

ROBERTO LAMBERTINI

**« Parisius, Parisius ipse destruis Ordinem sancti
Francisci ». Riflessioni su identità francescana
e cultura universitaria***

Che l'Ordine dei Minori sia stato, insieme con altri Ordini mendicanti, in particolare frati Predicatori e gli Eremiti di Sant'Agostino, uno dei protagonisti della cultura universitaria del XIII e del XIV secolo, è una ovvietà che quasi mi vergogno di ripetere. Abbiamo infatti da tempo appreso a riconoscere le tappe del percorso storico che ha portato a questo ruolo di primo piano. I nuovi Ordini si sono molto presto avvicinati agli ambienti universitari (anche se il ruolo di "apripista" spetta ai frati Predicatori) non solo per apprendere, ma anche per reclutare¹. Non conosciamo, per l'Ordine dei Minori, una figura comparabile a quel vero e proprio *head hunter*, diremmo noi oggi, che è stato e ha voluto essere il frate predicatore Giordano di Sassonia, ma anche tra i francescani si verificano dinamiche di appropriazione di saperi grazie al reclutamento². Se da parte domenicana possiamo ricordare Giovanni di Saint Gilles, Rolando da Cremona, Moneta da Cremona, da parte francescana non dimentichiamo certo Alessandro di Hales, Aimone

* Si stampa qui, con minime modifiche, la relazione letta durante l'incontro bolognese, con l'aggiunta di un minimo apparato di riferimenti, limitato alle irrinunciabili "pezze d'appoggio". Un rinnovo grazie agli organizzatori e a tutti i partecipanti.

¹ Su questo problema a proposito dei Domenicani, si veda anche il mio *Studia dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*. Atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004), Spoleto, 2005, pp. 467-489, in particolare per i riferimenti alla bibliografia precedente.

² G.G. MERLO, *Gli inizi dell'Ordine dei Frati predicatori. Spunti per una riconsiderazione* in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 31 (1995), pp. 415-441, in particolare pp. 429-430.

di Faversham, Gilberto di Tournai³, lo stesso Ruggero Bacone. Grazie agli studi quasi paralleli di Marie Michelle Mulchahey e di Bert Roest abbiamo avuto la conferma del fatto che per gli Ordini mendicanti questa prima fase ha costituito la premessa per la costruzione di vere e proprie reti formative⁴.

L'espressione "cultura universitaria" utilizzata nel titolo non è casuale, perché l'istituzione degli *studia* mendicanti costituiva anche una formidabile cassa di risonanza del sapere universitario, dei suoi contenuti e dei suoi metodi, anche laddove l'istituzione universitaria non era presente o dove, come a Bologna, coltivava tradizioni diverse dal sapere eminentemente teologico cui si dedicavano *ex professo* i frati. Quando, nel XIV secolo inoltrato, si è assistito all'incorporazione universitaria di alcuni eminenti centri di queste reti formative⁵, esse già da tempo funzionavano – come ha ben dimostrato William Courtenay – come istituzioni il cui scopo prevalente era quello di mettere a disposizione di ciascun Ordine un personale in grado sia di provvedere alla preparazione di nuove leve che garantissero ricambio generazionale, sia di prendersi cura di quella che potremmo chiamare la "formazione permanente" dei frati⁶. Non mancava per altro una proiezione *ad extra* delle attività formative: anche se siamo poco informati sul concreto funzionamento, è accertato che per lo meno l'insegnamento teologico non era riserva-

³ M.-M. MULCHAHEY, "First the Bow is bent in Study". *Dominican Education before 1350*, Toronto, 1998, in part. pp. 226-227.

⁴ B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln, 2000. per una considerazione sintetica, mi permetto di rinviare al mio *Il sistema formativo degli studia degli ordini mendicanti: osservazioni a partire dai risultati di recenti indagini*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, 1, Netzwerke Klöster und Orden in Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, edd. C. ANDENNA – K. HERBERS – G. MELVILLE, Stuttgart, 2012, pp. 135-146.

