



ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM

PERIODICA PUBLICATIO
PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE

Annus 92

Iulius - December 1999 - Fasc. 3-4

Directio et Administratio
Fondazione Collegio S. Bonaventura
Fрати Editori di Quaracchi
Via Vecchia per Marino, 28-30
00046 GROTTAFERRATA (Roma) Italia

RECENSIONES

ACCROCCA, FELICE. - *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*. Postfazione di Jacques Dalarun. - 35123 Padova, Centro Studi Antoniani, Piazza del Santo 11, 1997. - 240 x 170 mm, 265p. - (*Centro Studi Antoniani*, 27).

È difficile per me tracciare la recensione di questo volume che non solo spesso mi cita (e non per contraddirmi), ma affronta anche temi di cui mi sono trovato a parlare con l'A. prima che ne scrivesse o mentre lo faceva, dato che tra me e lui c'è un dialogo aperto da sempre; poiché anche Dalarun mi cita più volte nella sua *Postfazione* (pp. 233-252), mi trovo coinvolto in pieno. Potrei lasciare proprio alla *Postfazione*, nonché all'*Epilogo* dell'A. (pp. 201-208) il compito di recensire un volume interessante per le conclusioni cui arriva ed i dibattiti che può stimolare.

La *Prefazione* (pp. 5-10), nel giustificare l'ottica che ha portato l'A. ad affrontare e raccogliere insieme i vari studi, sottolinea molto opportunamente che l'identità dei Frati Minori si è formata con contrasti e confronti non soltanto con l'esterno, ma anche all'interno dell'Ordine: "La presente ricerca vuole dunque apportare un contributo in tal senso, muovendosi su una linea non alternativa, ma, direi, complementare alle ricerche di Lambertini e Tabarroni" (p. 7). I sette capitoli vanno così dal Testamento di san Francesco (I, *Il Testamento di san Francesco: l'eredità di un'immagine*, pp. 15-35) ai primi tempi cappuccini. Ed il Testamento torna spesso in tutto il volume, essendo un po' la cartina di tornasole dell'esperienza e della coscienza francescana nei secoli. "C'è uno scarto tra la proposta cristiana dell'uomo di Assisi e la storia successiva della sua famiglia religiosa" (p. 35): da qui i capitoli seguenti propongono le *diverse immagini* che si sono avute del fondatore. Concordo con l'A. (come fa pure Dalarun): contrariamente a quanto credeva Esser, che pure ne è stato il più recente editore, il Testamento è uno scritto non d'occasione, "ma pensato e ripensato, corretto e integrato" (p. 28). Accrocca mostra in maniera convincente che il lungo brano sulle chiese ed i sacerdoti, che già a Manselli era sembrato una "zeppa", vi è inserito in un secondo momento, interrompendo la successione tra il ricordo della conversione con l'ingresso tra i lebbrosi e l'arrivo dei primi compagni, ove si traccia anche la semplicità della vita della nuova comunità. Inserzione che mostra un attento lavoro per un messaggio che certamente Francesco riteneva importante. Ne è ulteriore prova, si può aggiungere, la presenza di più Testamenti da parte di Francesco (quello di Siena, ad es.), come già ricordava Manselli (*Dal Testamento ai testamenti di San Francesco*, in *Collectanea Franciscana* 46, 1976, 309-320; poi in Idem, *Francesco e i suoi*

compagni, Roma 1995, pp. 315-326); “un testo premeditato, maturato, strutturato, lavorato e rilavorato”, come nota qui Dalarun (p. 238).

Dopo il Testamento, il primo biografo di cui si tratta non è un francescano, ma il notaio papale Giovanni da Ceprano (o di Campagna, II, *Intorno al notaio Giovanni autore della vita di S. Francesco* Quasi stella matutina, pp. 37-56), che l’A. dimostra essere persona diversa dal frate minore Giovanni da Celano, anch’egli in precedenza notaio pontificio. Anche se purtroppo la sua opera non ci è conservata, lo studio fa chiarezza sull’esistenza di tale vita, sull’autore, sulle confusioni occorse già nel XIV sec. tra i due notai omonimi, ipotizza l’adesione di Giovanni alla visione del papa Gregorio IX nei confronti di Francesco e della sua santità, non dispera su una remota possibilità di ritrovamento del testo.

