

Pietro Maranesi

LE COSTITUZIONI MINORITICHE: UNA IDENTITÀ IN CAMMINO

L'elaborazione che l'Ordine cappuccino sta tentando di realizzare in questo periodo sulle proprie Costituzioni appartiene per essenza al rapporto dialettico da sempre esistito tra intuizione carismatica e istituzione giuridica. Vorremo in queste nostre pagine ripercorrere proprio questo difficile ma anche necessario rapporto tra la vita minoritica quale ideale ispirativo e il bisogno di tradurlo costantemente in forme concrete ed adeguate alle nuove situazioni contestuali della storia. In particolare per l'Ordine minoritico tale dialettica si è espressa nel rapporto istaurato, quasi fin dall'inizio, tra il testo giuridico di riferimento stabile e immutabile quale è la *Regola*, e la sua declinazione nelle vicende della storia attraverso le diverse e a volte divergenti Costituzioni. Esse, di fatto, nascono da un presupposto implicito: la *Regola* da sola non basta. Sebbene il testo di Francesco contenga il nucleo identitario per l'ispirazione dell'Ordine, esso ha avuto bisogno fin da sempre di essere affiancato da un altro documento capace di articolare e specificare, in modalità concrete, l'idealità generale contenuta in quel testo iniziale. Le tante e diverse Costituzioni dell'Ordine minoritico raccontano proprio questa complessa vicenda di una identità in cammino lungo la storia, tesa tra fedeltà alle radici contenute nella *Regola* e impegno generoso e fattivo a vantaggio delle esigenze dell'uomo che incontra nel suo itinerario.

Il nostro obiettivo non sarà dunque di valutare le proposte di trasformazione che sono state avanzate per le nostre attuali Costituzioni, cioè non vorrò avventurarmi nel difficile quanto rischioso confronto tra le nuove ipotesi redazionali e le Costituzioni passate, ma più semplicemente tenterò di ricostruire a grandi linee le dinamiche storico-ideali che hanno dato vita alle principali Costituzioni minoritiche susseguitesesi dal 1239 fino alle prime Costituzioni cappuccine del 1536. Ripercorre quell'evoluzione ci aiu-

terà a riascoltare i caratteri costanti dei processi redazionali sorti dal travaglio esistenziale di coniugare la propria autocoscienza ideale con un quotidiano costantemente nuovo e imprevedibile nelle sue richieste. In ogni caso, i rilievi che saranno avanzati su questo abbondante e complesso materiale storico vorranno essere anche un indiretto aiuto per quanto si sta facendo nel nostro Ordine, vorrei cioè attraverso queste pagine offrire un contributo sia per contestualizzare meglio il lavoro di revisione intrapreso in seno all'Ordine cappuccino, sia per tratteggiare qualche indicazione indiretta sui valori identitari che dovrebbero guidare il nostro processo di riscrittura.

Non si potrà ricostruire nel dettaglio una storia tanto complessa e ricca da cui sono nate una miriadi di Costituzioni nei primi tre secoli di storia francescana. Vorremo più semplicemente ripercorrere quattro grandi tappe legate ad altrettante famose Costituzioni, assumendole come testi di riferimento nel processo di sviluppo dell'autocoscienza dell'Ordine minoritico. Il primo momento riguarda il quarantennio che va dalla morte di Francesco fino alle Costituzioni di Bonaventura, un periodo nel quale l'Ordine tenta di elaborare delle Costituzioni senza però riuscire ad utilizzarle, cioè senza poterle far entrare in vigore. Spetta a Bonaventura il merito della stesura delle prime Costituzioni, conosciute con il nome di Narbonensi, dalla città in cui si tenne il Capitolo generale della loro approvazione nel 1260; a partire da esse iniziò una seconda arcata storica relativa all'ampia e travagliata serie di Costituzioni che si susseguiranno fino al 1353 quando verranno promulgate le Costituzioni Farineriane. La terza tappa sarà segnata dalle Costituzioni capestranensi del 1439, punto di arrivo di un ampio processo di riforma compiuto dal movimento osservante nei confronti del resto dell'Ordine. L'ultima tappa la troveremo nelle Costituzioni cappuccine del 1536, testo che, se nella sua struttura formale si pone in continuità con quella Osservante, modifica di essa non solo le norme ma anche il clima di fondo. Il percorso che si tenterà di effettuare tra questi testi metterà in evidenza alcuni caratteri specifici sottesi al loro processo redazionale, in particolare lascerà emergere un aspetto sorprendente: la pluriformità, a volte anche dissonante, delle Costituzioni, oltre a raccontare la fatica di una identità in cammino, manifesta anche la vitalità di un Ordine capace di rimettersi ogni volta in gioco per un rilancio e un rinnovamento della propria vita.

1. LA DOMANDA SULL'IDENTITÀ: LA RIELABORAZIONE ISTITUZIONALE DEGLI ANNI 1240

1.1 *Il travaglio ideale e istituzionale del Capitolo generale del 1239*

Il Capitolo generale del 1239, celebrato a Roma alla presenza del pontefice Gregorio IX, rappresenta sicuramente un punto di arrivo e di par-

tenza di grande rilievo nel processo evolutivo dell'autocoscienza dell'Ordine minoritico. Di fatto in quell'occasione si vennero a scontrare le due anime dell'Ordine che si erano diversificate e avevano iniziato a contrapporsi già prima della morte del Santo fondatore. L'anima clericale, intellettuale e conventuale assumerà il sopravvento su quella ancora legata all'esperienza del primo francescanesimo. Il gruppo dei frati del nord Europa, con a capo il maestro parigino Aimone da Faversham, promotori di un forte impegno culturale e pastorale da parte dell'Ordine a favore della Chiesa, si veniva a contrapporre con il gruppo dei frati del centro Italia rappresentati dal fratello laico e Generale dell'Ordine frate Elia. Lo scontro fu duro. Per le forti pressioni esercitate dal gruppo del nord, Gregorio IX, nell'assise generale, depose Elia dal suo incarico di Ministro generale per eleggere il maestro e sacerdote Alberto da Pisa, a cui successe, per la sua morte avvenuta dopo qualche mese, Aimone.

Chi vince scrive poi la storia. La figura di Elia ci è stata trasmessa soltanto da fonti contrarie alla sua persona. E non è facile comprendere bene quali fossero state le motivazioni della sua deposizione, avvenuta in un clima di scontro tanto violento tra i frati. La prima fonte da cui attingiamo le notizie su questi avvenimenti è la *Cronaca*, composta da Tommaso da Eccleston per raccontare l'arrivo e l'insediamento dei frati minori in Inghilterra. Le motivazioni che spinsero Aimone a presentare «un appello contro Elia», iniziativa alla quale, tiene a precisare Tommaso, aderirono anche «molti frati delle province cismontane», erano connesse a delle questioni fundamentalmente morali: «Elia era motivo di turbamento per tutto l'Ordine con il suo amore per gli agi e con i suoi modi violenti»¹. Nonostante il giudizio negativo che traspare dalle righe di Tommaso nei confronti di Elia, dal suo racconto è possibile cogliere però anche la presenza di un largo schieramento di frati favorevoli ad Elia, una contrapposizione con dei confini quasi geografici all'interno dell'Ordine: i frati delle province del nord contrari ad Elia, mentre quelli italiani erano a lui favorevoli.

Le notizie che invece vengono dall'altra famosa *Cronaca*, redatta da Giordano da Giano in riferimento all'insediamento dei frati in Germania, pur ricalcando nei fatti generali quanto narrato da Tommaso, lasciano emergere un altro tipo di accuse, legate non alla qualità di vita morale del Generale, ma alla sua politica dirigenziale nei confronti dell'interno Ordine. Il Generale era di fatto rimproverato di gestire l'Ordine in modo autonomo, mantenendo quella tradizione degli inizi caratterizzata da un personalismo direzionale che sfociava nel dispotismo:

¹ TOMMASO DA ECCLESTON, *Cronaca*, 79: FF 2504.