⁵ Per il caso bolognese, rimando agli atti del convegno *Università, teologia e studium domenicano dal 1360 alla fine del Medioevo*, 21-23 ottobre 2011, di prossima pubblicazione in *Memorie domenicane*.

⁶ Ricordo, tra i tanti contributi di W. J. COURTENAY, *The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century*, in *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, ed. da P. BILLIER – B. ROBSON, Woodbridge, 1999, pp. 77-92. Id., *Academic Formation and Careers of Mendicant Friars. A Regional Approach*, in *Studia e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Spoleto, 2002, pp. 197-217.

to esclusivamente ai frati dell'Ordine, ma poteva essere fruito anche da esterni⁷.

Non v'è nulla di nuovo nell'osservare che, se la documentazione relativa a tutti e tre gli Ordini mendicanti evidenzia difficoltà connesse al funzionamento del sistema formativo interno, dai costanti problemi di finanziamento, alle disfunzioni, alla riottosità di docenti e studenti⁸, è nell'Ordine dei Minori che si sono fatte registrare le tensioni maggiori, nel contesto delle quali non sono mancate voci che hanno messo radicalmente in discussione perfino la compatibilità tra le caratteristiche identitarie dell'Ordine e l'esistenza stessa di un tale sistema formativo⁹. Il *dictum* attribuito ad Egidio di Assisi, evocato nel titolo di questo mio intervento, non è che un celeberrimo esempio di un giudizio negativo su quella compatibilità¹⁰. La storiografia sull'Ordine non è stata certo priva di attenzione a questo nodo problematico, che tra l'altro non ha perso di vivacità anche nel confronto interno alle famiglie francescane¹¹. Tra gli studi più recenti merita di essere menzionata la monografia di Pietro Maranesi dedicata all'interpretazione del brano della *Regola* fran-

⁷ Si veda il gustoso aneddoto di Odofredo, ricordato da M. CONETTI, *I legisti e i domenicani a Bologna tra 1260 e 1330. Nuove acquisizioni dalle fonti dottrinali*, in *Memorie domenicane* 39 (2008), pp. 195-223, dal quale risulta plausibile che uno studente di diritto, nella Bologna di metà Duecento frequentò le lezioni di teologia; non manca peraltro il ricordo di presuli, come Corrado di Scharfenheck (cfr. MULCHAHEY, *'First the Bow'* cit. (nota 3), pp. 50-52) o come Federigo Visconti (M. RONZANI, *Gli Ordini mendicanti e le istituzioni ecclesastiche preesistenti a Pisa nel Duecento*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge/Temps modernes*, 89 (1977), pp. 667-677, che esortano il proprio clero secolare a frequentare le attività didattiche dei Mendicanti.

⁸ G. BARONE, *La legislazione sugli Studia dei Predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi, 1978, pp. 205-247; D. BERG, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studenwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf, 1977; E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Eremites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris, 1956; F. B. LICKTEIG, *The German Carmelites at the medieval universities*, Roma, 1981.

⁹ P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'ammonezione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIV-XVI)*, Roma, 2000.

¹⁰ *Dicta Beati Aegidii Assisiensis*, edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1939², p. 91.

¹¹ H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Freiburg in Br., 1904; M. BRLEK, *De evolutione iuridica studiorum in ordine Minorum (ab initio Ordinis usque ad an. 1517)*, Dubrovnik, 1942; L. DI FONZO, *L'apostolato intellettuale, componente essenziale del carisma francescano-conventuale*, in *Miscellanea Francescana*, 94 (1994), pp. 525-609.

cescana che inizia con le parole *Nescientes litteras*. In verità rimane ancora non del tutto chiarito il significato dell'inserzione dell'esortazione ai frati che non conoscono le *litterae*, con tutta verosimiglianza il latino, a non curarsi di apprenderele, inserita nella *Regula bullata* dopo essere stata totalmente assente nella *non Bullata*¹². Anche se il brano non pare implicare di per sé una svalutazione “degli studi nell'Ordine”, come amava esprimersi certa storiografia, Maranesi ha mostrato chiaramente come il passo sia comunque divenuto occasione di una discussione esegetica, la cui intensità, a prescindere dalle soluzioni offerte dai commentatori, rende chiaramente percepibile una inquietudine, un disagio tra i frati Minori, cui si aggiungevano le pressioni critiche dall'esterno, dal momento che una delle linee di attacco da parte di alcuni esponenti del clero secolare consisteva appunto nella contestazione della compatibilità tra vocazione mendicante ed attività di studio e di docenza¹³.

