

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 3, 321-340
UDK: 27-789.32
Prejeto: 9/2010

Priamo Etzi

»Il nostro chiostro è il mondo«: dalla precarietà insediativa del XIII secolo all'odierna itineranza francescana Tra memoria, attualità e »profezia«

Riassunto: La prima forma di apostolato dei Frati Minori fu, come è ben noto, una sorta di evangelizzazione itinerante, che non richiedeva strutture stabili; l'assoluta precarietà delle sedi era stata anzi chiaramente prescritta dallo stesso S. Francesco, in omaggio agli ideali di povertà che ispiravano la sua Regola. All'inizio i frati svolsero la loro missione a contatto con le popolazioni, predicando negli spazi aperti e presso le chiese del clero secolare, per ritirarsi poi in ricoveri di fortuna ai margini degli agglomerati urbani o lontano da essi. Ma questa situazione non poteva durare a lungo. A ridosso del 1240 papa Gregorio IX dispose il trasferimento delle sedi degli Ordini mendicanti all'interno dei centri urbani, e vent'anni più tardi il Ministro Generale dei Frati Minori Bonaventura da Bagnoregio confermò il provvedimento, rendendo ufficiale una tendenza che comunque era già da tempo in atto. I Minori abbandonarono le loro improvvisate sedi e si installarono in città e paesi, dando origine ad un processo destinato a connotarne profondamente la vita e ad influire anche sulla struttura sociale dei centri d'insediamento. Nella città medievale, infatti, il convento mendicante rappresenta un importante punto di riferimento; è non solo un centro d'azione religiosa, ma anche luogo di rapporti sociali, quasi una »struttura attrezzata« a servizio della cittadinanza. Nella compagine organizzativa dei francescani, poi, a struttura rigorosamente piramidale, il convento con la sua piccola o grande sfera d'influenza finisce per diventare la cellula-base; più conventi, situati in un intorno territoriale omogeneo, sono riuniti in una Custodia, posta sotto la responsabilità del Custode che risiede nel luogo più importante o »capo di Custodia«; più custodie formano una Provincia, governata dal Ministro Provinciale, e l'unione delle Province è retta dal Ministro Generale dell'Ordine. Quando poi, all'interno dello stesso Ordine minoritico si andarono delineando tendenze rigoriste e riformiste che portarono presto ad ulteriori divisioni, ciascuna delle nuove famiglie francescane elaborò per i propri conventi tipi edilizi dotati di caratteristiche peculiari, in dipendenza dal loro particolare atteggiamento nei confronti della Regola. Ma ciò che più conta, la raggiunta stabilità determinata in modo decisivo da provvedimenti dell'autorità ecclesiastica favorì l'interpretazione della vita francescana come espressione

di un certo modo di vita monastica. Questa concezione si può vedere confermata da alcuni indizi, come lo stile - appunto - degli edifici dei frati, l'ordine e l'andamento regolato della »vita communis«. Da qui, dunque, ha in qualche modo inizio anche la serie di discussioni sull'itineranza francescana, giunte fino ai nostri giorni e, forse, con maggior urgenza. Nel tentativo di fornire un contributo in riferimento al presente/futuro del Primo Ordine, si focalizzerà dapprima l'attenzione sulla singolare figura e sull'eccezionale esperienza di Francesco d'Assisi, estendendola poi brevemente al primo gruppo francescano (itineranza vissuta - *memoria*) e alla sua successiva strutturazione istituzionale (dalla precarietà alla stabilità - *realtà attuale*), per giungere, infine, a fornire alcuni brevi »spunti« in vista di una »fondazione giuridica« dell'itineranza nell'avvenire del Primo Ordine francescano (itineranza pensata - »*profezia*«).

Parole chiave: religiosi, diritto dei religiosi, storia, strutture insediative, itineranza, francescani

Povzetek: »**Naš samostan je ves svet«: od naselitvene nestalnosti v 13. stoletju do današnjega frančiškanskega potujočega delovanja. Med spominom, sedanjostjo in »prerokbo«**

Kot je dobro znano, je bila prva oblika apostolata manjših bratov neka vrsta potujoča evangelizacija, ki ni zahtevala stabilnih struktur; popolno nestalnost bivališč je celo jasno zahteval sam sv. Frančišek iz spoštovanja do idealov uboštvva, ki so navdihovali njegovo Vodilo. Na začetku so bratje opravljali svoje poslanstvo v stiku s prebivalstvom, pridigali so na odprtih krajih in ob cerkvah svetne duhovščine, nato pa so se umaknili zatočišča na robu mest ali daleč od njih. Toda ta položaj ni mogel dolgo trajati. Po letu 1240 je papež Gregor IX. ukazal, da se sedeži beraških redov prenesejo v notranjost mestnih središč, dvajset let kasneje pa je generalni minister manjših bratov Bonaventura to potrdil in tako je težnja, ki se je uresničevala že precej časa, postala uradna. Manjši bratje so zapustili svoja improvizirana bivališča in se naselili v mestih in vaseh, s čimer so začeli proces, ki je globoko zaznamoval njihovo življenje in vplival tudi na družbeno strukturo v naselitvenih središčih. V srednjeveškem mestu samostan beraškega reda predstavlja pomembno točko; ni samo središče verske dejavnosti, ampak tudi kraj socialnih odnosov, nekakšna »opremljena struktura« v službi meščanov. V frančiškanskem organizacijskem vzorcu, ki je strogo piramidalen, postane samostan v svojim majhnim ali velikim vplivnim območjem osnovna celica. Več samostanov nekega zaokroženega ozemlja se poveže v kustodijo, za katero je odgovoren kustos, ki prebiva v najpomembnejšem kraju. Več kustodij tvori provinco pod vodstvom provincialnega ministra, zvezo provinc pa vodi generalni minister reda. Ko se kasneje znotraj samega minoiritskega reda pokažejo rigoristične in reformne težnje, ki hitro vodijo do nadaljnjih ločitev, si vsaka izmed novih frančiškovskih družin izoblikuje za svoje samostane tipe zgradb s posebnimi značilnostmi, odvisnimi od njihovega posebnega odnosa do Vodila. Še bolj pomembno pa je, da je dosežena stabilnost, ki so jo odločno določili predpisi cerkvenih oblasti, dajala prednost razlagi frančiškanskega življenja kot določene oblike meniškega življenja. Lahko vidimo, da to pojmovanje potrjujejo nekateri kazalniki, kot sta prav slog redovniških zgradb

in urejeni potek skupnega življenja. Odtod pa na določen način izvira tudi vrsta razprav o frančiškanskem potujočem delovanju, ki trajajo vse do danes in postajajo vedno vztrajnejše. Avtor skuša prispevati k sedanjosti/prihodnosti prvega reda in najprej posveti pozornost enkratnemu liku in izredni izkušnji Frančiška Asiškega, nato na kratko obravnava prvo frančiškansko skupino (živeto potujoče delovanje – *spomin*) in institucionalno strukturiranje, ki ji je sledilo (od nestalnosti k stabilnosti – *sedanja resničnost*) in na koncu poda nekaj kratkih točk glede »pravne utemeljitve« potujočega delovanja v prihodnosti frančiškanskega prvega reda (prihodnje potujoče delovanje – »*prerokba*«).

Ključne besede: redovniki, pravica redovnikov, zgodovina, naselitvene strukture, potujoče delovanje, frančiškani

Abstract: »Our Friary is the World«: from the Precariousness of Settlement in 13th Century to the Present Franciscan Itinerancy. Between Memory, Current Situation and »Prophecy«.

As it is well known, the first apostolate form of the Friars Minor was a kind of itinerant evangelisation that did not require any stable structures; the absolute precariousness of their seats was even clearly prescribed by St Francis himself as a tribute to the ideals of poverty that inspired his Rule. Initially, the friars carried out their mission in contact with the population preaching in open spaces and next to the churches of secular clergy, whereafter they retired to refuges on the outskirts of towns or far from them. Yet such situation could not last long. After 1240 Pope Gregory IX stipulated that the seats of the mendicant Orders should be transferred to town centres and twenty years later the general minister of Friars Minor Bonaventure confirmed it, thereby making official a tendency that was already well under way. Friars Minor abandoned their improvised seats and settled in towns and villages, whereby they started a process that was to deeply characterize their life and to influence also the social structure of the centres of settlement. In the medieval town the friary of the mendicants really represents an important point of reference; it is not just a centre of religious action, but also a place of social relations, a kind of »well-equipped structure« serving the citizens. In the Franciscan organisational scheme of a rigorously pyramidal structure, the friary with its small or large sphere of influence eventually becomes the basic cell; several friaries within a region are united into a custody and put under the responsibility of a Custos, who has his seat in the most important place; several custodies form a province governed by the Provincial Minister and the union of the provinces is led by the General Minister of the Order. When within the Order itself rigoristic and reforming tendencies developed, which soon led to further divisions, each new Franciscan family built its own type of friaries and these buildings had special characteristics depending on each special attitude towards the Rule. The most important thing is, however, that the achieved stability that was decisively determined by the acts of church authorities favoured the interpretation of Franciscan life as an expression of a certain way of monastic life. This conception seems to be confirmed by e.g. just the building style of the friaries, the order and the regulated course of »vita communis«. In a certain way, here also

originated numerous discussions about Franciscan itinerancy that have been going on up to present times with growing urgency. When trying to give a contribution concerning the present/future of the First Order, the author first focuses attention on the unique figure and the exceptional experience of St Francis, then extends it shortly on the first Franciscan group (active itinerancy – *memory*) and its subsequent institutional structuration (from precariousness to stability – *current reality*) and eventually gives some short ideas concerning a »legal foundation« of itinerancy in the future of the Franciscan First Order (predicted itinerancy – *prophesy*).