Egli aveva l'Ordine intero sotto la sua potestà, così come lo avevano avuto il beato Francesco e frate Giovanni Parenti, che lo aveva preceduto. Perciò disponeva di sua propria volontà molte cose non convenienti per l'Ordine. Infatti per sette anni, contro la *Regola* non tenne capitolo generale e i frati che gli resistevano li disperse qua e là².

In particolare Giordano ricorda il grande impegno profuso dal Generale per «portare a compimento la chiesa che aveva iniziato a onore di san Francesco» decidendo di fare «esazioni in tutto quanto l'Ordine per completare i lavori»³.

La terza fonte è quella in cui i due diversi generi di accuse vennero riuniti, creando un quadro a tinte assolutamente fosche della figura di Elia. La durezza del giudizio storico espresso da Salimbene da Parma sul terzo Generale dell'Ordine è sintetizzata all'inizio del suo ampio e accurato racconto sulla deposizione di Elia:

Papa Gregorio lo depose perché non fosse ministro generale, perché era un grande distruttore dell'ordine di san Francesco e voleva con la frode e la violenza tenere il governo dell'Ordine contro la volontà dei ministri e dei custodi, ai quali spetta, secondo la *Regola*, fare l'elezione⁴.

Secondo Salimbene ben tredici furono le colpe gravi commesse da Elia. Oltre a riprendere, nella settima colpa, le accuse morali rivolte alla sua persona, desiderosa «di vivere splendidamente, tra comodità e magnificenze»⁵, il cronista pone di fatto nell'ottava il peccato più grave rimproverato a frate Elia:

L'ottava colpa di frate Elia fu che volle tenere in mano l'ordine con la violenza, e per poter raggiungere questo scopo ricorse a molte astuzie: la prima è che cambiava frequentemente i ministri affinché non avvenisse che, radicandosi troppo, potessero insorgere con più forza contro di lui; la seconda è che eleggeva ministri quei frati che riteneva suoi amici; la terza è che non celebrava capitoli generali, se non in forma parziale, cioè dei soli frati al di qua delle Alpi; non convocava gli ultramontani per paura che lo deponessero⁶.

Al di là delle dure posizioni polemiche contro Elia trasmesse dalle tre fonti, tutte appartenenti al primo cinquantennio di storia francescana, cre-

² GIORDANO DA GIANO, *Cronaca*, 61: FF 2392.

³ *Ivi*.

⁴ SALIMBENE DA PARMA, *Cronaca*, 27: FF 2618.

⁵ *Ivi*, 28: FF 2619.

⁶ *Ivi*, 29: FF 2620.

do che lo scontro nascesse a motivo della diversa visione avuta dai frati chierici e maestri universitari del nord nei confronti dell'identità dell'Ordine, rispetto a quella proposta dai frati, per lo più laici, del centro Italia. È probabile che Elia fosse effettivamente animato da una certa ricerca di prestigio personale; tuttavia, occorre anche riconoscere in lui il rappresentante di una visione tradizionale di Ordine non del tutto istituzionalizzato e clericalizzato, la cui azione nel mondo era legata in qualche modo ancora all'itineranza e all'iniziativa dei singoli. Oltre tutto, forse per bloccare un processo sempre più forte ed evidente nell'evoluzione dell'Ordine, Elia scelse di guidare personalmente e autonomamente la grande e complessa fraternità minoritica, supplendo così anche alle evidenti insufficienze legislative della *Regola*, incapace, di fatto, di gestire una realtà fraterna molto diversa da quella per cui era stata scritta. I frati del nord, forti anche della loro preparazione teologica e canonistica, sentono invece il bisogno urgente di dare strutture precise e automatismi giuridici all'Ordine, al fine di uscire dal rischio di pericolose personalizzazioni nella gestione di una fraternità così grande e pluriforme. Questa linea clericale e istituzionale, con la quale si tenta di "conventualizzare", cioè strutturare in modo organico e giuridicamente automatico il funzionamento dei processi governativi dell'Ordine, ebbe la meglio nel Capitolo del 1239.

Le decisioni assunte subito dopo la deposizione di Elia sono il frutto della vittoria di questa visione dell'Ordine. La prima novità, come già accennato, riguarda la scelta del successore, Alberto da Pisa, chierico e maestro di teologia. Emblematiche sono le parole che Tommaso da Eccleston mette in bocca al neo eletto dopo aver celebrato la messa a tutti frati riuniti in capitolo: «Voi avete ora ascoltato la prima messa, mai celebrata da un ministro generale di questo Ordine»⁷. Da quel momento in poi il Ministro generale sarà sempre e soltanto un chierico e spesso anche maestro di teologia. Le notizie offerte da Giordano sulle iniziative assunte nell'assise capitolare rinviano all'altro importante versante delle novità del dopo Elia, e cioè l'organizzazione amministrativa e gestionale dell'Ordine:

I frati stabilirono che si facessero le elezioni dei ministri, dei custodi e dei guardiani e altre cose, che si osservano anche attualmente. Stabilirono inoltre che ciascun ministro nella sua provincia tenesse un solo capitolo e i sudditi due. [...] In quello stesso capitolo furono anche distinte le province⁸.

All'interno di questo processo organizzativo si colloca anche l'impor-

⁷ TOMMASO DA ECCLESTON, *Cronaca*, 81: FF 2506.

⁸ GIORDANO DA GIANO, *Cronaca*, 65.67: FF 2398. 2400.

tante tentativo di scrivere delle Costituzioni che in qualche modo fissassero gli aspetti particolari della vita dei frati, così da eliminare ogni rischio di personalizzazione nella direzione dell'Ordine stesso e anche ogni forma di soggettivismo nella vita personale e comunitaria dei frati. La preziosa notizia ci viene solo da Salimbene:

In quel capitolo si stilarono anche una grande moltitudine di costituzioni, ma piuttosto disordinate. Più tardi vi mise ordine frate Bonaventura, ministro generale, e vi aggiunse poco di suo, ma determinò in qualche punto le penitenze⁹.

1.2 Le Costituzioni prearbonensi e la domanda sulla fedeltà alla Regola

A me sembra che questa interessante notizia riguardante la stesura in quel Capitolo generale di «una grande moltitudine di costituzioni» si collochi all'interno di un più ampio processo in cui l'Ordine volle interrogarsi seriamente su alcuni aspetti costitutivi della propria identità. Una volta superato il centralismo di Elia, nei successivi due Capitoli generali la fraternità minoritica avvertì il bisogno di un confronto interno di ampie proporzioni su due importanti domande: come va interpretata la Regola e chi era Francesco. Nel Capitolo del 1241, il Generale Aimone de Faversham invitò le varie province a creare delle commissioni di frati esperti affinché «annotassero quei passi della *Regola* su cui esistevano dei dubbi e li trasmettessero al ministro generale»¹⁰, una elaborazione comunitaria che diventasse supporto e preparazione per una bolla papale interpretativa della *Regola*. A quella richiesta aderirono sia il gruppo dei maestri inglesi¹¹, il cui testo però non è giunto fino a noi, sia quello di quattro famosi maestri parigini, Alessandro di Hales, Giovanni de Rupella, Roberto da Brescia e Odo Rigaldo, i quali di fatto dettero vita al primo commento alla

⁹ SALIMBENE DA PARMA, *Cronaca*, 29: FF 2623.

¹⁰ TOMMASO DA ECCLESTON, *Cronaca*, 86: FF 2511.

¹¹ TOMMASO ci offre diverse informazioni sul lavoro compiuto dal gruppo inglese; innanzitutto i nomi dei componenti: «Adamo Marsh, frate Pietro custode di Oxford, frate Burford e qualche altro» (*ivi*), poi inserisce una notizia riguardante una «strana richiesta» da parte degli estensori del commento rivolta al Generale a cui inviavano il loro lavoro: «Quando ebbero annotato alcuni articoli, i frati li mandarono dal generale in una cedola senza sigillo, scongiurando nel nome del sangue prezioso di nostro Signor Gesù Cristo di permettere che la Regola restasse tale e quale com'era stata scritta da san Francesco per ispirazione dello Spirito santo» (*ivi*). I frati avevano coscienza di compiere un'operazione interpretativa che andava contro il *Testamento*, e in qualche modo avevano paura di quanto stavano compiendo; credo che questo clima di imbarazzo e quasi paura per ogni intervento che veniva operato sulla Regola abbia condizionato, come diremo più avanti, anche l'entrata in vigore delle Costituzioni.