Mentre si constata che il ruolo dell'attività di studio all'interno dell'Ordine non aveva certo il segno dell'ovvietà per i contemporanei, la storiografia, in particolare quella italiana, ha insistito sul fatto che i frati dotati di una formazione universitaria hanno oggettivamente costituito uno dei fattori di trasformazione all'interno della compagine minoritica nei primi decenni della sua esistenza. Ci troviamo così nel campo della riflessione su quelle “metamorfosi” del francescanesimo a proposito delle quali Grado Giovanni Merlo ha scritto:

... la proposta religiosa di frate Francesco viene fatta propria da uomini di cultura che in tal modo placano le loro inquietudini rispetto all'esistente e soddisfano le loro attese; ma, così facendo, quella proposta, grazie anche agli strumenti della cultura, viene modificata in funzione di quelle inquietudini e di quelle attese che

¹² MARANESI, *Nescientes litteras* cit. (nota 9), pp. 56-66; anche la recente esposizione del pur interessante libro di N. ŞENOCAK, *The Poor and the Perfect. The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca (USA)-London, 2012, pp. 35-37 lascia consapevolmente aperti alcuni dubbi.

¹³ Va ricordato che, per Guglielmo di Sant'Amore, tale incompatibilità non era per nulla limitata ai Francescani, anche se per loro acquisiva un carattere specifico; cfr. MARANESI, *Nescientes litteras* cit. (nota 9), pp. 104-105; ma si veda anche GUGLIELMO DI SANT'AMORE, *De pharisaeo et publicano*, ed. A. TRAVER, in ID., *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, Münster, 2003, pp. 191-205; passo rilevante a p. 198.

diventano parte del francescanesimo, allontanandolo dalle sue scaturigini e complicandolo di nuove componenti ¹⁴.

Se negli ultimi anni il termine “ibridazione” non venisse sempre più spesso utilizzato in un’accezione confusamente ottimistica, verrebbe da parlare - per rimanere dell’ambito della metaforica presa in prestito dalle scienze della vita - di “ibridazione” del francescanesimo. Solo che lo storico ha l’occhio forse più allenato dei cantori dell’ibridazione delle conoscenze e dei saperi, e Grado Merlo non manca di sottolineare quanto diversi siano gli elementi che si incontrano e scontrano in quella metamorfosi del francescanesimo di cui stiamo parlando: per riprendere le coppie concettuali utilizzate in un agile e prezioso libretto del 2010 si propone la distinzione tra la componente “francescana”, identificata nei suoi caratteri subordinativi, e la componente “minoritica”, con i suoi caratteri dominativi, tra i quali Merlo include anche le elaborazioni culturali dei “frati eminenti” proiettati verso un progetto di commisurazione di ogni altro fenomeno umano e cristiano al “paradigma” minoritico ¹⁵.

Tra i meriti del recentissimo lavoro di Neslihan Şenocak *The Poor and the Perfect* ¹⁶, v’è quello di aver ricostruito alcuni momenti fondamentali del definirsi del punto di vista contrapposto che, a partire dalla presenza di molti frati dotti nelle posizioni di ministro provinciale, si è poi andato definendo nella prima stagione dei frati teologi universitari, fino al punto di concepire la formazione teologica come parte integrante della perfezione. Importanti, in questa prospettiva, sono l’attenzione rivolta dalla studiosa alla rielaborazione della figura di Antonio di Padova ¹⁷, ma anche la sottolineatura

¹⁴ G. G. MERLO, *Frati Minori come intellettuali militanti*, in Id., *Intorno a francescanesimo e minoritismo. Cinque studi e un’appendice*, Milano, 2010, pp. 147-174, brano a p. 167; ma si veda anche Id., *Nel nome di San Francesco, Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, 2003, in particolare pp. 107-118.

