva agli altri, cioè alla maggioranza dell'ordine rimasta nell'obbedienza papale: quale elemento poteva contraddistinguere i Minori e, possibilmente, salvaguardarne il primato ecclesiologico? Il problema non era di riconciliare spirituali e conventuali (a meno che con queste etichette non si vogliano intendere, un po' schematicamente, delle categorie costanti della sociologia religiosa, svincolate da fatti, momenti e movimenti precisi), ma di dare una nuova identità all'ordine già normalizzato secondo i voleri papali.

¹⁸ Fondamentale la ricostruzione della disputa e delle sue implicazioni esposta in Tabarroni, “*Paupertas Christi et apostolorum.*”

In questo discorso, di nuovo, Francesco ha giocato il ruolo di primo piano, anzitutto a partire dalla conformità a Cristo garantita dalle stimmate, che ne facevano – e così sarà fino alla canonizzazione di Caterina da Siena nel 1461 – un santo diverso da tutti gli altri. Pochi anni dopo Arnaldo, Bartolomeo da Pisa darà voce all'orgoglio minoritico in quel manifesto dell'identità dell'ordine che è il *De conformitate*, dove la cristiformità di Francesco, vista in ogni dettaglio della sua esperienza terrena, si dispiega in quaranta monumentali trattati.¹⁹ Mi sembra perciò troppo azzardata la suggestione di MacEvitt, secondo cui nella *Chronica XXIV generalium* si vorrebbe in qualche modo ridimensionare la centralità di Francesco a favore dei frati martiri del Marocco. E tuttavia ciò non significa che anche i martiri, col loro prestigio indiscusso, non venissero arruolati in questa impresa epocale. Anzi, dopo aver letto MacEvitt viene da dire che a produrre i martiri francescani fu proprio il martirio dell'ordine sotto il maglio di Giovanni XXII.

Credo infatti che il libro colga nel segno quando vede nell'interesse per il martirio un superamento dell'insegna ormai inservibile della povertà. Il rischio però è quello di concentrarsi sul dettaglio perdendo di vista l'economia d'insieme. Si potrebbe dire – a costo di qualche semplificazione, spero non troppo brutale – che la rivendicata grandezza e unicità di Francesco era solo uno degli elementi entro una strategia più articolata. Dietro il fondatore, che è di per sé inclassificabile, viene schierata una formazione di santi che, per la prima volta, può rappresentare il più ampio spettro di tipologie di vita: c'è il predicatore Antonio e ci sono gli eremiti e contemplativi delle origini, c'è il vescovo Ludovico di Tolosa (canonizzato nel 1317 proprio da Giovanni XXII) e ci sono ormai anche i martiri. In questo modo il minoritismo si propone, si potrebbe dire, sul mercato religioso del tempo come un'offerta completa, adatta a tutte le vocazioni. Sembrano riecheggiare le parole con cui, nelle pseudobonaventuriane *Determinationes questionum*, si affermava che Francesco aveva istituito un ordine che riunisse in sé forme e funzioni dei cenobiti, degli eremiti e dei chierici.²⁰ E l'Olivi aveva sostenuto che tutti i vescovi, anche non frati Minori, avrebbero dovuto vivere francescanamente seguendo la povertà del Vangelo.²¹ Ancora, di Ludovico di Tolosa l'agiografia elogia il comportamento esemplare in tutti gli *status* – laicale, clericale, regolare, episcopale – che abbracciò nel corso della sua vita.²² È l'antica aspirazione a una Chiesa panfrancescana, declinata però all'inverso: non tutta la Chiesa deve rinnovarsi in senso francescano, ma l'ordine francescano ricapitola dentro di sé, quasi fosse un microcosmo, tutta la Chiesa.

¹⁹ Mastromatteo, *Similem illum*; Mastromatteo, “De conformitate’.”

²⁰ Bonaventura, *Opuscula*, 338.

²¹ Burr, *Olivi e la povertà*, 96-8.

²² *Processus canonizationis*, 439. Sulle varie interpretazioni agiografiche del personaggio, ivi compresa quella papale, si veda Solvi, “Immagine agiografica.”

Siamo pienamente nei termini di quello che Grado Merlo ha definito “francescanesimo compilativo”.²³ Non si tratta solo di una modalità di stesura, ma anche e soprattutto della *forma mentis* di tante *summae*, storiografiche o agiografiche, dell'identità minoritica del Trecento, dove tutto il patrimonio dell'ordine viene collezionato e riordinato nella logica dell'accumulo, più che della selezione, gerarchizzazione o eventuale risignificazione. Tutto deve concorrere alla gloria dei Minori, sommandosi in una serie di contatori che registrano di volta in volta i martiri, i santi canonizzati, i miracoli, i cardinali e papi usciti dalle loro fila, i maestri e dottori, i conventi e le province, i convertiti illustri a partire dai sovrani con mogli, figli e figlie. Quello che ne risulta è un primato di tipo eminentemente quantitativo, che sostituisce quello qualitativo fondato sulla povertà evangelica. La figura dell'*alter Christus* garantiva ancora l'eccezionalità individuale del santo, ma era stata l'equazione Regola-Vangelo a fare dell'ordine uno spartiacque nella storia e una pietra di paragone nella Chiesa, con forti ripercussioni sull'agenda escatologica e sull'assetto ecclesiastico. L'alto numero di martiri, dunque, assieme a quello delle altre glorie terrene, faceva da surrogato alla povertà evangelica nel puntellare la vacillante superiorità della forma di vita francescana. Ecco il perché della parabola che tra Due e Trecento conduce dalla sete di martirio alla sete di martiri.