Il cap. III (“*Nos qui cum eo fuimus*”: *Francesco nel ricordo dei compagni. Per un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, pp. 57-92) è il più problematico di tutto il volume, perché tocca temi su cui sono molto sensibili i diversi studiosi di Francesco. Esso, rivendicando la validità del metodo di Raoul Manselli nello studio delle prime fonti francescane, lo ripropone in maniera organizzata e ripensata, in parte lo rivede, rileggendo anche le varie obiezioni che gli sono state mosse, non solo per controbatterle ma anche per accettarle. Nel fare questo lavoro l’A. accenna il profilo di una “scuola” manselliana, che Manselli non volle creare in maniera evidente, ma che, anche se non organizzata, gli è sopravvissuta ed ha molto prodotto. Accrocca cita una serie di studi di allievi di Edith Pásztor, la più stretta collaboratrice di Manselli, e, come allievo dell’illustre storico, me (p. 72); ovviamente lui stesso è tra gli allievi di Manselli, al cui insegnamento altri si sono formati, continuandone il lavoro in ambiti di studio da lui tracciati. Basti ricordare, per restare in ambito francescano, Alfredo Cocci, Marco Bartoli, Paolo Vian; ma anche i primi lavori di Fiorella Simoni, di cui è appena stata pubblicata la presentazione ad *Un volume di saggi in ricordo di Raoul Manselli* (in *Studium* 6, 1999, 881-890). Accrocca fa giustizia di critiche non sempre giuste e generose che si sono mosse a Manselli, rivendicando per quanto riguarda gli studi su san Francesco la sostanziale vicinanza tra l’immagine manselliana del santo e quella proposta da Giovanni Miccoli, nonostante alcune dichiarate diversità tra i due studiosi, riproponendo così Manselli al centro della migliore francescanistica contemporanea. Devo confessarlo, anche se può apparire azzardato: la vicinanza è parsa tale anche a me, fin da quando, appena laureatomi, ascoltai Miccoli parlare su Bonaventura e Francesco a Todi nel 1973 (convegno *San Bonaventura Francesco*, Todi 1974); ma anche in tempi più recenti, ad es. dalla lettura di *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana* (Torino 1991), che raccoglie vari studi di Miccoli. Per Dalarun tale concordismo indica un irenismo forse eccessivo dell’A.; ma può anche darsi che a volte la contrapposizione su alcuni aspetti dell’oggetto di studio tenda a sovrapporsi ad una più sostanziale unità di fondo. L’A. evidenzia efficacemente quanto anche Miccoli valutò positivamente, *di fatto*, l’apporto per la vita di Francesco di vari brani contrassegnati dalla firma “*nos qui cum eo fuimus*”, ritenuti fondamentali da Manselli, che, nell’omonimo volume del 1980, dimostrò senza serie obiezioni (nemmeno di Miccoli) che essi sono anteriori alla Vita II e che sono stati utilizzati e rima-