¹⁵ MERLO, *Intorno a francescanesimo e minoritismo* cit. (nota 14), pp. 7-8.

¹⁶ ŞENOCAK, *The Poor* cit. (nota 12).

¹⁷ Su Antonio e il suo ruolo a questo proposito, è comunque fondamentale A. RIGON, *Antonio e la cultura universitaria nell’Ordine francescano delle origini*, da leggere nella versione rielaborata inserita nel suo *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medievale*, Roma, 2002, pp. 47-67; una prima versione era apparsa in *Francescanesimo e cultura universitaria*. Atti del XVI convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1988), Perugia,

del fatto che un personaggio come Pietro di Giovanni Olivi è pienamente inserito nel filone “intellettuale” dell’Ordine¹⁸.

Rispetto all’impostazione “constatativa” e descrittiva dei lavori di Roest¹⁹, il lavoro della Şenocak è volutamente problematico: si domanda quali siano state le condizioni che hanno reso possibile lo sviluppo di un sistema formativo all’interno di un Ordine nel quale questa dinamica pare molto meno ovvia di quanto non appaia tra i frati Predicatori. La risposta della Şenocak rifugge da spiegazioni che facciano risalire i fattori determinanti dello sviluppo ad istanze esterne all’Ordine, il che, ovviamente, non può che significare il papato. Piuttosto, la spinta sarebbe venuta dall’interno, da quei “frati dotti” che, avvicinandosi ben presto alla nuova fraternità, ne avrebbero trasformato alcuni tratti caratteristici, al punto che la Şenocak non esita a parlare di inizi del formarsi di un *new Franciscanism* con Aimone di Faversham²⁰.

Questo mutamento sarebbe dovuto in particolare all’atteggiamento dei frati che, entrando nell’Ordine dall’Università, avrebbero

1990, volume che – nel suo essere per certi versi pionieristico – andrebbe rimeditato; sullo snodo Antonio di Padova/teologia si vedano le penetranti osservazioni di O. CAPITANI, “Sacra pagina”, *teologia e diritto a Bologna tra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII*, in Antonio, *uomo evangelico*, a cura di G. RAVAGLIA, Padova, 1997, pp. 191-207; ora in ID., *Figure e motivi del francescanesimo medievale*, Bologna, 2000, pp. 107-124.

¹⁸ ŞENOCAK, *The Poor* cit. (nota 12), in particolare pp. 117-120; sull’interpretazione oliviana della “professione” del frate teologo, si veda comunque S. PIRON, *Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exègèse et pauvreté*, in *Pierre de Jean Olivi – philosophe et théologien*, a cura di C. KOENIG-PRALONG – O. RIBORDY – T. SUAREZ NANI, Berlin-New York, 2010, pp. 17-85.

¹⁹ Che restano comunque preziosissimi: si pensi al monumentale B. ROEST, *Franciscan Literature of Religious Instruction before del Council of Trent*, Leiden-Boston, 2004.

²⁰ ŞENOCAK, *The Poor* cit. (nota 12), in particolare p. 68. Il lavoro della Şenocak meriterebbe di essere discusso più a lungo di quanto non sia possibile in questa sede. Per esempio, mentre sono molti interessanti gli interrogativi che solleva e importante la ricerca di ricostruire in modo più comprensivo le motivazioni che hanno spinto i frati verso la cultura universitaria, abbisogna di un confronto critico la sua tesi secondo la quale il richiamo alla predicazione quale compito dell’Ordine che giustifica lo studio teologico costituirebbe una giustificazione ex post, escogitata per rispondere agli attacchi dei Secolari (p. es. *ibid.*, p. 155); va tenuto infatti conto della circostanza che i Secolari negavano che i frati potessero avere alcun diritto a predicare. Contro una tale critica (anche se solo contro una tale critica) l’argomento si sarebbe rivelato inefficace. L’impostazione polemica di un Guglielmo di Sant’Amore si apprezza bene nella più recente edizione del suo *De periculis novissimorum temporum*, ed. G. GELTNER, Paris-Leuven-Dudley, MA, 2008.