Regola, conosciuto appunto con il nome di “Commento dei quattro maestri”¹². La riflessione comunitaria condusse nel novembre del 1245 alla redazione della seconda bolla papale dedicata ai dubbi sul testo giuridico, emanata da Innocenzo IV con il titolo *Ordinem vestrum*¹³. L'altra importante operazione testuale venne indetta nel Capitolo del 1244, quando il nuovo generale Crescenzo da Jesi chiese ai frati, che avevano conosciuto personalmente Francesco, di inviargli le loro memorie sul Santo; quel materiale sarebbe poi stato dato a Tommaso da Celano come base storica per la redazione di una *Seconda vita*. La richiesta venne accolta anche da tre compagni del santo, Leone, Ruffino e Angelo, i quali da Greccio, nel 1246 inviarono una lettera, allegando ad essa una serie di memorie, in forma di florilegio, dove non si accontentarono «di narrare solo dei miracoli, i quali manifestano ma non fanno la santità»¹⁴, ma anche «di mostrare alcuni aspetti salienti della sua santa vita e le benevola intenzione della volontà divina a lode e gloria del sommo Dio e del santissimo padre Francesco, e a edificazione di quanti vogliono seguire le sue orme»¹⁵. L'elaborazione letteraria operata da Tommaso sul materiale fornitogli dal Generale dette vita nel 1247 al suo secondo lavoro biografico, dal titolo *Memoriale nel desiderio dell'anima*.

Eliminato, dunque, l'impedimento di Elia, l'Ordine procedette ad una riflessione coordinata su tre grandi ambiti, tra loro, in qualche modo, convergenti, dando vita ad una pluriforme elaborazione scritta nella quale si fissava il processo evolutivo direttamente connesso ad una identità conventualizzata e clericalizzata, e proteso verso un forte impegno culturale e pastorale. Partiamo dalle due inchieste che chiesero ai frati di interrogarsi su due temi tra loro strettamente connessi: chi era Francesco (richiesta del Capitolo del 1244) e come va compresa la *Regola* da lui nata (richiesta del Capitolo del 1241). Si trattava di ripensare e precisare l'identità minoritica partendo dai due riferimenti fondativi: la vicenda stessa di Francesco e il testo in cui quella vicenda era diventata istituzione giuridica e norma di vita. A queste due direzioni delle riflessioni va aggiunta quell'operazione che fin da subito, dopo l'allontanamento di Elia, era stata avvertita come necessaria, cioè la stesura di una grande moltitudine di Costituzioni. Come si è già notato, con esse si voleva superare quel personalismo in cui era caduto l'Ordine con la dirigenza di Elia. Occorreva dare alla grande fraternità minoritica delle precise e sicure articolazioni normative così da tra-

¹² Cf. *Expositio quatuor magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, ed. L. Oliger, Roma 1950.

¹³ Per il testo italiano, cf. FF 2739/1-10.

¹⁴ *Lettera di Greccio*: FF 575.

¹⁵ *Ivi*.

durre in scelte concrete e quotidiane le idealità generali della loro vocazione contenute in modo ampio e a volte dubbio nella *Regola*. In ultima analisi si potrebbe dire che nei primi due ambiti di riflessione l'Ordine si interrogava sui riferimenti fondativi della sua identità (biografia su Francesco e bolla sulla *Regola*), mentre con la serie di Costituzioni esso tentava di prendere in mano il quotidiano per organizzarlo in continuità con il modello di vita di Francesco e il dettato troppo generale della *Regola*.

In questo processo plurimo di riflessione ciò che non giunse a compimento fu proprio la stesura delle Costituzioni, o meglio, la loro entrata in vigore per l'intero Ordine. Per i primi due ambiti, come si è già notato, si giunse a due testi importanti offerti ai frati quali riferimenti nuovi per la loro vita: la bolla papale di Innocenzo IV e il lavoro biografico di Tommaso da Celano. E allora, una domanda sorge spontanea: perché proprio le Costituzioni, la cui elaborazione era iniziata fin da subito nel 1239, non furono mai approvate ed emanate? Come si è visto, la notizia riguardante l'elaborazione di «una grande moltitudine di costituzioni» è fornita soltanto da Salimbene, offrendone due ulteriori informazioni: esse furono composte «piuttosto disordinatamente» e furono poi riprese e riordinate da Bonaventura il quale «vi aggiunse poco di suo»¹⁶. Le due precisazioni non spiegano, tuttavia, perché non vennero approvate. Né fino a qualche anno fa si conosceva il contenuto di questa prima elaborazione di cui riferisce Salimbene.

Un chiarimento storiografico su queste frammentarie e insicure notizie è stato effettuato da p. Cesare Cenci attraverso una serie di studi dedicati a quelle Costituzioni da lui identificate come “prearbonensi”. La sua indagine ha riportato alla luce “fragmenta” di quel testo antico, avanzando anche un'ipotetica storia di strati redazionali, qualificati “vestigia”, la cui elaborazione sarebbe giunta fino al 1254¹⁷. Pur tralasciando la ricostruzione particolareggiata della storia redazionale delle prearbonensi, i fram-

¹⁶ Cf. SALIMBENE DA PARMA, *Cronaca*, 29: FF 2623.

¹⁷ Ricordiamo qui i tre lavori dello scavo da parte del Cenci per riportare alla luce i diversi strati testuali della legislazione prearbonense: C. CENCI, *De Fratrum Minorum constitutionibus praenarbonensibus*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 83 (1990) 50-95 [in seguito: *Praenarbonensi*]; ID., *Fragmenta priscarum constitutionum praenarbonensium*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 96 (2003) 289-300 [*Fragmenta*]; ID., *Vestigia constitutionum praenarbonensium*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 97 (2004) 61-91. Lo studioso ha riunito tutto questo materiale nel suo recente volume *Constitutiones generales ordinis fratrum minorum, I (Saeculum XIII)* (Analecta Franciscana, XIII. Nova Series. Documenta et studia, I), Grottaferrata 2007; i testi sono così ordinati: “Fragmenta priscarum constitutionum praenarbonensium (1239)” (5-12); “Constitutionum praenarbonensium particulae (1239-1254)” (17-36); “Vestigia constitutionum praenarbonensium (1239-1257)” (43-63).

menti giuridici venuti alla luce attestano un travaglio giuridico-ideale presente nell'Ordine fin dall'inizio, durato più di un ventennio, le cui soluzioni verranno in pratica assunte quasi alla lettera poi da Bonaventura. Questi rilievi storici rendono la domanda sul mancato utilizzo di esse nella vita dell'Ordine ancora più interessante. Forse la notizia che veniva da Salimbene della natura "disordinata" di quel testo iniziale può in parte spiegare la difficoltà di un suo utilizzo fin da subito. Tuttavia se è vero quanto ritiene Cenci, di una elaborazione che continuò per diversi anni, è strano che i frati non riuscirono a trovare un assetto sufficientemente ordinato ad un materiale per altro relativamente breve. Nell'Ordine non mancavano valenti giuristi capaci di organizzare quella serie di norme da affiancare alla *Regola*. Ma è proprio in questa dinamica di affiancamento e completamento della *Regola* che forse si può trovare un'altra motivazione (la decisiva?) per spiegare il loro mancato utilizzo nella vita dell'Ordine. Le Costituzioni non erano forse una specie di commento alla *Regola*? Con quella serie di norme, che incidevano sulla vita quotidiana, i frati non ampliavano di fatto le norme della *Regola* che sarebbero dovute essere sufficienti per regolamentare la loro vita? Quel tentativo di dare delle Costituzioni all'Ordine non si opponeva in qualche modo al divieto di Francesco di fare commenti alla *Regola*? È possibile chiedersi se non siano state queste le difficoltà che abbiano impedito l'utilizzo effettivo di quel testo composto nel 1239 e rielaborato più volte senza mai giungere ad essere testo approvato.