neggiati da Tommaso da Celano secondo le esigenze letterarie ed ideologiche della sua opera; l'eccessiva enfattizzazione del loro valore da parte di Manselli è senz'altro secondaria rispetto all'importanza dell'acquisizione filologica e, di conseguenza, rispetto all'importanza storica di tale fonte per la vita di san Francesco. "Qualsiasi scritto - ricorda Dalarun (p. 245) - è un rimaneggiamento, compreso quello dei Compagni"; come ogni affermazione di carattere generale, anche questa ha bisogno ovviamente di essere di volta in volta verificata, nel senso che i rimaneggiamenti sono di diversi gradi ed entità; in questo caso, ad es., non può essere insignificante il fatto che la Vita II sia un rimaneggiamento del rimaneggiamento, e più deciso del rimaneggiamento operato, decenni dopo, dal compilatore dello *Speculum perfectionis*. Su queste conclusioni non credo si possa dissentire dopo il "Nos qui cum eo fuimus" di Manselli (per altre osservazioni all'interpretazione della *Legenda Perusina* da parte di Dalarun rinvio al mio *Storia delle fonti francescane e storia di Francesco nelle sue fonti. Nota su «La malavventura di Francesco d'Assisi» di Jacques Dalarun, in Il Santo* 38, 1998, 215-229). Qui vanno poste due ulteriori acquisizioni di Accrocca; la prima è la "scoperta", a ragione sottolineata anche da Dalarun (p. 247), che nel *De cognatione* Arnaldo di Sarrant, richiamando la frase testimoniale dei compagni, attribuisce la paternità delle pericopi a frate Leone, confermando quella che pare la convinzione dei contemporanei fin dal tardo '200; la seconda, riprendendo quanto avevo notato nel mio *Sorores alaudae* (Assisi 1989), che sono attribuibili ai compagni varie pericopi della *Compilatio Assisiensis*, non soltanto quelle analizzate da Manselli contrassegnate dalla firma "nos qui cum eo fuimus" (alcuni esempi di tali brani alle pp. 79-91; anche su questo concorda Dalarun). In qualche modo si deve tornare a monte di Manselli, a quella fonte estrapolabile dalla *Compilatio Assisiensis*, che Delorme negli anni Venti del nostro secolo XX aveva denominato *Legenda antiqua Perusina*. Ma vorrei andare oltre. Manselli non parte solo dai compagni per ricostruire il suo Francesco storico; e nemmeno dalla *Legenda trium sociorum*, che pure utilizza moltissimo, ritenendola la leggenda assisana del santo. Egli ha sempre ritenuto di dover partire dal Testamento di Francesco e di rapportare ad esso (ed eventualmente ad altri scritti del santo) le biografie. Su nessuno dei suoi studi posso tanto basarmi quanto sulla mia personale esperienza del seminario sul Testamento tenuto da Manselli nell'anno accademico 1968/69 (su cui ho scritto nel mio ricordo in *Studi e materiali di storia delle religioni* 55, 1989, 291-295); ma non si può non ricordare il suo *S. Francesco e Madonna Povertà*, pubblicato in giovane età presso la Libreria Editrice Fiorentina (Firenze 1953), in cui presentava in traduzione italiana come testi particolarmente significativi del francescanesimo primitivo, il Testamento ed il *Sacrum Commercium*. Tale impostazione ci riporta ovviamente a quella di Miccoli, e - a monte - direttamente a Paul Sabatier, troppo misconosciuto maestro di metodologia, sospinto dal dibattito degli ultimi anni solo nell'angolo del sostenitore delle fonti di parte spirituale, rinchiuso in quel cerchio magico che Manselli, creatore dell'espressione, ha creduto di infrangere, mentre altri, tra cui Dalarun, pensano che ne sia stato egli stesso vittima. Chi sa se quel cerchio magico è in realtà tanto rigido. Si rileggano con attenzione le introduzioni alla *Vie de saint François d'Assise* ed alle edizioni sabatieriane dello *Speculum Perfectionis* e degli *Actus*

beati Francisci: la cartina di tornasole cui vagliare le fonti biografiche di Francesco sono i suoi scritti, soprattutto il Testamento; le fonti spirituali sono sicuramente di parte, ma apertamente, mentre quelle ufficiali dissimulano la loro parzialità, che spinge Bonaventura ad ignorare nella *Legenda maior* il Testamento di Francesco. Riportiamoci, col senso storico per noi obbligato, alla situazione di studi e fonti di fine Ottocento e ci sarà facile comprendere non soltanto la novità apportata dal Sabatier, ma anche la validità metodologica della sua impostazione. Per tornare al “concordismo” dell’A., va sottolineato che anche la sua ipotesi sulle diverse fasi compositive del Testamento, esposta al cap. I, nasce da due osservazioni convergenti di Manselli e di Miccoli (pp. 22-23). È un destino che questi due storici debbano incontrarsi in Accrocca; la sua prefazione a questo volume inizia con il noto passo dei *Fioretti* in cui Masseo chiede a Francesco: “Perché a te tutto il mondo viene dirieto?”. In nota egli ricorda che anche Miccoli, nella prefazione al suo *Francesco d’Assisi*, fa un richiamo a questo brano; ma gli sfugge un altro riferimento, sicuramente presente al suo inconscio: con tale brano Manselli conclude la prefazione al suo “*Nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana* (Roma 1980, p. 2).