Key words: religious, the right of religious, history, settlement structures, itinerancy, Franciscans

L'odierno scenario del francescanesimo rigorosamente e solidamente organizzato all'interno dei propri quadri istituzionali, che gli conferiscono un aspetto ordinato, evidenziato da »segni distintivi« ben riconoscibili all'esterno, da precise modalità e strutture insediative o abitative, dall'esercizio di funzioni »caratteristiche« che circoscrivono scrupolosamente i vari gruppi, ha in qualche misura potuto offuscare, almeno nell'opinione comune, persino il dubbio che ai primordi del »movimento« le cose potessero essere diverse. Dovremo allora cercare nelle fonti gli sparsi e sporadici accenni al diverso, rispetto al fondale istituzionale, che fa da trama e contesto alle singole fonti, »quel diverso che, a volte, è presentato come eccezione alla regola, ma ad una »regola« che non era quella della vissuta quotidianità dei primordi del movimento francescano: la quotidianità dell'assolutamente provvisorio, che aveva come unico testo costitutivo il Vangelo, come modelli di riferimento sociale le situazioni di marginalità, come norma la libera articolazione delle mansioni e dei ruoli, purché fossero di servizio, e comunque socialmente non prestigiosi o legati all'esercizio di un qualsiasi potere e come struttura di rapporti l'autentica e assoluta disponibilità al servizio reciproco« (Pellegrini 1984, 18). In effetti la prima forma di apostolato dei Frati Minori fu, come è ben noto, una sorta di evangelizzazione itinerante, che non richiedeva strutture stabili; l'assoluta precarietà delle sedi era stata anzi chiaramente prescritta dallo stesso Francesco, in omaggio agli ideali di povertà che ispiravano la sua Regola. All'inizio i frati svolsero la loro missione a contatto con le popolazioni, predicando negli spazi aperti e presso le chiese del clero secolare, per ritirarsi poi in ricoveri di fortuna ai margini degli agglomerati urbani o lontano da essi. Ma questa situazione non poteva durare a lungo. A ridosso del 1240 papa Gregorio IX dispose il trasferimento delle sedi mendicanti all'interno dei centri urbani (Salvatori 1984, 83), e vent'anni più tardi il Ministro Generale S. Bonaventura da Bagnoregio confermò il provvedimento, rendendo ufficiale una tendenza che comunque era già da tempo in atto (Gratien 1982, 158). I Minori abbandonarono le loro improvvisate sedi e si installarono in città e paesi, dando origine ad un processo destinato a connotarne profondamente la vita e ad influire anche sulla struttura sociale dei centri d'insediamento.¹ Nella città

¹ Cfr. Marcello Salvatori, Rapporto fra conventi e città nell'evoluzione del fenomeno francescano, in *Francesco d'Assisi: Chiese e Conventi*, Catalogo della mostra per l'VIII centenario della nascita di Francesco

medievale, infatti, il convento mendicante rappresenta un importante punto di riferimento; è non solo un centro di azione religiosa, ma anche luogo di rapporti sociali, quasi una »struttura attrezzata« a servizio della cittadinanza. Nelle chiese si tengono pubbliche assemblee, si rogano atti notarili; ad esse fanno riferimento le comunità forestiere (»nazioni«), le corporazioni professionali e le confraternite religiose, che vi istituiscono le proprie cappelle; in esse ambiscono farsi seppellire importanti personaggi della politica, dell'economia e della cultura. Nei casi di calamità sia naturali che belliche il convento è in grado di svolgere la funzione di ospedale e di ospizio, prestando assistenza materiale oltreché spirituale agli strati più colpiti della popolazione (Bartolini Salimbeni 1993, 14). Nella compagine organizzativa dei francescani, a struttura rigorosamente piramidale, il convento con la sua piccola o grande sfera d'influenza rappresenta dunque la cellula-base; più conventi, situati in un intorno territoriale omogeneo, sono riuniti in una custodia, posta sotto la responsabilità del Custode che risiede nel luogo più importante o »capo di custodia«; più custodie formano una Provincia, governata dal Ministro Provinciale, e l'unione delle Province è retta dal Ministro Generale dell'Ordine. All'interno di queste ripartizioni territoriali, sostanzialmente indipendenti rispetto alle antiche suddivisioni ecclesiastiche e politiche, più rispondenti invece a reali affinità o gravitazioni economiche e culturali, gli insediamenti francescani tendono a disporsi col tempo secondo la logica della penetrazione capillare, omogenea non tanto dal punto di vista geografico, quanto soprattutto da quello della rispondenza alle specifiche situazioni locali e alle esigenze della propria organizzazione interna. In questa energica opera di espansione e propagazione, i mezzi impiegati per far presa sulle popolazioni erano in primo luogo l'apostolato e la predicazione, ma anche l'opera di mediazione ed arbitrato, volta a comporre discordie fra paesi vicini, fazioni o singole famiglie; spesso l'esito felice di una di queste missioni diplomatiche segnava la nascita di un nuovo insediamento. Fra le attività sociali ed assistenziali, svolte dai frati a fianco dell'azione pastorale, fu caratteristica, soprattutto ad opera degli Osservanti, l'istituzione dei Monti di Pietà e dei Monti Frumentari, come rimedio contro le piaghe dell'usura e della carestia. Per questi motivi gli insediamenti dei Frati Minori furono spesso favoriti da autorità locali e famiglie notabili che vedevano in essi un elemento positivo per la comunità, non solo sul piano religioso e spirituale ma anche come fattore di stabilità economica e sociale.² Altrettanto spesso, tuttavia, l'arrivo dei frati fu richiesto direttamente dalla popolazione che concorreva alla costruzione del convento, anche con notevoli sacrifici. Quando poi, all'interno dello stesso Ordine minoritico si andarono delineando tendenze rigoriste e riformiste che portarono presto ad ulteriori divisioni, ciascuna delle nuove famiglie francescane elaborò tipi edilizi dotati di caratteristiche peculiari,

d'Assisi [II], a cura di R. Bonelli (Milano 1982), 32; Enciro Guidoni, Città e Ordini Mendicanti, in *La città dal Medioevo al Rinascimento* (Bari 1981); M. Sanfilippo, Il convento e la città: nuova definizione di un tema, vedi *Lo spazio dell'umiltà* 1984, 327-341.

² Si consideri, per esempio, l'*utilitas communis* invocata dagli Statuti di Perugia del 1279, i quali stabilivano la nomina di quattordici sindaci e procuratori dei frati, revocabili solo dal Consiglio generale, che non lascia dubbi sulla capacità del francescanesimo di essere parte della città sino a giungere all'identificazione della rappresentanza e difesa degli interessi dei religiosi con la pubblica utilità (Rigon 1997, 275).

in dipendenza dal loro particolare atteggiamento nei confronti della Regola. Si tratta di norma, diversamente a quanto avveniva nei secoli precedenti, di organismi omogenei, frutto evidentemente di costruzione unitaria, mentre si sa che i primi conventi nascevano accanto alla chiesa in maniera potremmo dire casuale, con aggiunte successive anche dilazionate nel tempo e senza seguire, tranne che in rari casi, uno schema preordinato. Il convento, che nella maggioranza dei casi torna ad essere extraurbano, si presenta come un blocco chiuso e compatto, di dimensioni prevalentemente medie o piccole, di costruzione semplice e senza particolare accentuazione degli elementi architettonici. Ma ciò che più conta, la raggiunta stabilità determinata in modo decisivo da provvedimenti dell'autorità ecclesiastica³ favorì »l'interpretazione della vita francescana come espressione di un certo modo di vita monastica. Questa concezione si può vedere confermata da alcuni indizi, come lo stile – appunto – degli edifici dei frati, l'ordine e l'andamento regolato della 'vita communis'« (de Beer 1980, 178). Al riguardo ci furono, soprattutto al tempo del Concilio Vaticano II, prese di posizione »contro l'osservantismo, stereotipato e astratto ... Nella Congregazione Generale [OFM] del 1963 si discusse finalmente – nota K. Esser – in modo aperto e sincero il contrasto latente tra il modello di vita monastico-claustrale e le esigenze dell'apostolato moderno; si istituì una Commissione ... col compito di esaminare questo problema ... La Commissione ... non volle tuttavia compiere il lavoro da sola. Così si pervenne al Congresso pastorale di Nordwijkerhout (17–25 agosto 1965), al quale parteciparono soprattutto Frati Minori delle Province tedesche e francesi; ma vi erano congressisti provenienti da ogni parte del mondo, e – ciò che fece maggior piacere – anche Conventuali e Cappuccini. In questo convegno (che si qualificava pastorale) divenne subito evidente che non si sarebbe fatto soltanto un ripensamento pastorale; perciò fu messo da parte ogni tabù e si affrontò il problema determinante della osservanza regolare e quello conseguente del modello originale di vita francescana. Solo partendo da questa base era possibile dare una valida risposta alla questione ... Si intraprese questa via soprattutto con la relazione di Kajetan Esser: »Die endgültige Regel der Minderbrüder im Lichte der neuesten Forschung«. Con essa si cercò di dare un fondamento all'intera problematica« (Esser 1980, 17; 19–20).⁴ Da qui, dunque, ha in qual-