I domenicani, che avevano assunto la *Regola* di Sant'Agostino, fin dall'inizio della loro istituzione sentirono il bisogno di Costituzioni che dessero specificità e concretezza ad una *Regola* altrimenti generica e non del tutto adeguata per la loro identità¹⁸. Subito dopo l'approvazione dell'Ordine dei Predicatori da parte della Chiesa avvenuta nel 1216, Domenico nel 1220 aveva già stilato il testo legislativo per i suoi frati, prendendo a modello le Costituzioni premostratensi; nel 1228, a sette anni dalla morte del fondatore, venivano approvate dalla Chiesa e promulgate per l'interno Ordine le proprie Costituzioni che rimasero in vigore senza grandi cambiamenti fino al 1358. Per i domenicani, dunque, quel secondo testo legislativo affiancato alla *Regola* costituiva un testo giudicato assolutamente necessario, in quanto ne articolava le scelte precise per la vita quotidiana dei frati; per i frati Predicatori dunque la *Regola* e le Costituzioni costituivano due

¹⁸ Su quanto si dirà, cf. P. MARANESI, *La normativa degli Ordini mendicanti sui libri in convento*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII convegno internazionale. Assisi 7-9 ottobre 2004 (Società internazionale di studi francescani, XXXII) Spoleto 2005, 175-181.

testi integrati senza entrare in concorrenza o in conflitto ideale. Altrettanto, non era per i Francescani, per i quali la *Regola* svolgeva un ruolo ben più importante. Scritta direttamente dal Fondatore e con valore assoluto per l'identità e le scelte importanti dei frati, la *Regola bollata* del 1223 non solo era nata come testo di riferimento sufficiente per regolamentare tutta la vita dei frati, ma anche, su espresso desiderio di Francesco, doveva essere osservata senza commenti e interpretazioni e, tanto meno, senza essere ampliata con ulteriori norme. Mi sembra di poter supporre che la mancata promulgazione delle Costituzioni stilate nel 1239 possa essere legata ad una specie di imbarazzo che aveva colto l'intero Ordine nell'affiancare alla *Regola* un altro testo di riferimento, un'aggiunta che forse veniva percepita come un atto di infedeltà all'unicità e absolutezza della *Regola*.

Guardando in retrospettiva quanto osservato in questo primo tratto di storia francescana, sembrerebbe emergere una seria e importante domanda generale sul rapporto *Regola* e Costituzioni. Nell'autocoscienza dei frati il primo testo, la *Regola*, costituiva il riferimento unico per l'identità dell'Ordine per i primi decenni della sua storia; al contempo però essa non sembrava del tutto sufficiente per dare concretezza e quotidianità a quel progetto generale. Dunque, nasce all'interno dell'Ordine una sempre più forte esigenza di affiancare alla *Regola* un testo giuridico complementare. Eppure proprio questa "necessità" divenne una sorta di "scandalo" e di stupore per l'identità dell'Ordine: era possibile che la *Regola* rivelata da Dio a Francesco non fosse sufficiente per vivere la vocazione minoritica? Quella domanda imbarazzante, alla quale i frati tergiversarono fino a Bonaventura nel dare una risposta positiva, riconoscendo effettivamente l'insufficienza del testo fondativo, può essere ritenuta una dei centri nevralgici del difficile confronto identitario all'interno dell'Ordine nel primo cinquantennio della sua storia.

2. LE COSTITUZIONI NARBONENSI DI BONAVENTURA E LA SUA TRADIZIONE LEGISLATIVA

Con il generalato di Bonaventura, eletto alla dirigenza dell'Ordine nel 1257, le Costituzioni divennero il testo giuridico che di fatto affiancarono costantemente e necessariamente la *Regola*. Anzi, all'intangibilità della *Regola* si contrapposero la costante mutazione e l'aggiornamento che subirono fin dall'inizio le Costituzioni. Un indice abbastanza significativo è il confronto numerico tra le redazioni delle Costituzioni domenicane e quelle francescane realizzate fino al 1353: mentre i Domenicani ebbero solo due redazioni successive al testo del 1228, i Francescani superarono la quindi-

cina di riformulazioni¹⁹. Non solo il testo delle Costituzioni fu subito riconosciuto come necessario all'autocoscienza dell'Ordine ma divenne ben presto anche l'indice di quanto difficile fosse per la fraternità minoritica trovare un assetto stabile all'interno dei tanti travagli identitari che caratterizzarono i circa settanta anni successivi alla morte di Bonaventura.

2.1 *Le Costituzioni narbonensi*

Si può immaginare senza difficoltà la sorpresa, insieme alla preoccupazione, che colse Bonaventura quando, qualche settimana dopo il 2 febbraio del 1257, fu informato a Parigi di essere stato eletto Ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori nel travagliato Capitolo che si stava tenendo a Roma²⁰.

Due erano i fronti sui quali doveva concentrare il suo impegno di Ministro generale, due ambiti tra loro diversi ma anche interconnessi²¹. Il primo riguardava le dure e violente obiezioni che, proprio in quegli anni, venivano mosse dall'esterno sulla legittimità dell'Ordine sia in rapporto alla struttura della Chiesa sia riguardo alla sua pretesa di vivere la perfezione evangelica avendo scelto la povertà²². Il secondo ambito, invece, era incentrato nell'altrettanto grave e necessaria riforma della vita interna dell'Ordine, per superare il rischio di una spaccatura tra i frati, divisi da modi diversi di vedere e vivere la fedeltà a Francesco e al suo ideale.

Il nostro interesse in questo caso si concentra solo sul secondo ambito legato al servizio pastorale svolto da Bonaventura come Ministro generale in favore dell'Ordine, impegno che lo occupò per il resto della sua vita, fino alla morte che lo colse nel 1274 quando, dopo essere stato eletto cardinale, stava partecipando all'importante Concilio di Lione.

Oltre all'invio di una dura lettera programmatica in cui il neo eletto generale stilava gli obiettivi di riforma dell'Ordine intervenendo su diversi stili di vita assunti dai frati che «offuscavano lo splendore dell'Ordine»²³, Bonaventura si dedicherà subito alla stesura delle Costituzioni. In questa

¹⁹ Su questi aspetti, cf. *ivi*, 181-191.

²⁰ Per una presentazione delle note vicende della sua elezione, proposta dall'uscente Ministro generale Giovanni da Parma, si veda il lavoro di A. C. CADDEI, *Il beato Giovanni da Parma, 1208-1289: settimo Ministro generale dei Frati Minori dopo san Francesco*, Villa Verrucchio 2004, 260-265.

²¹ Sulla pluriforme attività pastorale di Bonaventura a favore del suo Ordine nel suo ruolo di Ministro generale, cf. P. MARANESI, *Bonaventura ministro generale di fronte all'Ordine francescano e alla Chiesa*, in *Doctor seraphicus* 55 (2008) 17-65.

²² Cf. *ivi*, 18-32.