Due successivi capitoli ci portano al Clareno, studiato dall’A. fin dalla tesi di laurea, ed alla continuità nel tempo della sua immagine di Francesco. Mi sembrano condivisibili le due principali conclusioni del cap. IV (*Angelo Clareno e la memoria di Francesco*, pp. 94-124), raggiunte con un’analisi di testi minuta ed attenta. La prima, che l’immagine di Francesco elaborata dal Clareno non è quella di un essere mitizzato fatto uguale a Cristo, ma quella di un uomo, di una creatura, santo tra i santi, anche se un gradino al di sopra di tutti per la specifica missione di salvezza affidatagli (*alter Christus* ed apocalittico angelo del sesto sigillo). La seconda, che il Clareno utilizzi una fonte oggi perduta sulla vita di san Francesco o parti sconosciute di una fonte giunta a noi incompleta; i brani individuati non apportano novità sostanziali, ma si tratta di tasselli sempre importanti per lo studio di Francesco e soprattutto delle sue fonti. Non indifferente, a mio avviso, il *Testo V*, in cui presso alla morte Francesco, per lasciare ai suoi frati un esempio di comportamento verso le donne, disse che dal giorno della sua conversione non aveva guardato il volto di nessuna donna, eccetto quelli della madre e di Chiara (p. 116). Dalarun, seguendo una regola metodologica indicata da Miccoli, ribadisce nella *Postfazione* (p. 242) quanto già scritto in *Francesco, un passaggio* (Roma 1994): questa specificazione è un’aggiunta del Clareno al testo della Vita II, 112; Tommaso, in diverso contesto, pone in bocca a Francesco non due nomi, ma solo un generico riferimento: “*Illius ... et illius mihi vultus cognitus est, alterius nescio*”. Eppure altre volte Tommaso tralascia nomi di personaggi e particolari presenti nelle sue fonti, per ricondurre il racconto ad un’esemplarità un po’ generica; né mi sembra naturale che Clareno aggiunga di sua iniziativa, oltre alla specificazione di santa Chiara, anche quella della madre di Francesco. Quale fonte parla di incontri di Francesco con la madre *dopo la sua conversione*? Non dico che Clareno non potesse farlo, ma solo che non mi sembra cosa naturale; non è impossibile, ma è improbabile. Non mi sembra, per restare ai criteri metodologici indicati da Miccoli, che qui ci si trovi di fronte ad un’evoluzione del leggendario (ad es. da una riflessione interiore ad una visione),

né che ci siano particolari motivi polemici nell'inserire queste due persone, soprattutto, ripeto, la madre, la cui presenza dopo la conversione del figlio fa difficoltà anche alle nostre attuali ricostruzioni biografiche.

Nel cap. V, *Un'eredità anonima. Il percorso silenzioso dell'«immagine» del Clareno* (pp. 125-160), si evidenzia la presenza di tale immagine di Francesco mutuata dal Clareno in alcune fonti successive, a partire dalla *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco* (da me analizzata nei lontani anni 1980 e 1982 su questa rivista, oltre che in una successiva introduzione all'edizione di p. Bigaroni del 1985), alla *Franceschina*, ad un commento alla Regola anch'esso in volgare attribuito falsamente ad Angelo Tancredi, di cui l'A. dà in appendice l'edizione (pp. 152-160).

Con gli ultimi due capitoli si passa ai primordi della riforma cappuccina. Il VI collega *La bolla Religionis zelus e la tradizione dei compagni di Francesco* (pp. 161-172), sempre in base ad attenta disamina delle fonti; che porta invece l'A. ad escludere la prima ipotesi formulata nella domanda del VII ed ultimo capitolo: *Le Ordinazioni di Albacina (1529). Una filiazione degli spirituali o un ritorno a Francesco?* (pp. 173-199). Una conclusione importante, non tanto in sé o per l'oggetto di studio, quanto per illuminare il metodo di lavoro e l'onestà intellettuale dell'A. Alla fine di un volume che sottolinea la continuità di una linea di lettura di Francesco dal Testamento al Clareno ed alla sua eredità spesso anonima, Accrocca nega che tale eredità torni per filiazione diretta in un importante documento della riforma cappuccina. I collegamenti sono individuati non aprioristicamente, ma sempre su basi di fatto. Se le basi non sono sufficienti, l'A. li esclude. Non è il pregio minore di questo volume, che spero trovi lo spazio a lui dovuto nell'attuale fase della francescanistica.

ALFONSO MARINI

EVANGELISTI, PAOLO. - *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*. - 40125 Bologna, Società Editrice il Mulino, Strada Maggiore, 37, 1998. 240 x 165 mm., LII-362 p. (*Istituto Italiano per gli Studi Storici in Napoli*, 43).

Il primo merito che va ascritto all'indagine di Paolo Evangelisti è quello di aver riportato in primo piano un testo francescano che sembrava essere stato dimenticato dalla ricerca storica, cioè il progetto politico-militare formulato dal minorita Fidenzio da Padova nel suo *Liber recuperationis Terrae Sanctae*.

La proposta consegnata negli anni 1288-1292 a Nicolò IV dal frate padovano rispondeva alla richiesta affidatagli nel 1274 dalla sede apostolica di sviluppare un progetto capace di far recuperare all'Occidente cristiano i Luoghi Santi. Dunque il trattato si immetteva all'interno del tentativo avanzato nel II concilio di Lione di rilanciare la crociata *transmarina* e, più in generale, nel progetto di espansione egemonica del primato petrino. Il valore del trattato si coglie ancora meglio se si tiene presente che esso rappresenta la prima opera di questo genere trattatistico, un progetto quello di Fidenzio che diventerà in