³ È celebre l'intervento di papa Innocenzo X, che, nel 1649, con il breve *Inter coetera*, imponeva a tutti i superiori dei conventi d'inviare a Roma una relazione descrittiva dello stato reale e personale di ogni comunità, redatta secondo uno schema preordinato, allo scopo di giungere ad un censimento di tutte le case religiose esistenti in Italia e nelle isole, sotto il profilo della consistenza organica e della situazione economica. Conseguenza del quadro così delineato a scala generale fu la bolla *Instaurandae Regularis Disciplinae* del 15 ottobre 1652, con la quale si disponeva la chiusura di tutti i conventi che non raggiungessero un minimo di rendita ed un sufficiente numero di frati, oppure fossero posti in luoghi troppo impervi e malsicuri. Si intendeva così salvaguardare la dignità dell'istituzione, eliminando abusi e situazioni incompatibili; si riteneva infatti che nei piccoli conventi, sorti in gran numero specie nelle località rurali, spesso senza un reale ordinamento giuridico, non potessero sussistere le condizioni per lo svolgimento della vita religiosa come prescritto dalle disposizioni post-tridentine. Sulla questione in generale cfr. Emanuele Boaga, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1971).

⁴ La relazione citata venne pubblicata in tedesco nel 1965 e in versione italiana, col titolo *La Regola dei Frati Minori alla luce delle più recenti ricerche* (Milano: Edizioni Francescane, 1967). Dello stesso autore cfr. *Seelsorge und regulare Observanz in unserm Orden* (Ministero pastorale e osservanza regolare nel nostro Ordine), in *Vita Seraphica* 34 (1953) 157–177; *Memorandum zur der neuen Gesetzgebung*

che modo inizio anche la serie di discussioni sull'itineranza francescana, giunte fino ai nostri giorni e, forse, con maggior urgenza. Nel tentativo di fornire un contributo in riferimento allo *jus proprium* del Primo Ordine, ci si atterrà pertanto alla metodologia indicata e seguita da quegli antesignani, ossia si focalizzerà dapprima l'attenzione sulla singolare figura e sull'eccezionale esperienza di Francesco d'Assisi, estendendola poi brevemente al primo gruppo francescano (itineranza vissuta – *memoria*) e alla sua successiva strutturazione istituzionale (dalla precarietà alla stabilità – *realtà attuale*), per giungere, infine, a fornire alcuni brevi «spunti» in vista di una «fondazione giuridica» dell'itineranza nella legislazione del Primo Ordine francescano (itineranza pensata – «*profezia*»).

1. Dalla precarietà esistenziale alla stabilità insediativa⁵

Nella *Vita beati Francisci* di fra Tommaso da Celano (1Cel) si legge della gioia e dei dubbi provati da frate Francesco e dai suoi compagni sulla via del ritorno da Roma, a seguito del fatidico incontro con Innocenzo III del 1209:

«Sequentes felicem patrem, vallem Spoletanam tunc temporis intraverunt. Conferrebant pariter, veri cultores iustitiae, utrum inter homines conversari deberent, an ad loca solitaria se conferre.»

[Seguendo il padre pieno di felicità, entrarono nella valle spoletana. Si domandavano allora, veri cultori della giustizia, se dovessero svolgere la loro vita tra gli uomini, oppure ritirarsi in luoghi solitari].⁶

Secondo l'agiografo – che forse prospetta un dilemma più del suo tempo che non delle origini della fraternità – la gioia dei frati concerneva il riconoscimento pontificio della propria intenzione di «vivere secundum formam sancti Evangelii». I dubbi riguardavano le modalità attraverso cui i loro intendimenti avrebbero dovuto realizzarsi, anche se sembrerebbe da respingere una opzione esclusivamente eremitica. Dalla stessa *Vita beati Francisci* sappiamo infatti che frate Francesco aveva rifiutato la proposta di seguire le strade tradizionali tanto del monachesimo quanto dell'eremitismo (1Cel 33). L'alternativa tra apostolato in mezzo alla gente e «deserto» appare superata assai presto a favore di un'alternanza tra eremo e città, a favore di un'equilibrata integrazione tra «vita attiva» e «vita contemplativa» (Maccucci 1994, 34–36). È stato felicemente scritto a questo proposito che «l'*exire de saeculo* è per Francesco più un «attaversarlo» in attiva *peregrinatio* (*tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter*) nel percorso esistenziale-culturale della *quaestio* (cioè ancora della *quête* cavalleresca), che non un modo per

im Orden der Minderbrüder (Pro memoria per la nuova legislazione dell'Ordine dei Frati Minori), in *Vita Fratrum* 4 (1967) 25–30.

⁵ Cfr. Luigi Pellegrini. La prima 'fraternitas' francescana: una rilettura delle fonti. In *Fratre Francesco d'Assisi: Atti del XXI Convegno internazionale di Studi francescani* (Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994).

⁶ 1Cel. 35. Qui e per le altre fonti, salvo avviso contrario, si segue il testo, la divisione in capitoli, paragrafi e versetti proposti da *Fontes Franciscani* (1995).

sfuggirgli. E la ricerca non si estingue mai nell'acquisizione di uno *status* differenziale e privilegiato...» (Bologna 1983, 67)⁷.

Nel pieno degli anni quaranta del Duecento, quando ormai chiese e case dei Frati Minori erano sparse ovunque, fra Tommaso da Celano nella sua nuova bio-agiografia su San Francesco, comunemente detta *Vita seconda*, ma che dovrebbe intitolarsi propriamente *Memoriale in desiderio animae* (2Cel), dedica alcuni paragrafi al tema della «povertà delle case» quale era stata voluta da frate Francesco. Dopo aver premesso che egli invitava i suoi frati a costruirsi »habacula papercula« (espressione tratta alla lettera dal Testamento) che fossero di legno e non di pietra (2Cel 56), sono riportati tre episodi esemplari. Nel primo è raccontato come Francesco in persona salisse sul tetto per rovesciare lastre e tegole della casa – definita »mostro contrario alla povertà« – che il »popolo di Assisi« aveva costruito nei pressi della Porziuncola per ospitare i frati che presto sarebbero giunti per celebrarvi il Capitolo generale (57). Nel secondo si narra come, venendo a sapere che a Bologna vi era un edificio noto quale »casa dei frati (*fratrum domus*)«, pur avendone prima l'intenzione, frate Francesco non passasse più per la città e come, anzi, facesse ingiungere ai frati, compresi quelli malati, di abbandonare immediatamente quella *domus* (58). Nel terzo è ricordato il netto rifiuto di sentire indicata una cella nell'eremo di Sarteano (in provincia di Siena), coll'espressione identificativa di »cella di frate Francesco (*cella fratris Francisci*)« usata da un frate del luogo (59). Gli esempi valgono in quanto attestazioni della ferma volontà del Poverello di impedire ai frati di appropriarsi di alcunché. Tommaso da Celano lo precisa espressamente:

»Nolebat locellum aliquem fratres inhabitare, nisi certus ad quem proprietates pertineret, constaret patronus. Leges enim peregrinorum in filiis semper quaesivit, sub alieno videlicet colligi tecto, pacifice pertransire, sitire ad patriam.«

[Non voleva che i frati abitassero in qualsiasi piccolo luogo se non si fosse saputo per certo chi ne fosse il proprietario. Infatti nei suoi figli sempre pretese la condizione di pellegrini, ossia che si raccogliessero sotto un tetto altrui, in modo pacifico passassero da un luogo all'altro, sentissero desiderio della patria]. (59)

Le prime due situazioni si sarebbero risolte perché, innanzitutto, ad Assisi i membri dell'aristocrazia signorile (*milites*) presenti avrebbero dichiarato che la casa era di proprietà »del comune e non dei frati« e, in secondo luogo, a Bologna sarebbe intervenuto il cardinale Ugolino durante una predica, affermando di possedere personalmente quella casa che la pubblica opinione attribuiva ai Frati Minori (e alla quale così questi ultimi poterono fare ritorno). Nella ricostruzione narrativa del primo biografo sembra che predominante sia la dimensione giuridica del problema della proprietà, e questo ben corrispondeva alle questioni che si agitavano nel periodo in cui il Celanese scriveva il *Memoriale*. Ma a noi qui altro interessa. Tenendo in conto che entrambi gli episodi risalgono al 1221, essi testimoniano di pressioni interne ed esterne all'Ordine affinché i frati trovassero sistemazioni stabili in edifici adeguati: in ciò contravvenendo al progetto religioso di frate Francesco e inducendo fenomeni di trasformazione di quella precarietà esi-

⁷ La citazione dagli scritti di S. Francesco corrisponde al *Testamento*, §§ 3-4 e 24 e alla *Regola bollata*, VI, 2 nell'edizione curata da Esser (1978, rispettivamente 308, 312, 231).

stenziale alla quale tutti i frati erano tenuti (o sarebbero stati tenuti) nel momento in cui avevano aderito (o avrebbero aderito) alla fraternità minoritica.