²³ Cf. *Lettera I*, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 111-117.

operazione egli obbediva alla deliberazione emanata nel capitolo del 1257, in cui era stato stabilito di dare finalmente all'Ordine un testo giuridico da affiancare alla *Regola*. La possibilità di effettuare una riforma dell'Ordine, ricollegandolo agli antichi ideali minoritici e, insieme, mantenendolo impegnato negli importanti servizi pastorali e culturali che si era assunto a favore della Chiesa, necessitava di un testo legislativo supplementare alla *Regola* capace di uniformare l'agire dei frati dentro una misura oggettiva uguale per tutti. Dunque, fin da subito Bonaventura comprese la preziosità di una serie di norme che affiancassero la *Regola* non per sostituirla ma per poterla osservare più fedelmente. Il testo del prologo delle sue *Costituzioni* costituisce una precisa chiarificazione di quale valore il dottore francescano attribuisse a quel testo giuridico per la vita dei frati:

*Poiché, come dice il Sapiente, dove non c'è siepe, la proprietà viene saccheggiata, per custodire illeso il prezioso possesso del regno dei cieli, dove si entra attraverso lo spirito di povertà, è necessario circondarlo con la siepe della disciplina. Le osservanze regolari, infatti, non costituiscono affatto un inutile criterio di comportamento, non solo per il fatto che favoriscono la concordia, il decoro e la custodia della vita spirituale, ma, soprattutto, come avviene il più delle volte, in quanto si mantengono nell'alveo della sostanziale perfezione e purezza della *Regola* professata. È necessario che queste osservanze si conoscano accuratamente, affinché, per l'oscurità dell'ignoranza, non si caschi nella fossa della trasgressione²⁴.*

L'idea dominante nel testo risiede nella stretta e necessaria relazione posta tra le *Costituzioni* e la *Regola*. Le norme non sono solo funzionali ad una vita ordinata e pacifica dei frati, ma soprattutto rappresentano per chi le osserva fedelmente la possibilità concreta di un'osservanza «sostanziale» della *Regola*. Se si volesse tradurre in altre parole l'espressione utilizzata da Bonaventura si potrebbe dire che per il Ministro generale le norme delle *Costituzioni* permettono al frate il giusto collocamento (la posizione media) tra due pericolosi estremi che serpeggiavano in seno all'Ordine: lo spiritualismo fortemente contrario ad ogni evoluzione dell'Ordine e il lassismo teso ad una vita agiata e disimpegnata. Le *Costituzioni* volevano essere dunque la giusta misura offerta alla coscienza del frate per conseguire la fedeltà nell'osservanza della *Regola*: coloro che seguiranno con attenzione e precisione quelle norme potranno avere la certezza mo-

²⁴ *Costituzioni generali dell'Ordine dei Frati Minori*, Prol. 1, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 127. Per l'edizione critica del testo, cf. *Constitutiones generales*, 69-104.

rale di essere «nell'alveo della sostanziale perfezione e purezza della *Regola* professata». Insomma, si trattava di conciliare il semplice ma fondativo dettato della *Regola* con la grande diversità di situazioni e impegni che gravavano l'Ordine, così da stabilire una prassi sicura nella quale le scelte dei frati fossero garantite nella loro fedeltà all'ideale minoritico.

Sul testo bonaventuriano vorremo sviluppare soltanto delle considerazioni intorno ai suoi aspetti formali, aggiungendo alla fine una breve considerazione su alcuni suoi contenuti.

Ritorniamo sulla preziosa informazione che avevamo attinto dalla *Cronaca* di Salimbene, quando riferiva che Bonaventura fece un lavoro di riordino delle leggi già esistenti, senza aggiungervi molto. Il confronto tra i frammenti delle Costituzioni prenarbonensi e il testo composto da Bonaventura conferma senza ombra di dubbio il carattere compilatorio-redazionale del lavoro compiuto dal generale dei Minori²⁵. Nella sua elaborazione il Santo dottore da una parte riprende alla lettera le formulazioni precedenti, dall'altra offre a tutto il materiale una precisa strutturazione dividendo il testo in dodici capitoli (chiamati *rubriche*). Le tematiche trattate nelle 12 rubriche non seguono, come invece ci si sarebbe aspettato, i dodici capitoli della *Regola*. Ricordiamo brevemente i titoli delle rubriche: Prologus; I: De Religionis ingressu; II: De qualitate habitus; III: De observantia paupertatis; IV: De forma interioris conversandi; V: De modo exterioris exeundi; VI: De occupationibus fratrum; VII: De correctionibus delinquentium; VIII: De visitationibus provincialium; IX: De electionibus ministrorum; X: De capitulis provincialibus; XI: De capitulis generalibus; XII: De suffragiis defunctorum.

A questa divisione generale del testo occorre notare ancora un altro interessante aspetto che, a partire da Bonaventura, caratterizzerà tutte le Costituzioni successive: l'impostazione in forma esclusivamente giuridica delle norme. Il Santo legislatore non si preoccupa mai di porre a fondamento delle diverse leggi alcuna motivazione di ordine teologico o francescano che ne spieghino e fondino il valore; emblematico è il fatto che non vi sia praticamente nemmeno una citazione biblica o mai venga richiamato il nome e l'esempio di Francesco. Nel testo legislativo le motivazioni spirituali, che sottostavano a quelle decisioni e le reggevano, erano presupposte. Normalmente il redattore apre le diverse rubriche con la citazione di un breve brano di riferimento della *Regola* con il quale carat-

²⁵ Una presentazione ragionata dei rapporti redazionali tra i frammenti delle *Costituzioni* prenarbonensi rinvenuti da C. CENCI e le *Costituzioni* narbonensi è effettuata da L. PELLEGRINI nella sua Introduzione al volume SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 28-33.

terizzare il contenuto generale del capitolo legislativo in questione. Il rinvio al passaggio della *Regola* non diventa mai, però, interpretazione preliminare al brano in questione, a partire dalla quale organizzare poi le diverse norme; le precise richieste giuridiche sono in qualche modo giustapposte al breve testo di partenza, e svolgono nei suoi confronti una specie di specificazione normativa di quanto in esso è contenuto in modo vago e indistinto.

Non è facile e semplice stabilire quali siano state le intenzioni generali che guidarono l'elaborazione legislativa bonaventuriana nel suo progetto di riforma dell'Ordine; tuttavia si può dire, in forma generale, che al fondo dell'articolata proposta di Bonaventura vi fosse l'obiettivo di tradurre in scelte quotidiane una visione dell'Ordine fortemente conventuale, confermando e fissando definitivamente un'identità già affermata nel processo evolutivo dei primi decenni, che vedeva nell'impegno culturale e pastorale il suo principale campo di azione. Nello stesso tempo il testo lascia trasparire la ferma volontà del legislatore di mantenere l'Ordine strettamente legato e fedele all'idealità minoritica che vedeva nella povertà il carattere peculiare della sua autocoscienza e del suo modo di essere nel mondo. Si potrebbe ritenere allora che l'interconnessione tra i due valori, quello dell'impegno culturale e pastorale e quello della fedeltà alla vocazione minoritica, costituiva la soluzione giuridica bonaventuriana, cioè quella via media che avrebbe assicurato la fedeltà alla *Regola* e all'impegno per la Chiesa.

Senza pretendere di entrare nei dettagli del testo bonaventuriano, limitiamoci ad una breve presentazione dei tre capitoli che forse meglio di altri permettono di avere un'idea preliminare della via media proposta dal Generale ai suoi frati; in essi infatti sono sviluppati tre grandi ambiti della vita minoritica: la povertà (c. III), lo stile di vita interna al convento (c. IV) e le attività esterne dei frati (c. V).

Il tema trattato nella rubrica III tocca la questione identitaria centrale del francescanesimo: la *povertà*. Ad essa vengono dedicati ben 24 numeri. Oltre alle prescrizioni per frenare e impedire il maneggio del denaro (nn. 1-14), sono stabilite norme precise per evitare quanto già nella lettera circolare Bonaventura aveva rimproverato ai suoi frati sul pericolo della ricchezza e della superfluità nelle costruzioni e negli abiti (nn. 15-19). Una delle questioni ricorrenti in questo capitolo riguarda la difficile armonizzazione tra la scelta della povertà, come valore assoluto, e i casi di necessità che obbligavano ad una deroga dalla norma generale. Il testo offre anche l'occasione di un confronto testuale con il testo relativo delle prearabonensi:

Prenarbonensi 70 ²⁶	Narbonenesi III 8 ²⁷
Nullum depositum servetur in locis fratrum in auro vel argento, gemmis seu quacumque re aliqua pretiosa, solis libris exceptis.	a) Item nullum depositum servetur in locis fratrum in auro et argento, gemmis seu alia re pretiosa, solis libris exceptis, b) nisi aliquis necessitatis articulus emergerit, quem fratres non possent absque gravi scandalo declinare. c) Et tunc de guardiani fiat licentia vel vicarii cum consilio discretorum. d) Et si quis contrafecerit, tribus diebus in pane tantum et aqua ieiunet.