portato con sé una tendenza ad impiantarvi un po' del mondo che lasciavano sì, ma non del tutto. Vengono alla mente le parole di Ugo di Digne nel suo commento alla *Regola* quando, difendendo le attività di insegnamento all'interno dell'Ordine, si scaglia contro coloro che – a suo dire in modo assurdo – pretenderebbero che il maestro di teologia Alessandro di Hales, indossato l'abito francescano, smettesse di fare il maestro. Ma appunto, pur divenuto frate minore, non smetteva – se si permette il gioco di parole – l'*habitus* di *magister theologiae*²¹. Certo, questo richiamo a certe dinamiche del cetto intellettuale è tutt'altro che fuori luogo, anche se non va trascurata la finalità pastorale dell'attenzione degli Ordini per l'ambiente universitario, al punto che i frati hanno sì favorito – in particolare nei decenni fondativi – l'entrata nell'Ordine di maestri, baccellieri, studenti, ma ne hanno finalizzato da subito l'apporto nella direzione delle esigenze di un proprio progetto formativo, come emerge anche dalla distinzione tra il programma di dottorato e quello di "dottorato"²². Nel contempo, non si può dimenticare che solo ad una visione ingenua il "sapere teologico" è costituito unicamente da un deposito di conoscenze acquisite da trasmettere, ma è – almeno nelle facoltà cui si affaccia – continuo sorgere di problemi, di dibattiti, di ricerche di soluzione. Il tentativo, anche più strumentale, di appropriarsi del sapere teologico a scopi pastorali, se culturalmente autentico, non può sfuggire alla dinamica di approfondimento e di rifinitura concettuale, e quindi non essere a sua volta "afferrato" – spesso più di quanto previsto – da ciò che vuole far proprio.

Senza dubbio, tuttavia, la Şenocak coglie correttamente una delle conseguenze di questi snodi: il costituirsi progressivo di una differenziazione "come di cetto", all'interno dell'Ordine, tra i frati dotati di una formazione culturale e gli altri, ma anche tra chi è *magister*, chi baccelliere, chi è *lector*, e chi non ha alcun titolo; fino a co-

²¹ UGO DI DIGNE, *Expositio super regulam Fratrum Minorum X*, ed. D. FLOOD, Grottaferrata (Romae), 1979, p. 187: « ...qui sane mentis dicat ut magister et frater Alexander de Alis dives debuerit praedicare et docere "Beati pauperes spiritu" et pauper effectus debuerit reticere? ». Di questa opera attendiamo la nuova edizione critica da parte di Damien Ruiz, che ha dedicato la sua tesi di dottorato a Ugo di Digne.

²² ROEST, *A History* cit. (nota 4), pp. 87-115.

stituire un clima dove divengono più facilmente comprensibili le preclusioni all'entrata nell'Ordine che si impongono dopo la deposizione di Elia e le discriminazioni tra frati "utili" e "inutili" che escono dalla penna di Salimbene²³. Né, d'altra parte, sfuggono le conseguenze del poter annoverare all'interno dell'Ordine maestri di teologia, in termini di prestigio, anche solo ponendo mente all'autorità ecclesiale e sociale acquisita da questi nel XIII secolo inoltrato, come Elsa Marmursztejn ha mostrato in un bel libro appena qualche hanno fa²⁴.