Per Francesco la dimensione giuridica viene sicuramente dopo la dimensione evangelica: a sanzionare un principio, il valore assoluto della povertà evangelica, che deve essere vissuto prima che proclamato, vissuto dai frati, si intende, con costanza e fedeltà sino alle estreme conseguenze. Perciò frate Francesco non può accettare che nemmeno una cella di un eremo a lui fosse attribuita seppur, diremmo così, in possesso soltanto verbale. In quella che a buon diritto si può definire la teologia francescana della restituzione a Dio di ogni bene e della sottomissione a tutte le creature, non c'è spazio per appropriazioni individuali e comunitarie, anche se la contingente traduzione giuridica di questa posizione evangelica può essere rischiosa e non priva di ambiguità – come di fatto lo sarà nel corso dei lunghissimi dibattiti e contrasti intorno al diritto di proprietà e all'uso povero dei beni che si verificheranno nella seconda metà del XIII secolo (Merlo 2003, 63).

Il «vivere secondo il modello del santo Vangelo» ha come propria area concettuale e pratica la precarietà: tanto in mezzo agli uomini come nella solitudine della strada e dell'eremo. Negli indirizzi e nei comportamenti originari di frate Francesco e della fraternità degli inizi non sembra esservi una precisa e netta scelta di campo, né tanto meno una opzione a favore della stabilità insediativa. Per loro conta la precarietà, non il luogo dove essa possa essere vissuta «meglio». La precarietà è e deve essere condizione strutturale dei Frati Minori nel loro farsi «forestieri e pellegrini in questo mondo» per la fede in Gesù Cristo. La precarietà vale comunque. Essa non può essere tralasciata pur seguendo cammini di testimonianza cristiana formalmente diversi: nella piena disponibilità ad accettare ciò che il Signore avrebbe offerto (64). Così ammonisce la Regola non bollata (Rnb) del 1221:

«Caveant sibi fratres, ubicumque fuerint, in eremis vel in aliis locis, quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant.»

[Si guardino i fratelli, dovunque essi si trovino, negli eremi o in altri luoghi, di non appropriarsi di alcun luogo né di difenderlo da alcuno]. (Rnb VII, 13)

I frati, dunque, possono stare negli eremi o in altri non meglio precisati «luoghi» che, per l'appunto, si differenziano dagli eremi. Ma c'è ancora una terza modalità di vita individuabile attraverso le parole della stessa Regola: è quella dei frati «che vanno per il mondo (*euntes per mundum*)» (Rnb XIV, 1). Ovviamente i frati sono sempre *gli stessi*, sia che vadano per il mondo, sia chi si trovino negli eremi, sia che dimorino in qualche «luogo». La parola *locus* nel linguaggio francescano presenta una pluralità di significati, potendo esprimere realtà molto diverse, poiché diversi erano i modi attraverso i quali i frati conducevano la loro ricerca di perfezione evangelica (Mailleux 2003, 60–69): *conversatio* tra i lebbrosi, permanenza nella casa di qualche persona di rango (ecclesiastica e non) in qualità di servitori o di lavoratori, impegno in modeste attività occasionali per procurarsi l'indispensabile per la sopravvivenza, itineranza missionaria, oltre che ritiro temporaneo negli eremi. Là dove i *fratres* si trovano, ecco individuato il *locus*! (59) Gli eremi assumono presto una loro peculiarità in dipendenza dal tipo di vita che in essi si conduceva e che è ricavabile dalle indicazioni, *lato sensu* normative, della cosiddetta *Regula pro eremitoriis data* (RegErem) o, meglio, dello

scritto *De religiosa habitatione in eremis*.

Si tratta di un breve testo, forse databile tra il 1217 e il 1221 e definito da K. Esser »praeclarum testimonium vitae minoriticae primigeniae« (Esser 1978, 295), nel quale si precisano i caratteri della permanenza (momentanea) nell'eremo⁸. In questo il numero dei frati deve essere assai piccolo, tre o al massimo quattro individui (»tres fratres vel quattuor ad plus«; RegErem 1), in modo tale che, a turno e vicendevolmente, gli uni, ovvero le »madri« che »conducono la vita di Marta«, siano al servizio degli altri, cioè i »figli« che »conducono la vita di Maria«. Il *claustrum* (non chiostro monastico, bensì semplice recinto che separa) deve garantire le condizioni esterne di totale isolamento per poter immergersi pienamente nella preghiera e nella contemplazione: ogni frate abbia la sua »celletta (*cellula*)« e il luogo sia riservatissimo, essendo l'entrata consentita soltanto al Ministro e al Custode che sovrintendono alla zona in cui l'eremo si trova. Che per frate Francesco l'*eremitorium* sia un luogo nel quale il rapporto personale con Dio si fa più intenso, è dimostrato dalla sua stessa vita, specialmente degli ultimi anni: basti un accenno, tra gli altri, alla Verna, a Fonte Colombo, a Greccio⁹. Ma che per lui l'eremo non sia di per sé il luogo della perfezione cristiana è attestato da un passaggio della *Epistola ad quendam ministrum* (EpMin), anteriore alla Pentecoste del 1223, nel quale si sottolinea come l'amore gratuito per *chi sbaglia* e per il *persecutore* valga assai più dell'esperienza di contemplazione nell'eremo (»Et istud sit tibi plus quam eremitorium«; EpMin 8).

Gli eremi costituiscono forse le prime strutture abitative riservate ai frati: cosa che in origine non erano gli altri »luoghi«.

Tuttavia le pressioni per arrivare a *loci* che si trasformassero in sedi stabili di comunità di Minori – lo abbiamo sottolineato in precedenza – si facevano assai forti all'inizio degli anni venti del Duecento e, forse, anche prima. Non dimentichiamo che, secondo frate Giordano da Giano, al momento di recarsi nell'Oltremare, frate Francesco aveva lasciato due vicari: frate Matteo da Narni perché rimanesse a Santa Maria della Porziuncola per ricevere nell'Ordine chi ne avesse avuta la volontà, e frate Gregorio da Napoli perché svolgesse un ministero itinerante di consolazione per i frati dispersi per l'Italia centrale e settentrionale. Lo stesso frate Francesco, dunque, non era contrario del tutto a una sorta di *stabilità povera e precaria*, se ordina la presenza di uno dei due vicari alla Porziuncola per svolgere una funzione di accoglienza che perdurerà ancora a lungo, benché in modo sempre meno esclusivo¹⁰.

⁸ Scrive a questo proposito Marucci (1994, 75): »Riteniamo che le parole iniziali (della *Regula pro Eremiticis*) »illi qui volunt stare« non si riferiscano ad una speciale categoria di frati, desiderosi di un'esperienza particolare al di fuori della normalità della vita dell'Ordine, ma ad un momento normale nella vita del religioso, che, indipendentemente dalle attività svolte, cerca una sosta di vita raccolta, per riprendere forza e ridare fondamento alla sua attività di consacrato. Il termine latino *stare* ha qui precisamente questo significato: 'fare sosta'«.

⁹ Cfr. Octaviano Schmucki, *Mentis silentium*. Il programma contemplativo nell'Ordine Franciscano primitivo, *Laurentianum* 14 (1973): 177–222; Bruno Marucci e E. Barelli, *Locum quietis et secretum solitudinis*. L'esperienza mistica di S. Francesco alla Verna nel 1224, *Forma Sororum* 25 (1988): 154–165.