Fin dall'inizio, la legislazione minoritica vietava assolutamente la presenza di ogni cosa preziosa in convento, con una importante eccezione: i libri²⁸. Essi erano indubbiamente preziosi, ma anche necessari. Sul rapporto tra divieto ed eccezione per una qualche necessità, il testo delle Narbonensi presenta un materiale nuovo, rispetto al testo delle prearbonensi: pur inserendo la possibilità di una deroga nel caso che il rifiuto della cosa preziosa causasse grave scandalo, impone una serie di controlli e verifiche, gestiti dalla comunità, prima di concedere la «licentia». Ad essa si aggiunge anche la pena relativa in caso di contravvenzione. Nel numero si trova di fatto condensato tutto lo spirito di Bonaventura: la cultura necessitava l'utilizzo di strumenti preziosi quali erano i libri, tuttavia questo non doveva aprire le porte ad ogni altra preziosità; eccezioni erano possibili solo sotto il controllo dell'intera fraternità la quale doveva intervenire anche penalmente per frenare ogni indebito personalismo.

Nella normalizzazione della *vita in convento*, descritta e fissata nella rubrica IV, il punto di riferimento ideale assunto dal testo legislativo bonaventuriano sembrerebbe essere lo stile benedettino, caratterizzato da digiuni ben stabiliti (nn. 1-9), da periodi di silenzio giornalieri (nn. 10-15), da norme che determinavano la frequenza durante l'anno e le modalità concrete della tonsura (nn. 20-21). In questo ambito Bonaventura interviene anche sulla vita sacramentale dei frati stabilendo, ad esempio, che la comunione eucaristica venisse fatta nei giorni di festa, mentre la confessione almeno due volte alla settimana (nn. 22-23). In tutta questa normativa non si

²⁶ *Constitutiones generales*, 32.

²⁷ *Ivi*, 74.

²⁸ Su tutto questo si vedano le pagine che ho dedicato alla questione in P. MARANESI, *La normativa*, 230-237.

dice nulla, invece, sulla qualità dei rapporti fraterni, né viene riutilizzato il testo della *Regola bollata* al capitolo X dove Francesco proponeva relazioni fondate sulla sudditanza reciproca tra i frati. Quella di Bonaventura era una comunità di tipo fortemente monastica, unico modo per gestire una enorme quantità di frati, a cui sarebbe stato difficile applicare la visione evangelica avuta da Francesco della vita fraterna.

La rubrica VI, dedicata alle *occupazioni dei frati*, è la più ampia di tutte, con ben 29 numeri. In essa si ritrova un'altra caratteristica importante dell'autocoscienza dell'Ordine, un elemento ritenuto anche da Bonaventura risolutivo nelle diverse attività dei frati: gli studi²⁹. Dopo aver dedicato i primi 10 numeri al problema del lavoro in generale (nn. 1-2), e poi a quello pastorale specifico, come la confessione (nn. 3-5), l'attività nei monasteri delle monache (n. 6), gli incarichi esterni (nn. 7-9) e la predicazione (n. 10), i restanti 19 numeri sono spesi interamente per regolamentare l'attività principale dell'Ordine collocata nel lavoro intellettuale e teologico. Innanzitutto, è introdotta una norma, assente nelle prenarbonesi, con la quale si vieta di imparare a leggere a chi non ne è capace (n. 11³⁰), poi l'attenzione si sposta interamente sullo studio generale di Parigi (nn. 12-22) per regolamentare sia l'accesso degli studenti che lo stile di vita in esso; gli ultimi numeri sono dedicati invece all'uso dei libri nella vita dei frati, strumenti tanto preziosi per via del costo (problematici dunque per la povertà) quanto utili nell'assolvere al loro mandato pastorale (nn. 23-29³¹). Che il lavoro intellettuale e teologico rappresentasse indubbiamente l'attività principale dell'Ordine, è dimostrato dall'accuratezza giuridica con cui Bonaventura normalizza e favorisce il centro culturale di Parigi e i vari studi generali presenti in diverse parti.

Un grande organismo, con grandi e gravi responsabilità nella società e nella Chiesa, doveva essere aiutato nella sua vita interna ed esterna da una forte e sicura legislazione che garantisse una vita sostanzialmente fedele alla *Regola* e, nello stesso tempo, che garantisse ai frati di assolvere alle nuove esigenze pastorali e culturali (im)poste dalla storia. Forse con occhio molto pragmatico e disincantato, Bonaventura tenta di ricollocare il suo Ordine in una medietà di vita capace di riunire le differenti anime e, di conseguenza, di far superare le lacerazioni ideali e reali che si stavano verificando nel tessuto minoritico. Le Costituzioni bonaventuriane, attestazione defi-

²⁹ Su tutta la rubrica, cfr. *ivi*, 240-246.

³⁰ Sulla questione, cf. P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola Francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)* (Biblioteca seraphico-capuccina, 61), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000, 82.

³¹ Un'analisi accurata di questi numeri è proposta in P. MARANESI, *La normativa*, 246-253.

nitiva del bisogno di affiancare alla *Regola* un altro testo normativo, costituivano dunque la traduzione aggiornata di un'idealità fissata in quel fondamentale testo degli inizi tanto importante quanto vago e incapace di abbracciare e regolamentare la vita di un Ordine divenuto oramai troppo grande e diversificato nei suoi impegni pastorali e culturali.

2.2 *Gli sviluppi travagliati delle successive Costituzioni*

L'Ordine minoritico nei settant'anni che seguirono la sistemazione bonaventuriana non riuscì a trovare una soluzione definitiva al difficile rapporto tra identità minoritica ed esigenze pastorale e culturali. Indizio significativo di questo malessere viene dalla grande quantità delle Costituzioni prodotte dal 1260 al 1354, una costante rielaborazione che giunge ad una quindicina di revisioni tra loro a volte molto diverse. L'Ordine sembrava come un insonne che non riesce a trovare una posizione giusta nel letto per addormentarsi.

Non è possibile né utile fare un discorso articolato su questo materiale. Per il nostro intento è sufficiente invece rilevare la loro relazione con la proposta bonaventuriana, la quale, nel suo complesso, rimase il punto di riferimento della legislazione minoritica per i successivi due secoli. Tenendo presente questo confronto si potrebbe distinguere tre blocchi di Costituzioni: le prime 8, quelle che seguirono fino al 1325, si collocano in diretta continuità con le Narbonensi, poi le successive due, nate nel periodo più travagliato dell'Ordine, fortemente distaccate dalla tradizione di Bonaventura, e infine le ultime 5, che si concludono con le Farineriane del 1354, nelle quali si ritorna allo schema del prime Costituzioni del 1260. Ripercorriamo a grandi tratti il travaglio storico qui ricordato della prima legislazione minoritica.