Non è il caso di aprire un nuovo fuoco per un discorso che si è già allontanato dal suo fulcro. Segnalo solo che il Quattrocento osservante, a cui MacEvitt dedica ancora diverse pagine nell'epilogo, mi pare confermi questa linea. Gli esempi da lui citati vorrebbero dimostrare una continuità di segno con il Trecento, sempre nel senso del martirio di pura testimonianza personale, senza alcuna implicazione proselitistica. Eppure dalle sue parole non emerge come l'agiografia osservante sia anche il momento d'oro dei martiri mancati, da Bernardino da Siena a Giovanni da Capestrano a Giacomo della Marca, i quali, al pari di Francesco, affrontano con serenità la prospettiva dell'estremo sacrificio, ma vi scampano perché Dio li riserva a qualcosa di più grande.²⁴ Stavolta non si tratta di un privilegio mistico eccezionale, ma della quantità di frutti raccolti nel corso di una logorante e a tratti rischiosa predicazione. Dunque l'unicità di Francesco è garantita, ma non garantisce di per sé la bontà dell'Osservanza. Questa fonda piuttosto la sua pretesa di perfezione su quelle conversioni, conventi o miracoli che gli agiografi osservanti calcolano con maniacale puntiglio. Se l'incremento dei martiri di sangue, al momento, segna un po' il passo, questo non genera soverchie preoccupazioni, perché il martirio è solo una delle componenti di un paniere più ampio, di cui in fondo importa il totale.²⁵ Vecchie e nuove tipologie martiriali possono così anche convivere o uscire di scena, perché non vengono mai abbandonate o so-

²³ Merlo, “Questioni;” si veda Menestò, “Dagli ‘Actus’ al ‘De conformitate.’”

²⁴ Mi sia consentito rinviare a Solvi, *Mondo nuovo*.

²⁵ Lo dimostra, al termine della parabola osservante e ormai alle soglie dell'età moderna, la Cronaca di Mariano da Firenze, come ho cercato di mostrare in Solvi, “Cronache.”

stituite del tutto. Sono sempre lì, in quel deposito dell'ordine dove si tesauroizza un patrimonio ideale – e ideologico – che, anche quando temporaneamente immobilizzato, attende solo il momento giusto per essere di nuovo convertito in moneta sonante.

Opere citate

- Accrocca, Felice. “Fili carnis-filii spiritus: il Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum.” In *Angelo Clareno francescano. Atti del XXXIV Convegno internazionale (Assisi, 5-7 ottobre 2006)*, 49-90. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007.
- Accrocca, Felice. *Un santo di carta. Le fonti biografiche di san Francesco d'Assisi*. Milano: Ed. Biblioteca Francescana, 2013.
- Bassetti, Massimiliano, Antonella Degl'Innocenti, e Enrico Menestò, cur. *Forme e modelli della santità in Occidente dal Tardo Antico al medioevo*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012.
- Bonaventura. *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis fratrum minorum spectantia*. Vol. 8 di *Bonaventurae opera omnia*. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1898.
- Brufani, Stefano et al., cur. *Fontes Franciscani. Introduzioni critiche*. Santa Maria degli Angeli-Assisi: Edizioni Porziuncola, 1997.
- Burr, David. *Olivi e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'“usus pauper”*. Milano: Ed. Biblioteca Francescana, 1992.
- Burr, David. *The spiritual franciscans. From protest to persecution in the century after saint Francis*. University Park Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.
- Clasen, Sophronius. *Franziskus, Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura*. Werl: Dietrich Coelde-Verlag, 1962.
- da Campagnola, Stanislao. *L'angelo del sesto sigillo e l'“alter Christus”. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*. Roma: Ed. Laurentianum, 1971.
- Daniel, Emmett Randolph. “The desire for martyrdom: a Leitmotiv of St. Bonaventure.” *Franciscan Studies* 32 (1972): 74-87.
- Dolso, Maria Teresa. “La Chronica XXIV Generalium. Celebrazione della santità minoritica.” In *Storia della spiritualità francescana*, vol. 1: *Secoli XIII-XVI*, a cura di Maraco Bartoli, Wiesław Block, e Alessandro Mastromatteo, 421-36. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2017.
- Dolso, Maria Teresa. *La Chronica XXIV generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*. Padova: Centro Studi Antoniani, 2003.
- Dolso, Maria Teresa. “La ‘Chronica XXIV Generalium’: la difficile memoria di una storia contrastata.” *Frate Francesco* 87 (2021): 201-30.
- Dolso, Maria Teresa. “La Chronica XXIV generalium tra storia e agiografia.” *Revue Mabillon*, n.s. 24 (2013): 61-98.
- Douie, Decima L. “St. Bonaventure's Part in the Conflict of Paris.” In *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. 2: *De vita, mente, fontibus et operibus s. Bonaventurae*, 585-612. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1973.
- Evangelisti, Paolo. “Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani a partire dalle matrici altomedievali.” *Cristianesimo nella storia* 27 (2006): 161-248.
- Francesco d'Assisi. *Scritti. Edizione critica*, a cura di Carlo Paolazzi. Grottaferrata: Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009.
- Frugoni, Chiara. *Francesco e le terre dei non cristiani*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2012.
- Gilson, Étienne Henry. “L'interprétation traditionnelle des stigmates.” *Revue d'histoire franciscaine* 2 (1925): 467-79.
- Iriarte, Lázaro. “El martirio, meta del seguimiento de Cristo segun san Buenaventura.” In *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, a cura di Alfonso Pompei, vol. 3, 335-49. Roma: Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1976.
- Lambertini, Roberto. *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*. 2 voll. Analecta Franciscana, vol. 10. Ad Claras Aquas (Quaracchi)-Florentiae: Collegium S. Bonaventurae, 1926-41.
- Leonardi, Claudio. *Agiografie medievali*, a cura di Antonella Degl'Innocenti, e Francesco Santi. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2011.
- MacEvitt, Christopher. *The Martyrdom of the Franciscans: Islam, the Papacy, and an Order in Conflict*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