¹⁰ Di parere contrario sembra essere Pellegrini (1984, 33): »La Porziuncola appare una sede pressoché vuota e inutilizzata, puro punto di riferimento per un gruppo di errabondi che alloggiano provvisoriamente dove e come capita nel loro peregrinare.«

Si potrà obiettare che Santa Maria degli Angeli costituisce una eccezione: e tale constatazione per molti versi è vera. Però la Porziuncola rappresenta, nel contempo, un modello da imitare e da esportare là dove ci sono i frati. D'altronde, lo stesso frate Francesco nel Testamento (Test.) prenderà atto di una situazione mutata, mettendo in guardia i fratelli dall'«accettare »chiese, abitazioni poverelle (*habitaacula paupercula*) e tutte le cose che sono costruite per loro« che non siano coerenti con la »santa povertà promessa nella Regola« e ricordando di stare in esse »sempre come forestieri e pellegrini« (1Pt 2, 11; Testamento, 24–25; Merlo 2003, 66). L'accettazione francescana di chiese per i frati si spiega con il cambiamento intervenuto, che richiedeva strutture insediative adeguate a un ordinato esercizio degli uffici religiosi e alla celebrazione della Messa. La celebrazione della Messa e delle preghiere individuali e comunitarie è testimoniata da frate Francesco nella sua tarda *Epistola toti Ordini missa* (EpOrd) nella quale, tra l'altro, si legge:

»Moneo propterea et exhortor in Domino ut in locis, in quibus fratres morantur, una tantum missa celebretur in die secundum formam sanctae Ecclesiae. Si vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus auditu celebrationis alterius sacerdotis ... Clerici dicant officium cum devotione coram Deo non attendentes melodiam vocis, sed consonantiam mentis.«

[Perciò nel Signore io ammonisco ed esorto affinché nei luoghi dove i frati dimorano sia celebrata soltanto una messa al giorno secondo la forma della santa Chiesa. Se invero in un luogo vi siano più sacerdoti, per amore della carità ciascun sacerdote si accontenti di ascoltare la celebrazione dell'altro ... I chierici dicano l'ufficio con devozione davanti a Dio, non preoccupandosi della melodia della voce, ma della consonanza della mente]. (EpOrd 30–31; 41)

Da questi brani si profila l'esigenza di una suddivisione della giornata dei frati che abbia i suoi momenti forti nella celebrazione dell'Eucaristia e nella recita dell'ufficio divino: l'una e l'altra da mantenersi all'interno di una rigorosa essenzialità e, per quanto ci riguarda più da vicino, da svolgersi in piccole »chiese« che, è pensabile, siano prossime o annesse ai luoghi di residenza dei frati (Pellegrini 1984, 42–44). Nei primi anni venti del Duecento i frati stanno acquisendo chiese. Lo confermano due lettere di Onorio III del 31 marzo 1222 (*Devotionis vestrae*: »in ecclesiis si quas vobis habere contingerit«; in *Bullarium Franciscanum*, I, 9) e del 3 dicembre 1224 (*Quia populares tumultus*: »in locis et oratoriis vestris cum viatico altari possitis missarum solemniam et alia officia celebrare, omni parochiali iure parochialibus ecclesiis reservato«; I, 20). Esse sono indirizzate l'una a frate Francesco e ai frati dell'Ordine dei Minori e l'altra soltanto ai frati dell'Ordine dei Minori, e sono emanate a seguito dell'esplicita »preghiera« dei destinatari (»devotionis vestrae precibus inclinati«, »vestris inclinatis precibus«), i quali avevano richiesto di poter celebrare gli uffici divini nelle loro chiese anche in tempo di interdetto e la Messa con l'altare portatile. A questo punto si comprende bene come nel Testamento frate Francesco, da un lato, accetti che i frati abbiano »ecclesias, habitacula paupercula et omnia que pro ipsis construuntur«, purché siano conformi alla »santa povertà« promessa nella Regola, e, d'altro lato, imponga ai frati di non chiedere »alcuna lettera nella curia romana ... a favore di una chiesa

o di un altro luogo (*aliquam litteram in curia Romana ... neque pro ecclesia neque pro alio loco*)« (Testamentum, 24–25).

La progressiva evoluzione dei modi insediativi dei frati, quale si individua per le aree di prima diffusione della *religio* minoritica, non è molto diversa in riferimento alle regioni al di là delle Alpi e della Manica, anche se occorre segnalare in esse l'assenza di esperienze eremitiche, con l'eccezione della penisola iberica. Nel *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano si ricorda che, essendo frate Francesco in vita, in *Hispania* i frati dimoravano in un eremo poverello, applicando nel migliore dei modi le indicazioni della cosiddetta *Regula pro eremitaribus* (2Cel 178). Per la Germania la nostra fonte di informazione è soprattutto la *Chronica* di Giordano da Giano (*Chronica Fratris Jordani* 1908 = ChronJord). Attraverso di essa, per il quinquennio 1221–1225, si riesce a seguire agevolmente il passaggio dalla permanenza in semplici ospizi (*hospitia*) e case (*domus*) all'edificazione di «loci» e all'acquisizione di chiese per concessione di prelati e sacerdoti: ospizi, case, luoghi, chiese dapprima ubicati al di fuori delle mura e poi meno marginali rispetto al cuore delle città. Nel 1223 a Spira, durante un capitolo dei «frati anziani (*fratres seniores*)» della missione in Germania, frate Giordano da Giano celebrò «con solennità (*solemniter*)» (ChronJord 33) la Messa della Natività della beata Vergine presso il locale lebbrosario. Nell'anno successivo per l'espansione in Turingia fu previsto l'iniziale invio di frati che «dovevano reperire case e collocare i frati in *loci* adeguati» (38). Nel novembre del medesimo anno a Erfurt, «su consiglio dei *burgenses* e di alcuni chierici, i frati furono messi nella curia del sacerdote dei lebbrosi fuori le mura», in attesa che la cittadinanza prendesse decisioni in vista dello stanziamento stabile dei frati stessi. La momentanea sistemazione sarebbe dipesa dal fatto che «era inverno e non era tempo di costruire (*et quia hyemps erat et tempus edificandi non erat*)» (39). Nel 1225 a Eisenach dai pievani della città furono offerte a frate Ermanno addirittura tre chiese tra le quali individuare quella adatta all'insediamento dei Minori: la chiesa scelta divenne il *locus* definitivo di stanziamento (41). Nello stesso anno a Erfurt, dovendosi provvedere al trasferimento dei frati, fu chiesto a frate Giordano se «desiderasse che si costruisse un edificio a forma di chiostro (*si ad modum claustrisibi vellet edificari*)». La risposta del francescano umbro è assai importante e significativa:

«Nescio quid sit claustrum; tantum edificate nobis domum prope aquam ut ad lavandum pedes in ipsam descendere possimus.»

[Non so che cosa sia un chiostro; edificatemi semplicemente una casa vicino all'acqua in modo che possiamo scendere in essa a lavarci i piedi]. (43)

Poco prima del tempo della morte di frate Francesco l'orientamento verso una stabilizzazione delle presenze dei Minori non sembra implicare ancora ambizioni pastorali totalizzanti: con le connesse necessità di avere chiese (ampie) per raccogliere i fedeli e neppure decisi cambiamenti in senso «conventuale», che avrebbero portato all'imitazione delle strutture edilizie di tipo monastico e canonico. «Non so che cosa sia un chiostro» è espressione formulata da un frate che veniva dall'Italia centrale, che aveva partecipato ad alcuni Capitoli generali in Assisi e che conosceva di persona frate Francesco. Se ne deduce che in generale i *loci* minori-

tici, sin quando l'Assisiata era in vita, non avevano alcun aspetto conventuale, anche se la parola »conventus« con accezione insediativa non era del tutto estranea al vocabolario dei Frati Minori (Mailleux 2003, 83–87). Mediante una lettera databile tra il luglio 1225 e il luglio 1226 frate Elia rivolge una ferma esortazione ai suoi confratelli di Valenciennes (in diocesi di Cambrai) perché si trasferiscano dal loro »conventus« di San Bartolomeo, che allora era fuori della città, in un »luogo adeguato (*locus idoneus*)« all'interno delle mura¹¹. Può essere che qui *conventus* altro non voglia dire che luogo in cui *convengono*, si ritrovano i frati: tanto più che i frati di Valenciennes avrebbero rifiutato di trasferirsi poiché la nuova sede per loro preparata dalla contessa Giovanna di Fiandra, un antico torrione!, appariva »un luogo adatto soltanto a chi amava questo secolo (*locus non aptus nisi amatoribus huius seculi*)« (Jacopo di Guisa 1896, 293). Il richiamo di frate Elia, in nome della sottomissione che i frati devono dimostrare »iuxta doctrinam apostoli« ai loro »signori, specialmente buoni e onesti (*domini, specialiter boni et honesti*)«, si giustificava anche in dipendenza da un intervento di Onorio III, il quale aveva rilasciato »bolle« di autorizzazione al »trasferimento (*translatio*)« di quel »conventus« (295).¹² Ciò nonostante, i frati di San Bartolomeo non si piegarono: per popolare il nuovo convento furono chiamati dodici frati da varie località del Vermandois e della Fiandra. I componenti della comunità primitiva si trasferirono entro le mura di Valenciennes solo nel 1242 e i più restii resistettero fino al 1250 (Little 1909).¹³