Evidenziando l'elemento di prestigio – non solo culturale, ma anche sociale e ecclesiastico – connesso con la funzione docente, si precisano ulteriori aspetti della distinzione "francescanesimo" e "minoritismo" proposta da Grado Merlo. Se per quest'ultimo, tuttavia, tale distinzione vuole essere puramente "constatativa", certo non possiamo chiedere ad Egidio di Assisi, lui che era stato uno dei protagonisti del francescanesimo itinerante, un tale distacco, né lo potremmo chiedere a chi, eventualmente, gli avesse attribuito il *dictum* nella celeberrima forma che noi conosciamo. Gli attentissimi studi di Stefano Brufani, che hanno già dato alcuni frutti e che presto sfoceranno nell'edizione critica, potranno portarci più avanti; ma fin d'ora, se con Brufani pensiamo che i *dicta* costituiscano una pietra miliare per la conoscenza della realtà e della memoria della *fraternitas*, quella invettiva non può che significare che i risultati delle trasformazioni del francescanesimo risultavano mostruosi agli occhi di qualcuno²⁵.

Sarebbe troppo semplice inferire, da questa convergenza tra lo sconcerto di Egidio e le conclusioni della storiografia contemporanea, che il rapporto tra "Assisi" e "Parigi" – assunte ovviamente in funzione simbolica – sia da interpretare in modo univoco nei termini di una "sostituzione". Vi si può contrapporre proprio un brano del saggio di Ovidio Capitani pubblicato nel 1983 in *Ricerche stori-*

²³ SALIMBENE DA PARMA, *Cronica*, ed. G. SCALIA, Bari, 1966, pp. 141-142.

²⁴ E. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, 2007, in part. pp. 21-82.

²⁵ S. BRUFANI, *Frate Egidio d'Assisi tra storia e agiografia*, in *Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di studi francescani*, XIII (2011), pp. 1-96, in part. 93-94.

che, notevole per il suo ribaltamento del jaconponiano « Mal vedemo Parisi, che àne destrutt'Asisi »²⁶:

Lo sforzo di pensiero che ... si produce nella scuola francescana da Bonaventura ad Olivi - per restare nell'ambito che ci siamo prefissati - non va visto nei termini di "progressiva" accettazione di un sistema, ma solo nel senso di una progressiva presa di coscienza delle ragioni e delle contraddizioni dei termini logico-strutturali di quel sistema in cui si era affacciato Francesco. Bisogna sgombrare il campo dall' *opinio communis* che elemento di inquinamento dell'originale francescanesimo sia stata la clericalizzazione e l'acculturazione: esse hanno dato la reale misura dell'eversione, dello scandalo dell'*alter Christus*²⁷.

L'"acculturazione" andrebbe quindi intesa non come elemento inquinante, ma come espressione della sua *novitas* portata ad un livello sul quale non può non far esplodere le contraddizioni, interne ed esterne. In questo brano dall'andamento evocativo Capitani sembra pensare soprattutto a certe implicazioni escatologiche della dottrina dell'*alter Christus* e alla connessa teoria della perfezione francescana. In altri saggi giustamente famosi Capitani ha indicato in un altro aspetto - forse meno eclatante, ma di più lunga durata - quello dell'antropologia, l'elemento di continuità tra il francescanesimo e la sua espressione acculturata. Nel saggio nel cui titolo compare il termine "antropologia" in riferimento al francescanesimo Capitani era soprattutto impegnato a distinguere la *sequela Christi* da un'*imitatio Christi* che trascolorava in un'*imitatio Francisci*²⁸, cogliendo nella tensione tra questi due poli un segno di contraddizione impli-

²⁶ JACOPONE DA TODI, *Laude*, 91, v. 2, ed. F. MANCINI, Bari, 1974; sui problemi ecdotici L. LEONARDI, *Per l'edizione critica del laudario di Iacopone*, in *La vita e l'opera di di Iacopone da Todi*. Atti del Convegno di Studio (Todi, 3-7 dicembre 2006), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto, 2007, pp. 83-111.

²⁷ O. CAPITANI, *Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione*, in *Ricerche storiche*, 13 (1983), pp. 595-611, ora in ID., *Figure e motivi* cit. (nota 17), pp. 31-45, qui p. 37.