- Manselli, Raoul. "Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clareno." In *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1978)*, 271-91. Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1979.
- Marini, Alfonso. *Incontro sotto la tenda. Francesco d'Assisi, Malik al-Kamil, l'Islam*. Monterotondo: Fuorilinea, 2021.
- Marini, Alfonso. "Storia contestata. Francesco d'Assisi e l'Islam." *Franciscana* 14 (2012): 1-54.
- Mastromatteo, Alessandro. "Il 'De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu' di Bartolomeo da Pisa. Ridefinizione della propria identità." In *Storia della spiritualità francescana*, vol. 1: *Secoli XIII-XVI*, a cura di Marco Bartoli, Wieslaw Block, e Alessandro Mastromatteo, 437-50. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2017.
- Mastromatteo, Alessandro. "*Similem illum fecit in gloria sanctorum*". *Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel "De conformitate" di Bartolomeo da Pisa*. Roma: Antonianum, 2012.
- Menestò, Enrico. "Dagli 'Actus' al 'De conformitate': la compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco." In *I francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1986)*, 41-68. Perugia: Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani, 1988.
- Merlo, Grado Giovanni. *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova: Ed. Francescane, 2003.
- Merlo, Grado Giovanni. "Questioni intorno al francescanesimo 'compilativo' e 'letterario'." *Il Santo* 44 (2004): 221-32.
- Pasztor, Edith. *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*, a cura di Alfonso Marini. Assisi: Ed. Porziuncola, 2000.
- Potestà, Gian Luca. *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- Processus canonizationis et Legendae variae Sancti Ludovici O.F.M. Episcopi Tolosani*. Analecta Franciscana, vol. 7. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Collegium S. Bonaventurae, 1951.
- Ratzinger, Joseph. *San Bonaventura. La teologia della storia*. Tradotto da Marcella Montelatici. Firenze: Nardini, 1991. 2. ed. Santa Maria degli Angeli-Assisi: Edizioni Porziuncola, 2008.
- Schmitt, Jean-Claude. *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1979.
- Solvi, Daniele. "Le Cronache di Mariano da Firenze: una 'hystoria infinita'." *Frate Francesco* 88 (2022): 189-215.
- Solvi, Daniele. "L'immagine agiografica di san Ludovico d'Angiò." In *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento. Atti del Convegno (Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013)*, a cura di Giancarlo Alfano, Emma Grimaldi, Sebastiano Martelli, Andrea Mazzucchi, Matteo Palumbo, Alessandra Perriccioli Saggese, e Carlo Vecce, 201-16. Firenze: Franco Cesati, 2014.
- Solvi, Daniele. *Il mondo nuovo. L'agiografia dei Minori Osservanti*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2019.
- Solvi, Daniele. *Rotundis quadrata mutare. Questioni francescane dalle origini ai Fioretti*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2022.
- Solvi, Daniele. *Uomini celesti e angeli terrestri. Una lettura francescana dei Fioretti*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2015.
- Tabarroni, Andrea. "*Paupertas Christi et apostolorum*". *L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- Vauchez, André. "Le stimmate di Francesco e i loro detrattori negli ultimi secoli del Medioevo." In André Vauchez. *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XIV secolo*, 65-91. Milano: Mondadori, 1990.

Daniele Solvi
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
daniele.solvi@unicampania.it