I frati dunque scelgono la precarietà, ma sono spinti verso la stabilità non solo dalla presenza di reviviscenze »monastiche« all'interno dell'Ordine, ma anche a causa dei legami ecclesiastici e sociali che condizionano e orientano, oltre che la loro vita, i tempi e le modalità dei loro insediamenti. In proposito è esemplare quanto accade in Inghilterra a partire dal settembre 1224, allorché i primi nove Frati Minori sbarcano nei pressi di Dover¹⁴. Essi si recano subito a Canterbury dove si fermano cinque frati. Questi per qualche tempo alloggiano presso un ospizio (»ad hospitale sacerdotum«)¹⁵, finché ricevono una »piccola stanza (*camera parva*)« nella »casa delle scuole (*infra domum scholarum*)«, entrando in amichevole familiarità con gli studenti con i quali alla sera intorno al focolare bevevano birra in modo cameratesco (*De adventu* 8). Gli altri quattro frati si recano a Londra: là per due settimane sono ospitati dai Frati Predicatori. Affittano poi una casa in Cornhill, e vi ricavarono delle celle con pareti di erbe secche intrecciate (»et contruxerunt sibi cellas in ea, consuentes herbas in cellarum interstitia«; 11–12). Dal-

¹¹ La lettera di frate Elia è riportata da Jacopo di Guisa (1896, 294–295).

¹² Sulle vicende dei frati e del convento di Valenciennes, cfr. anche L. Serbat (1925, 141–177), Giulia Barone (1999, 39–42) e Grado Merlo (2003, 69–70).

¹³ L'insieme di queste circostanze fa sì che la fondazione di Valenciennes, come afferma André Callebaut (1917, 196): »... mérite, dans l'histoire de l'Ordre, une place spéciale. On peut y voir deux couvents subsistant simultanément«.

¹⁴ Poiché il testo latino, contrariamente alla versione italiana proposta da *Fonti Francescane: Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi; Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano; Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi* (Padova: Movimento Francescano Assisi 1983³), non è diviso in paragrafi si citerà come segue: *De adventu*, con l'indicazione della pagina nell'edizione Little.

¹⁵ Il termine »ospedale« aveva allora un significato più generico di quello attuale: era la casa degli ospiti, malati o poveri; qui può interpretarsi la casa dei preti; perciò si è tradotto »ospizio«.

la città sul Tamigi due frati si recano a Oxford, anche qui venendo prima ospitati dai Predicatori e poi prendendo in affitto una casa. Sia a Londra che a Oxford i frati non avevano uno spazio proprio destinato al culto e alla liturgia, »perché – scrive fra Tommaso da Eccleston – non avevano ancora il privilegio di erigere altari e di celebrare gli uffici divini nei loro luoghi (*quia necdum privilegium erigendi altaria et celebrandi in locis suis divina habebant*; 12).« La notazione del cronista inglese è importante e indicativa. Essa consente di collegare in tutta evidenza l'acquisizione o la costruzione di oratori e chiese con il mutare del quadro istituzionale in seguito all'intervento del papato: il pensiero va non solo alle concessioni relative all'altare portatile della già ricordata *Quia populares tumultus* del 3 dicembre 1224, ma anche al fatto che l'autorizzazione a celebrare rispondeva a un'esplicita richiesta delle autorità dell'Ordine minoritico (Merlo 2003, 71).

In Inghilterra i frati ottengono buona accoglienza là dove si presentano, raggiungendo presto i livelli superiori della società ecclesiastica e politica. Annota il Da Eccleston:

»Crescente numero fratrum et eorum sanctitate comperta, crevit et fidelium devotio in eos, unde loca sibi competentia providere curaverunt.«

[Quando il numero dei frati aumentò e fu conosciuta la loro santità, nei loro confronti crebbe la devozione dei fedeli, per cui si preoccuparono di procurare luoghi a loro adeguati]. (*De adventu* 25)

Come avviene la stabilizzazione della presenza dei Frati Minori in Inghilterra? A Canterbury il »maestro dell'ospedale dei sacerdoti« cede loro un terreno sul quale fa costruire una cappella: poiché i frati rifiutavano di appropriarsi di qualsiasi cosa, il comune cittadino se ne assume la proprietà assegnandola in uso ai frati. Analoghe sono le vicende dei »luoghi« di Londra, Oxford, Cambridge e Shrewsbury, anche se le dimensioni e le strutture edilizie poterono variare da città a città. A Londra vi sono cappella, case, infermeria e acquedotto. A Oxford l'area di insediamento è angusta. A Cambridge i frati ricevono una »vecchia sinagoga contigua al carcere« e fanno erigere una »cappella poverissima« che il carpentiere riesce a ultimare in una sola giornata utilizzando »quindici paia di travi«. A Shrewsbury vengono costruiti una chiesa e altri edifici, tra cui un dormitorio dai muri in pietra che il Ministro dei Minori, frate Guglielmo, fa abbattere e sostituire con muri *lutei* (di fango essiccato). Tutti i luoghi (terreno, chiese ed edifici) hanno la stessa caratteristica di non essere di proprietà dei frati, bensì delle comunità locali o del Re (25–30). La povertà formale risulta rispettata con coerenza e rigore dai Minori durante il loro primo stanziamento nell'isola d'Oltremarica. Per contro, già si possono intravedere legami e relazioni con i vertici della società civile ed ecclesiastica e con le classi dominanti.

Ogni nuovo »luogo« dei frati origina dall'iniziativa o dalla collaborazione fattiva di laici ed ecclesiastici, uomini e donne, di elevato livello sociale: dai *burgenses* fino a giungere al re Enrico III d'Inghilterra in persona, direttamente o attraverso suoi ufficiali.¹⁶ Se a tali legami e relazioni aggiungiamo i rapporti con gli ambienti

¹⁶ Cfr. Pellegrini (1997, 190): »Non v'è dubbio che la fortuna del minoritismo inglese debba molto al re Enrico III, che si mostrò munifico in occasione di fondazioni, sistemazioni e ampliamenti delle sedi minoritiche di Londra, di Cambridge, di Shrewsbury e di Gloucester, e del quale frate Agnello da Pisa – »qui

di studio, avremo uno dei panorami che contribuiranno a mutare, non solo in superficie, la «semplicità» delle origini, per l'Inghilterra – e anche altrove – datate alla seconda metà degli anni venti del Duecento. Un'ultima notazione non sarà superflua a proposito della menzione nel dicembre 1231 a Monselice (in provincia di Padova) di un «chiostro dei Frati Minori». Se ricordiamo che sei anni prima frate Giordano da Giano aveva dichiarato di ignorare che cosa fosse un chiostro, la segnalazione del *claustrum fratrum Minorum* a un lustro di distanza può essere assunta come segno dei mutamenti avvenuti e che stavano avvenendo (Merlo 2003, 72).

2. Itineranza oggi: tra memoria, *ius conditum* e «profezia»

Oggi come non mai un gran numero di persone emigrano alla ricerca di condizioni di vita migliori: cibo, lavoro, casa, pace. A contatto con questa umanità ferita e in movimento, l'itineranza è vista dai Frati Minori¹⁷ come l'espressione della disponibilità assoluta ad andare per annunciare il Regno tra i poveri («... quoniam ideo misit vos [Filius Dei] in universo mundo», EpOrd 9) e a lasciarsi evangelizzare da loro. Ci si mette in cammino con gli altri nello sforzo di creare insieme una comunità nella quale si condividono i beni e in cui tutti possano godere della «grazia di lavorare» (Regola bollata [Rb] V,1). Con l'itineranza s'intende penetrare particolarmente nei punti nevralgici in cui l'attuale società sperimenta grandi spequazioni e tensioni, per testimoniare la pace e la giustizia: le frontiere tra le diverse religioni, le divisioni tra ricchi e poveri, potenti e deboli, schiavi e liberi, uomini e donne, Nord e Sud, per essere artefici con tutti gli uomini di buona volontà di una *cultura di speranza e di pace* (Giovanni Paolo II 2001, 1). Si è «riscoperto» che l'itineranza non è solo un'esigenza imposta, in qualche modo, dall'esterno, dalla congiuntura attuale, ma un valore che promana dall'intimo dell'esperienza minoritica. È, per usare il linguaggio dell'etologia, una sorta di *imprinting* francescano che, tuttavia, non esime dalla difficoltà d'individuare concrete strategie di attuazione e da una certa tensione ancora esistente (e resistente), tra il locale/provinciale e l'universale. Difficoltà soggettive, ma anche oggettive dovute, queste ultime soprattutto, alla necessità di armonizzare il cambiamento, il *novum*, con la realtà attuale sia a livello di strutture che di normativa. Infatti una nota caratteristica degli istituti religiosi è la vita fraterna in una comunità religiosa¹⁸ che non può esistere senza una fissa dimora in una casa legittimamente co-

familiaris erat domino regi et consiliarius ipsius», ci dice il cronista inglese Matteo Paris – funse da intermediario presso Riccardo conte di Pembroke, maresciallo regio del Galles, nel tentativo di comporre i dissidi che contrapponevano il re al suo vassallo; va però messo in conto anche il rapporto positivo instauratosi fin dall'inizio con la gerarchia ecclesiastica inglese, di cui i frati Minori si fecero intermediari presso la Curia romana.»