La considerazione da cui occorre innanzitutto partire riguarda la fortuna del testo di Bonaventura, che non solo ha costituito quello più duraturo e longevo nella legislazione dei primi settant'anni, ma è stato anche quello di riferimento strutturale per buona parte delle Costituzioni fino alle Capestranensi. La prima redazione, nella quale si ampliò lievemente il testo di Bonaventura, avverrà solo dopo 19 anni, cioè con il Capitolo di Assisi del 1279. Ad essa, poi, fecero seguito delle costanti revisioni nelle quali si apportavano o delle specificazioni alle precedenti norme o delle aggiunte di nuove leggi; l'elaborazione tuttavia non effettuava delle sostanziali trasformazioni nel contenuto³². Il lavoro redazionale, fino al 1325, è stato gui-

³² C. Cenci per il secolo XIII ha individuato dopo le Narbonensi e quelle di Assisi del 1279 altre 4 Costituzioni generali: quelle di Strasburgo (1282), Milano (1285) e due di Parigi (1292 e 1295) (per la loro edizione, cf. *Constitutiones*, 149-364). Lo stesso autore sta lavo-

dato, dunque, da un fondamentale obiettivo: aggiornare costantemente le norme legislative dell'Ordine per adeguarle alle nuove esigenze della vita dei frati. Per offrire un esempio del modo di procedere in questa evoluzione redazionale riprendiamo di nuovo il testo sopra offerto, per rilevare gli sviluppi successivi alla norma sul divieto di possedere beni preziosi in convento. L'aggiornamento venne operato già nel capitolo di Assisi del 1279 e rimase poi invariato nelle successive costituzioni:

Narbonensi III 8	Assisi III 8 ³³ (e successive Costituzioni)
<p>Item nullum depositum servetur in locis fratrum in auro et argento, gemmis seu alia re pretiosa, solis libris exceptis, nisi aliquis necessitatis articulus emergerit, quem fratres non possent absque gravi scandalo declinare.</p> <p>Et tunc de guardiani fiat licentia vel vicarii cum consilio discretorum. Et si quis contrafecerit, tribus diebus in pane tantum et aqua ieiunet.</p>	<p>Inhibemus districte, sub poena privationis librorum vel officiorum Ordinis aut poena aequivalentis, cui haec poena non competit,</p> <p>quod nihil permittatur deponi in locis fratrum in auro et argento, gemmis seu alia quacumque re pretiosa, solis libris exceptis, nisi aliquis necessitatis articulus emergeret, quem fratres absque scandalo declinare non posset.</p> <p>Et nunquam fiat sine consilio discretorum et sine licentia guardiani vel vicarii, ita quod videatur ab ipsis quid et quantum recipitur, et cui et qualiter reddi debeat. Et sub scriptura hoc fiat autentica vel sigillo reponentis, si habet, et semper cum protestatione quod fratres reponentibus nullatenus de custodia tenebuntur.</p>

Nella sua sostanza la norma resta la stessa, cambiano soltanto le pene da comminare ai trasgressori, diventando molto più gravi, prevedendo infatti la sottrazione ai frati dei propri libri e la privazione degli uffici. Inoltre viene specificata ulteriormente la funzione di controllo dei guardiani per i quali si stabilisce una attenta procedura che impedisca loro ogni possibile equivoco nei permessi da dare per l'accettazione di cose preziose nei

rando sulle successive del sec. XIV. Sappiamo per certo che seguiranno altre due nelle quali viene mantenuta la tradizione delle Narbonensi: Assisi del 1316 (per l'edizione: A. CARLINI, *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum anno 1316 Assisii conditae*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 4 [1911] 276-302) e Lione del 1325 (Il testo è pubblicato in "Appendix" dell'articolo precedente: A. CARLINI, *Constitutiones generales*, 527-536).

³³ *Constitutiones generales*, 115.

conventi. Il confronto dei testi permette con facilità, dunque, di vedere il rapporto di continuità e sviluppo tra le nuove Costituzioni e la loro base narbonense.

Una profonda e radicale trasformazione avviene invece con le successive due Costituzioni (quelle di Perpignan del 1331 e le Benedettine del 1336), che possono essere considerate un secondo blocco testuale nell'evoluzione nella serie dei testi giuridici. Per risolvere i travagli e le lacerazioni di un Ordine, che nei diciotto anni del pontificato di Giovanni XXII, salito al soglio nel 1316, era giunto al culmine del suo smarrimento ideale e giuridico³⁴, vennero emanate delle Costituzioni assolutamente nuove rispetto alla tradizione narbonense. Il solo confronto sinottico dei titoli delle diverse rubriche attesta quanto sia le Costituzioni *Perpignane*³⁵, emanate due anni prima della morte del papa Giovanni XXII, che soprattutto quelle *Benedettine*³⁶, del papa Benedetto XII, si allontanino dallo schema di sviluppo delle precedenti³⁷. Non solo aumentano notevolmente i capitoli del testo, fino a giungere ai 20 delle prime e ai 30 delle seconde, ma anche viene proposta una nuova visione della vita dell'Ordine di tipo radicalmente monastico. Tale evoluzione emerge in modo evidente soprattutto nelle *Benedettine*, redatte sotto l'influsso del papa cistercense, il quale, forse, sperava di risolvere i problemi interni all'Ordine dando ad esso un'impostazione benedettina. Riassuntivo delle intenzioni programmatiche delle *Benedettine* è il prologo, dove sono anticipati gli obiettivi ideali perseguiti dal testo: l'ufficio divino, il silenzio, l'astinenza e gli studi scolastici, tipici temi del mondo monastico, mentre sono dimenticati quelli francescani³⁸.

³⁴ Su tutto questo si vedano le ampie e interessanti analisi di G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Milano 2003, 252-276.

³⁵ Per il testo, cf. S. MENCHERINI, *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum a capitulo Perpiniani anno 1331 celebrato editae*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 2 (1909) 276-292, 412-430, 575-598.

³⁶ Per il testo, cf. M. BIHL, *Ordinationes a Benedicto XII pro Fratribus Minoribus promulgatae per bullam 28 Novembris 1336*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937) 332-390.

³⁷ Uno schema comparativo tra il susseguirsi dei titoli delle rubriche delle diverse costituzioni è offerto in P. MARANESI, *La normativa*, 182-187.

³⁸ «Ut igitur in sacro Fratrum Minorum Ordine quem ab olim gessimus et gerimus in visceribus caritatis, divinatorum officiorum sacrificium debitumque silentium, ciborum abstinentiam, sanctimonia habitus observentur, studium quoque sacrae paginae in dicto Ordine vigeat, et personis eiusdem Ordinis ad hoc aptis insistendi disciplinis scholasticis commoditas ministretur, ac caritas Dei ex qua virtutes ceterae generantur, regnet et ferveat in cordibus eorumdem, ceteraque laudabiles observantiae regulares sic exemplariter luceant in eisdem, ut sint etiam aliis in recte vivendi speculum et imitandae sanctitatis exemplum» (*Ordinationes a Benedicto XII*, 333).

In questo contesto vorrei solo proporre un unico sondaggio, riguardante un elemento caratteristico della vita francescana: la povertà. Emblematica infatti la scelta operata da queste Costituzioni di eliminare il capitolo III sulla povertà per sostituirlo con tre capitoli (I-III) riguardanti tematiche tipicamente benedettine quali il divino ufficio, il silenzio e l'astinenza. Se nelle sue intenzioni il papa voleva offrire una soluzione "giuridica" ai tanti travagli dell'Ordine, conferendo ad esso una struttura più benedettina, di fatto la sua proposta minava sostanzialmente l'identità dei frati minori.

La reazione dell'Ordine non si fece attendere. Sebbene scosso da una forte crisi interna, esso avvertì subito la distanza tra la proposta monastica delle ultime Costituzioni e la propria identità originaria. L'anno successivo, nel 1337, nel capitolo tenuto a Quercy vennero promulgate nuove Costituzioni³⁹ con le quali di fatto si ritornava alla tradizione istaurata da Bonaventura nelle sue Narbonensi. Siamo di fronte dunque al terzo blocco giuridico che, oltre al testo di Quercy comprenderà altre quattro Costituzioni, quelle di Assisi⁴⁰ del 1340, di Venezia del 1346⁴¹, di Lione⁴² del 1351 e infine, le più famose e che rimasero in vigore per più di un secolo, le Farineriane⁴³ promulgate nel 1354. L'Ordine dunque ritorna alla sua tradizione istaurata dalle Narbonensi, da cui riprende i dodici capitoli con le stesse tematiche e simili soluzioni, riconoscendo in quella linea legislativa la via più adatta per organizzare la propria identità minoritica.