²⁸ O. CAPITANI, *Verso una nuova antropologia e una nuova religiosità*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Spoleto, 1993, pp. 113-142, ora in ID., *Figure e motivi* cit. (nota 17), pp. 71-91; per una riflessione su questo e altri lavori dedicati da Capitani al francescanesimo, A. RIGON, *Gli studi francescani di un "non francescanista"*, in *Le storiografie di Ovidio Capitani*. Giornata di studi (Roma 13 giugno 2012), a cura di I. LORI SANFILIPPO Roma, 2013, pp. 87-98, in part. 90-93.

cito nello sviluppo del tema di Francesco *alter Christus*²⁹. Un tentativo di delineare l'antropologia francescana (usando qui l'aggettivo senza adottare le stipulazioni semantiche proposte da Merlo) era già stato compiuto nelle "ipotesi sociali del francescanesimo", dove Capitani aveva ripreso, correggendola in parte, l'intuizione di Paolo Grossi, indicando la peculiarità della proposta francescana in una valutazione positiva della capacità di scelta dell'uomo nella storia³⁰. Una tale antropologia si sarebbe lasciata dietro le spalle il progetto culturale di ricondurre la società e le sue dinamiche al rispecchiamento di un ordine oggettivo per quanto razionale. Nella prospettiva francescana, la ragione opererebbe invece come strumento di una volontà libera. Con il che, il luogo comune dell'atomismo individualistico implicito nel cosiddetto volontarismo francescano veniva superato nella consapevolezza che gli esiti del ripensamento francescano sono al contrario piuttosto rivolti a concepire la struttura della società come il risultato di convenzioni e patti, con tutte le implicazioni che ciò comporta³¹.

La riflessione francescana sull'Ordine e la società, così come emerge per esempio nei tentativi di formulare una dottrina del *do-*

²⁹ Vale la pena richiamare l'andamento dialettico della riflessione di Capitani in questo saggio; da una parte, *Verso una nuova antropologia* cit. (nota 28), p. 85: «l'antropologia/cristologia di Francesco – mal traducendosi in quegli stessi scritti che si sogliono chiamare suoi – in concetti, in formulazioni – doveva suscitare (...) il più accanito e soprattutto lacerante sforzo interpretativo dei seguaci di Francesco, alla ricerca di una nuova – comunque nuova – identità umana nella storia e nella società», ma questo avviene perché (ibid.): «l'esperienza di vita perde il suo carattere di sublime occasionalità». C'è quindi una perdita – quella dell'esperienza di vita – che è insieme anche un guadagno: tensioni tra vita e norma che ritornano, a ben vedere, anche in una recentissima riflessione – volutamente filosofica – su Francesco e il francescanesimo: G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, 2011.

³⁰ O. CAPITANI, *Ipotesi sociali del francescanesimo medioevale: orientamenti e considerazioni*, in *S. Francesco*. Giornata Lincea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita, Roma, 1985, pp. 39-57, ora in Id., *Figure e motivi* cit. (nota 17), pp. 11-30.

³¹ CAPITANI, *Ipotesi sociali* cit. (nota 29), pp. 16-17; meno decisa, in questa direzione, l'*Introduzione a Una economia politica nel Medioevo*, ed. O. CAPITANI, Bologna, 1987, in part. pp. XIII-XVII; ulteriori sviluppi in A. TABARRONI, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1998), Spoleto, 1999, pp. 203-230; nuove prospettive in P. EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa*, Padova, 2006.

minium, è l'espressione di uno sforzo di pensiero a proposito del significato e delle implicazioni della scelta francescana; se in questo impegno si assiste alla divaricazione tra vivere e pensare – come osserva giustamente Grado Merlo³² – è anche vero che non si dà possibilità di comunicare e di difendere un'esperienza di vita senza pensarla, o se vogliamo senza articularla in un linguaggio, pur consapevoli dei limiti intrinseci ad ogni tentativo di traducibilità di un'esperienza. Allora mette conto indagare con attenzione i tempi e i modi di questi tentativi di “traduzione” nei linguaggi dotti allora disponibili; anche perché questi tentativi sono molto più differenziati, esposti anche a scacchi e contraddizioni, di quanto certa storiografia tenda a dare per scontato. Anche i diversi ambiti vanno distinti: per l'etica-economica, uno dei primi e mai sopiti interessi di Capitani³³, al miglior esperto, Giacomo Todeschini, è parso di poter cogliere una sostanziale continuità:

...è difficile liquidare queste vicende di strutturazione e insediamento europeo dell'Ordine in termini di semplice “imborghesimento” del gruppo originario. Dal punto di vista economico e anche da quello di una storia della percezione economica della realtà, o, se si preferisce, dell'analisi economica, appare evidente che le vicende amministrativamente accidentate che i primi francescani vivono quando sbarcano in Inghilterra o si moltiplicano e spargono nelle regioni italiane, dipendono direttamente dalla “intuizione” di Francesco. ... È questa acuta sensibilità alla distanza tra necessario e superfluo, questa comprensione della impossibilità di quantificare esattamente la misura dei bisogni soggettivi, a indurre e si potrebbe dire costringere i francescani a studiare, nei decenni che seguono la morte del fondatore avvenuta nel 1226, il significato di parole come “uso”, “utilizzo”, “proprietà”, “possesso”³⁴.

Sul piano etico-politico, il percorso appare invece più accidentato e tortuoso. Se il coinvolgimento, se non il protagonismo politico emerge già nell'*Alleluja* e negli anni del lacerante scontro tra Federico II ed il papato, la riflessione politica stenta a farsi avanti, e

³² MERLO, *Intorno a francescanesimo e minoritismo* cit. (nota 14), pp. 168-169.

³³ Ho tentato una prima ricognizione con *Ovidio Capitani e le “ipotesi sociali” degli ordini mendicanti*, in *Le storiografie* cit. (nota 29), pp. 75-85.

³⁴ G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, 2004, pp. 70-71.

quando lo farà, con Guiberto di Tournai, sarà nel segno di stilemi di pensiero già affermati ben prima dell'affacciarsi dei frati alla cultura universitaria. Come accade per molti dei maestri entrati nell'Ordine quando già avevano alle spalle una formazione culturale, il suo contributo si limita a mettere a disposizione un sapere ben ancorato alla tradizione; nel caso specifico, non si fatica a riconoscere l'influsso del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, precedente di un buon secolo, mentre il metodo compilativo e cumulativo di esempi risulta del tutto omogeneo a quanto veniva prodotto, nel medesimo torno di anni, da altri autori vicini a Luigi IX, come i domenicani Vincenzo di Beauvais e Guglielmo Peraldi³⁵. È solamente con il tempo, e in significativa concomitanza con il profilarsi di una linea apologetica imperniata su di una peculiare teoria del *dominium*, come ha fatto notare Andrea Tabarroni³⁶, che progressivamente si cominciano a delineare alcune linee di teoria della società che evidenzia l'attenzione consapevole ad una compatibilità con le condizioni di possibilità della scelta francescana della povertà assoluta. Mi pare assai verosimile pensare che, nel fuoco delle polemiche che hanno preceduto la *Exiit qui seminat*, gli "intellettuali" dell'Ordine (il riferimento è ovviamente a Bonaventura, ma soprattutto ad Olivi) abbiano avvertito con più forza la necessità di forgiare strumenti propri con cui pensare le « contraddizioni logico/strutturali del mondo cui si era affacciato Francesco »³⁷. Non voglio procedere oltre con le esemplificazioni, sperando di aver suggerito che se la Parigi francescana ha trasformato in modo profondo l'*Ordo Sancti Francisci*, ha trasfigurato e talvolta strumentalizzato Assisi, non ha potuto mai autenticamente liberarsene.

³⁵ Mi permetto di rimandare al mio *Francescani e teorie politiche a metà Duecento: il caso di Gilberto di Tournai*, in *Arbor Ramosa, Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, edd. L. BERTAZZO – D. GALLO – R. MICHETTI – A. TILATTI, Padova, 2011, pp. 183-194.

³⁶ A. TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale*, a cura di C. DOLCINI, Torino, 2000, pp. 175-207.

³⁷ Si veda sopra, testo alla nota 27.