¹⁷ Quando si parla semplicemente di «Frati Minori», salvo differente avviso, s'intende far riferimento a tutti i frati del Primo Ordine (Minori/OFM, Cappuccini/OFMCap, Conventuali/OFMConv), tralasciando per brevità le ulteriori distinzioni.

¹⁸ Cfr. can. 607 § 2: «... vitam fraternam in communi ducunt.»

stituita¹⁹ nell'ambito, generalmente, di una determinata entità territoriale. Pertanto, anche la vita francescana sembra esaurirsi nell'ambito di una Provincia. Ciò determina talvolta uno scollamento tra centro degli Ordini e Province, tra Province e Province o delle stesse fraternità locali all'interno di un'unica Provincia. La conseguenza è che essendo ogni singolo Ordine, nella pratica, un istituto decentralizzato o, per meglio dire, policentrico, risultano qualche volta difficili le forme di solidarietà, di partecipazione, di collaborazione (Bini 2003, 153). Eppure nel Primo Ordine la struttura istituzionale e la ripartizione geografica (Province) sono nate per favorire e aiutare la vita dei frati già sparsi per il mondo. Esse sono certamente necessarie, ma con lo scopo primario di dare forma ed espressione concreta ai valori fondamentali e alla realizzazione del progetto evangelico di vita, di rendere possibile il servizio alla missione. Infatti secondo le fonti, fu il Capitolo del 1217 (primo Capitolo generale del quale si ha chiara traccia) che inviò dalla Porziuncola i primi gruppi «missionari» di frati al di fuori dell'Italia e che divise il giovane Ordine in Province (sei in Italia, cinque all'estero) (Sevesi 1942, 104). Ma in quel tempo «che cosa era una Provincia? Un gruppo di frati composto nel Capitolo [generale] in vista di una missione precisa, definita dallo stesso Capitolo, sotto la *ministratio* di un frate, il Ministro [provinciale], nominato in Capitolo dal Ministro generale, cioè da Francesco. Uno sviluppo più organico insomma dell'*andare a due a due* dei primi tempi ... Questo gruppo, all'inizio, costituiva una Provincia, non «fissa» quanto alla composizione, né quanto alla *ministratio* e neppure quanto al territorio: era un ente itinerante e pellegrino. Al Capitolo seguente tale missione o Provincia poteva esser cambiata sia nella persona del suo Ministro, sia nella sua composizione ... Questa divisione delle Province incentrata sulle persone, più che sul luogo, e aperta al mondo, fa parte della *novitas* portata dal francescanesimo: prima, infatti, il raggruppamento era geografico e si faceva a partire dai monasteri o *Domus* già esistenti ... Nell'ordinamento dell'Ordine dei Frati Minori, [invece] questi gruppi di persone vanno oltre la *stabilitas loci* della vita monastica» (Bini 2003, 153–154): si tratta di persone che, mantenendo sempre l'itineranza, sono libere e pronte ad ogni missione, naturalmente sotto la *ministratio* o obbedienza dei rispettivi Ministri provinciali.

Al presente, secondo il can. 621: «Col nome di provincia si *designa l'unione di più case*, che costituisce una parte immediata dell'istituto sotto il medesimo superiore, ed è canonicamente eretta dalla legittima autorità.» Dunque l'Ordine si divide in Province, o altre entità assimilate; le Province a loro volta sono formate da case (conventi, comunità/ fraternità locali), in cui i frati abitano insieme (can. 608). La costituzione di case e di comunità religiose ha pertanto un grande rilievo, sia per la realizzazione della stessa vocazione religiosa²⁰, sia per l'inserimento che con esse viene operato all'interno della comunità cristiana (o meno) e in particolare della vita diocesana e parrocchiale. Si capisce così perché il Codice, dopo aver

¹⁹ Can. 608: «*Communitas religiosa habitare debet in domo legitime constituta sub auctoritate Superioris ad normam iuris designati...*»

²⁰ Molto esplicite a questo riguardo le Costituzioni Generali OFMConv che all'articolo 1 § 4 affermano: «I nostri religiosi sono riuniti in una fraternità conventuale propriamente detta, allo scopo di favorire una maggiore devozione, una vita più ordinata, un ufficio divino più solenne, una migliore formazione dei candidati, lo studio della teologia e le altre opere di apostolato al servizio della Chiesa...»

delineato gli elementi caratterizzanti la vita religiosa (can. 607), passi subito come primo argomento a trattare della erezione (e soppressione) delle case religiose, dedicandovi ben nove canoni (cann. 608–616).

Ciò nonostante va detto che la dimora in una *religiosa domus* non appartiene all'essenza della vita consacrata, in quanto tra gli elementi costitutivi indicati dal can. 573 essa non compare, ma ne è un «elemento integrativo necessario» la cui importanza e portata, al di là degli aspetti determinati dal Codice, varia da istituto a istituto, secondo l'indole di ciascuno²¹; e che neanche la divisione in Province è di per sé necessaria. Occorre inoltre rilevare che la divisione in Province non comporta necessariamente che lo sia tutto l'istituto e non una parte di esso o che alcune case o entità o organismi non possano rimanere alle dirette dipendenze del governo generale o che non possano esistere altre entità o modalità di presenza, distinte dalle Province.

Scriva infatti V. De Paolis: «Il codice nel definire la provincia si attiene a un linguaggio strettamente giuridico, senza entrare nei dettagli e senza offrire, almeno direttamente, dei criteri pratici che suggeriscano di dividere l'istituto in province. Né il codice determina l'ambito di autonomia di cui deve godere una provincia. La divisione in province e quindi l'ambito di autonomia di esse, nel rispetto della norma canonica, può essere più o meno ampio; dipende dalla natura dello stesso istituto, a seconda che si tratti di istituti centralizzati o meno; di vita apostolica o di altro genere. Al di là dunque degli elementi rigorosamente giuridici, l'istituto gode di un ampio margine di discrezionalità, da riempire nel diritto proprio, particolarmente nelle costituzioni, secondo il proprio patrimonio. La stessa appartenenza alla provincia può avere un significato più o meno stabile, a seconda che sia previsto o no il trasferimento dei religiosi da una provincia a un'altra e con quale procedura e a quali condizioni. Generalmente la provincia negli istituti di vita apostolica è eminentemente funzionale al bene di tutto l'istituto ... Persone e beni della provincia possono essere in questa ipotesi facilmente trasferiti da una provincia all'altra; dalla provincia all'istituto in sé.» (de Paolis 1992, 200)

Tutto quanto si è andato illustrando, non significa necessariamente che i Frati Minori vogliano (o possano) tornare a riprodurre *sic et simpliciter* l'esperienza di Francesco e dei suoi primi compagni, suggestivamente definiti «uomini di Dio, con una vita senza dimora e una religione senza chiese» (de Paolis 1992, 200), ma che è certamente possibile, e talvolta persino necessario, «districarsi» dalla fissità delle strutture, qualunque esse siano, senza sconsiderate «iconoclastie», rendendole più flessibili e duttili, dai confini più sottili e dagli orizzonti più aperti, al fine di permettere maggior prontezza e rapidità nel far fronte a nuove necessità missionarie ed apostoliche. Come osserva lucidamente P. Giacomo Bini, già Ministro Generale OFM, «Oggi, nel contesto globale in cui viviamo, con le urgenti esigenze

²¹ Scrive al riguardo Velasio de Paolis (1992, 164): «Della vita comune (in una casa religiosa) il codice torna a parlare sotto il titolo *Obblighi e diritti degli istituti e dei loro membri*: nel can. 665 stabilisce l'obbligo per un religioso di abitare nella casa religiosa; prevede tuttavia la possibilità in certi casi di avere il permesso di potersi assentare da essa, pur rimanendo in tutto religiosi. Una chiara prova che la vita comune non costituisce l'essenza della vita religiosa, ma ne è un elemento integrativo necessario.» Peraltro, proprio il canone summenzionato, al § 1, ammette espressamente questa ipotesi quando si tratta di *svolgere apostolato a nome dell'istituto* («apostolatus exercendi nomine instituti»)

a livello apostolico e per le missioni *ad gentes*, le nostre strutture rischiano di non essere più adeguate. La nostra mentalità e il nostro comportamento, troppo »locali«, troppo geografici, hanno bisogno di recuperare l'originaria leggerezza, genuinità e libertà di movimento« (Bini 2003, 155).

E di fatto, il Primo Ordine (nelle sue tre Famiglie) si sta »muovendo«: avviando in modo pragmatico il superamento del proprio modo di essere presente nella pastorale, nell'evangelizzazione, nella missione, senza limitarsi a conservare »il sempre fatto«; investendo nella formazione e negli studi, allo scopo di fare specialmente dei propri centri culturali internazionali non solo dei laboratori di sapere, ma anche delle autentiche fucine di universalismo, indispensabile per cogliere il senso dell'itineranza e per formarsi ad essa. Sta altresì cercando di allentare la tensione dialettica, anche sul piano giuridico, tra il particolarismo locale/provinciale e il nativo universalismo francescano²², fomentando il senso di appartenenza alla »Fraternità universale« nell'accettazione/integrazione/valorizzazione delle differenze, stimolando una nuova mentalità più corrispondente alla propria identità, dando la priorità al carisma e alle persone piuttosto che alla territorialità; favorendo e sviluppando le modalità di collaborazione nell'Ordine a cominciare dal »recupero« dell'organizzazione centralizzata mirante non già alla sorveglianza disciplinare delle »periferie«, ma piuttosto al rafforzamento dell'unità, del reclutamento internazionale e della mobilità dei frati nell'infrazione dello stereotipo geo-fissista delle Province. Del resto, la progressiva diminuzione del numero dei frati, la precarietà economica e altri molteplici fattori pesano sulle Fraternità locali/provinciali e le invitano alla interdipendenza, al coraggio di rinnovarsi e ristrutturarsi, alla collaborazione, specialmente in ambito pastorale e formativo, e anche ad affrontare con serenità l'eventuale unificazione tra entità. D'altra parte, sorgono numerosi progetti – e vengono accolti favorevolmente – che cercano di armonizzare in modo nuovo gli aspetti della vita francescana esattamente a partire dall'itineranza e dalla effettiva universalità²³. Questa esperienza itinerante, tra convergenze e »conflitti«, sta cambiando il modo di essere presenti nel mondo, il modo di lavorare e di evangelizzare, di progettare e comunicare, ma, soprattutto, ed è forse l'aspetto più rilevante, le esigenze etiche necessarie per sentirsi ed essere veramente fratelli sia nelle relazioni *ad intra*, maggiormente improntate ad uno stile di corresponsabilità in cui ciascuno può trovare il suo ruolo ed in cui si privilegia, appunto, l'atteggiamento fraterno che distingue i francescani, che nei rapporti *ad extra*, di fronte alle esigenze e ai bisogni dei popoli, aprendosi al dialogo, all'incontro e alla reciprocità. »E ovunque sono e si troveranno i frati, si mostrino familiari tra di loro. E ciascuno manifesti con fiducia all'altro le sue necessità ... Consiglio poi, ammonisco ed esorto i miei frati nel Signore Gesù Cristo che, quando vanno per il mondo, non litighino, ed evitino le dispute di parole, né giudichino gli altri, ma si-

²² Cfr., analogicamente, Rigon (1997, 259): »Lo studio del rapporto tra i frati Minori e quelle società [locali] deve dunque partire dalla considerazione che si fa riferimento a un binomio che ha certamente elementi comuni (i frati sono parte ed espressione della società in cui operano), ma mette assieme anche termini assai diversi, non tanto per la dimensione religiosa che connota i frati, ma per essere essi, oltre che uomini di Chiesa, portatori di ispirazioni ideali e di forme organizzative non riducibili all'ambito locale.«

²³ Cfr., per esempio, le testimonianze riportate nella pubblicazione *Dai segni dei tempi al tempo dei segni* (Roma: Curia generale OFM, 2002).

ano miti, pacifici e modesti, mansueti e umili, parlando onestamente con tutti, così come conviene» (Rb VI, 8–9; III, 11–12): il senso di appartenenza ad una »Fraternità-universale-in-missione« (Bini 2003, 121), l'apertura alle »terre incognite« dell'uomo planetario e la »forza debole« della minorità (Etzi 2003, 327) ispirati dall'Evangelo sono, infatti, »nutrimento« e »grazia« per intraprendere il cammino e per perseverare in esso (Ordine dei frati minori 2003, 28–29).

Riferimenti

- Barone, Giulia.** 1999. *Da Frate Elia agli Spirituali*. Milano: Biblioteca francescana.
- Bartolini Salimbeni, Lorenzo.** 1993. *Architettura Francescana in Abruzzo*. Opus 2. Roma.
- Bini, Giacomo.** 2003. *Vocavit nos Deus ut eamus per mundum. Relazione del Ministro Generale al Capitolo Generale OFM* 2003. Roma: Ufficio Comunicazioni della Curia Generale dei Frati Minori.
- Boaga, Emanuele.** 1971. *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Bologna, Corrado.** 1983. Il modello francescano di cultura e la letteratura volgare delle origini. *Storia della Città* 8, n° 26/27.
- Bonelli, Renato.** 1983. L'insediamento francescano. Legislazione, cronologia, linguaggio, poetiche. *Storia della Città* 8, n° 26/27.
- Callebaut, André.** 1917. Les provinciaux de la Province de France au XIII siècle. *Archivum Franciscanum Historicum* 10.
- Chronica Fratris Jordani.** 1908. Ed. Heinrich Boehmer. Collection d'Études et de Documents 6. Paris: Librairie Fischbacher.
- de Beer, Francis.** 1980. Il rinnovamento dell'Ordine dei Frati Minori nello spirito del Concilio Vaticano II. Vedi *Documenti di vita francescana* 1980.
- de Paolis, Velasio.** 1992. *La vita consacrata nella Chiesa*. Bologna: Ed. Dehoniane.
- Documenti di vita francescana.** 1980. A cura di Kajetan Esser e Engelbert Grau. Milano: Biblioteca Francescana Edizioni.
- Esser, Kajetan.** 1978. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata: Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi.
- . 1980. *Introduzione generale*. Vedi *Documenti di vita francescana* 1980.
- Etzi, Priamo.** 2003. La minorità nell'attuale legislazione propria del I Ordine. In *Minores et subditi omnibus. Trattati caratterizzanti dell'identità francescana*. Atti del Convegno, Roma 26–27 novembre 2002, a cura di L. Padovese, 305–327. Roma: Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi.
- Fontes Franciscani.** 1995. A cura di Enrico Menestò, Stefano Brufani et alii. Medioevo Franciscano 2. Assisi: Porziuncola.
- Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana.** 1997. A cura del Dipartimento di Scienze storiche dell'Università di Perugia. Torino: Einaudi.
- Giovanni Paolo II.** 2001. Angelus (18 novembre 2001). *L'Osservatore Romano* 141, n° 266 (lunedì–martedì 19–20 novembre).
- Gratien de Paris.** 1982. *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre de Frères Mineurs au XIII siècle*. Edizione anastatica. Roma: Bibliotheca Seraphico-Capuccina.
- Jacopo di Guisa.** 1896. *Annales historiae illustrium principum Hanoniae*. Ed. Ernestus Sackur. Monumenta Germaniae Historica: Scriptores 30. Hannoverae.
- La Regola dei Frati Minori alla luce delle più recenti ricerche.** 1967. Milano: Edizioni Francescane.
- Little, Andrew G.,** ed. 1909. *Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston. De adventu Fratrum Minorum in Angliam*. Collection d'Études et de Documents 7. Paris: Librairie Fischbacher.
- Lo spazio dell'umiltà.** 1984. Atti del Convegno di Studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori (Fara Sabina, 3–6 novembre 1982). Fara Sabina: Centro Francescano S. Maria in Castello.
- Mailleux, Romain-Georges.** 2003. Locus et conventus dans l'Ordre de Frères Mineurs avant 1517. *Frate Francesco* n. s. 69, n° 1:60–69.
- Marcucci, Bruno.** 1994. *Il Romitorio nella 'forma vitae' francescana*. Firenze.
- Merlo, Grado Giovanni.** 2003. *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova: Editrici Francescane ER.
- Ordine dei frati minori.** 2003. Il Signore ti dia pace. Documento finale del Capitolo Generale 2003. Roma: Curia generale OFM.

- Pellegrini, Luigi.** 1997. I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine. Vedi *Francesco d'Assisi e il primo secolo*, 165–201.
- . 1984. La prima fraternità minoritica ed i problemi dell'insediamento. Vedi *Lo spazio dell'umiltà* 1984, 17–45.
- . 1994. La prima 'fraternitas' francescana: una rilettura delle fonti. In *Frate Francesco d'Assisi*. Atti del XXI Convegno internazionale di Studi francescani. Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Rigon, Antonio.** 1997. Frati Minori e società locali. Vedi *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* 1997, 259–281.
- Salvatori, M.** 1984. Le prime sedi francescane. Vedi *Lo spazio dell'umiltà* 1984, 77–105.
- Serbat, L.** 1925. L'église des Frères Mineurs à Valenciennes. *Revue d'Histoire Franciscaine* 2, n° 2:141–177.
- Sevesi, Paolo.** 1942. *L'Ordine dei Frati Minori. Lezioni storiche. Parte I (a. 1209–1517)*. Milano: Pontificia.