La lunga serie travagliata delle Costituzioni postbonaventuriane raccontano dunque una doppia storia di identità in cammino. Nel primo ambito, quello relativo ai testi "fedeli" alle Narbonensi, si tratta di ampliare e normalizzare un Ordine in espansione teso tra due obiettivi non facilmente conciliabili: la fedeltà ad un'identità fissata in forma generale dalla *Regola*, ed evoluzione nelle forme concrete in base alle novità-necessità che si presentavano ai frati nel loro rapporto pastorale e culturale con il mondo. Nel secondo ambito, quello delle Costituzioni benedettine, invece si trattava di chiedere ad un testo di riformulare un'autocoscienza nuova quando sembrava che quella originaria fosse smarrita. In ogni caso, nella loro

³⁹ M. BIHL, *Constitutiones generales editae in capitulis generalibus Caturci an. 1337 et Lugduni an. 1351 celebratis*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937) 128-157.

⁴⁰ F. DELORME, *Acta et constitutiones capituli generalis Assisiensis (1340)*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 6 (1913) 251-266.

⁴¹ F. DELORME, *Acta capituli generalis anno 1346 Venetiis celebrati*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912) 698-708.

⁴² M. BIHL, *Constitutiones generales editae in capitulis generalibus Caturci an. 1337 et Lugduni an. 1351 celebratis*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937) 158-169.

⁴³ M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in capitulo generali an. 1354 Assisii celebrato communiter Farineriana appellata*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 35 (1942) 82-112, 177-253.

globalità le Costituzioni del primo secolo francescano hanno dovuto da una parte guidare il forte ed anche turbolento sviluppo di un grande Ordine e dall'altra frenare le fughe centrifughe tra le anime dell'Ordine e ricucire le lacerazioni interne che ne minassero l'unità.

3. LE COSTITUZIONI OSSERVANTI DI GIOVANNI DA CAPESTRANO

Con le Costituzioni di san Giovanni da Capestrano entriamo nel terzo ambito di approfondimento sul servizio svolto dalle Costituzioni a vantaggio dell'autocoscienza dell'Ordine. Il testo si colloca al centro del grande processo di rinnovamento connesso alla riforma osservante, di cui esso rappresenta il punto di arrivo dello sviluppo identitario. La comprensione dell'opera legislativa del Capestrano necessita di un doppio approfondimento: innanzitutto dovremo ricordare i fatti che condussero alla stesura di quelle Costituzioni, per poi procedere all'approfondimento di alcuni loro caratteri peculiari.

3.1 *Il contesto storico della riforma osservante*

Per tutta la prima metà del XV secolo l'operazione costantemente tentata dai due gruppi in lotta all'interno dell'Ordine minoritico, cioè i conventuali e la nascente ma già affermata riforma osservante, risiedeva nel dovere di salvare l'unità dell'Ordine, valore da tutti percepito come irrinunciabile, mediante la ricerca di un compromesso e di una mediazione tra le diverse e opposte esigenze identitarie esistenti tra i due gruppi⁴⁴. Un momento di arrivo in questo processo di conciliazione fu il documento giuridico emanato dal papa Martino V nel 1431, in cui il pontefice emanava nuove Costituzioni per l'intero Ordine. L'elaborazione di questo importante testo era stata affidata a Giovanni da Capestrano. L'obbiettivo di fondo era stilare un testo di compromesso che favorisse poi il prosieguo del dialogo tra i due gruppi in lotta, per una possibile ricompattazione affettiva ed effettiva dell'Ordine. A favore dei conventuali l'ala osservante rinunciava sia al Vicario generale che ai vicari provinciali, confermando, dunque, l'autorità unica ed effettiva dei superiori "conventuali"; in contraccambio, per rispondere alle esigenze degli Osservanti, da parte conventuale si aderiva alla radicale osservanza della dichiarazione pontificia di Nicolò III, *Exiit qui*

⁴⁴ Su tutto quello che seguirà si veda quanto ho elaborato nel mio studio *Giovanni da Capestrano. Identità e sviluppo istituzionale dell'Osservanza*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*. Atti del V convegno storico di Greccio (Greccio, 4-5 maggio 2007), a cura di A. Cacciotti e M. Melli (Biblioteca di Frate Francesco 6), Milano 2008, 16-33.

seminat, quale riferimento sicuro per una fedeltà alla povertà contro le tante deroghe vissute nei grandi conventi. Il tentativo, dunque, era quello di riformare al suo interno l'Ordine mantenendo la sua unità giuridica ottenuta mediante un compromesso tra le diverse esigenze dei due gruppi.

Il tentativo, imposto dal papa con la bolla *Vinea Domini*, non ottenne i risultati sperati, tanto che nel 1434 il Concilio di Basilea concesse nuovamente agli Osservanti il diritto di avere vicari propri con il potere di governare le loro comunità in modo autonomo; la concessione era di fatto il riconoscimento di una loro formale separazione dai conventuali. Un altro tentativo si ebbe nel tristemente famoso Capitolo di Padova del 1443, nel quale lo scontro fisico a cui si giunse durante le discussioni manifestò l'irreparabilità della divisione tra i due gruppi. Con una bolla, Eugenio IV obbligò, di conseguenza, il Generale dell'Ordine ad eleggere due vicari per l'Osservanza: Giovanni da Capestrano per l'osservanza cismontana e Giovanni di Maubert per il resto del mondo. La divisione era ormai riconosciuta e ufficializzata. È in questo contesto che il Capestrano, a La Verna nel 1443, inizierà a scrivere le sue *Costituzioni* con le quali ottenere un doppio risultato: offrire agli Osservanti italiani un testo ufficiale di riferimento identitario e ufficializzare la loro autonomia nei confronti dei conventuali⁴⁵.

Il documento papale con il quale verrà riconosciuta ufficialmente la separazione tra i due gruppi, sebbene formalmente formassero ancora un unico Ordine, fu la *Ut sacra*, testo richiesto dagli Osservanti riuniti in capitolo nel 1446. Guidati da Giovanni da Capestrano, si rivolsero al papa Eugenio IV, sempre largamente favorevole alla loro riforma, chiedendo una più ampia e effettiva autonomia. Il papa non solo concesse quanto da loro domandato, ma incaricò lo stesso Giovanni da Capestrano di preparare la bolla. L'ulteriore passo formale venne compiuto nel successivo Capitolo, quando nel 1449 furono approvate le *Costituzioni capestranensi* composte sei anni prima. Il testo costituiva il punto di arrivo di un'autonomia sempre più grande da parte degli Osservanti nei confronti della grande famiglia dei conventuali, divisione giuridica guidata in ultima analisi dall'intelligenza e dalla determinazione di Giovanni da Capestrano. Sebbene il movimento di riforma fosse ancora formalmente all'interno dell'unico Ordine minori-

⁴⁵ Per G. HOFER il testo è da considerare una lettera circolare scritta dal Capestrano all'inizio del suo mandato per esporre le linee guida del suo servizio come vicario dell'Osservanza italiana (cf. *Johannes Kapistran im Kampf um die Reform der Kirche* (Bibliotheca Franciscana, 1), vol. 1-2, Roma 1964, 264-265); in calce della nota 115 di pagina 265 il traduttore del lavoro di Hofer tiene invece a precisare che il testo non è da ridurre a "Rundschreiben", cioè a lettera circolare, ma è da considerare a tutti gli effetti come "*Ordinationes seu Constitutiones B.P.Fr. Joannis de Capistrano super Regulam fratrum minorum*".

tico e sotto l'autorità del Generale, di fatto l'Osservanza, attraverso l'opera giuridica di Giovanni da Capestrano, aveva raggiunto una sua formale indipendenza e una sua identità di vita.

3.2 L'identità osservante espressa nelle *Costituzioni capestranensi*

Con il suo testo giuridico Giovanni da Capestrano può finalmente offrire uno strumento programmatico a tutti i frati dell'Osservanza nel quale essi trovavano fissata la loro identità minoritica. La prima esperienza osservante, contrassegnata dall'eremitismo pauperistico, si era oramai trasformata in un grande movimento, fortemente impegnato nella predicazione per un rinnovamento effettivo della società cristiana. In questo processo evolutivo il Capestranense ebbe un ruolo determinante, diventando in qualche modo il sistematore (fondatore) dell'intuizione identitaria vissuta da Bernardino da Siena: con le sue *Costituzioni* il movimento di riforma venne collocato in modo stabile e deciso tra l'eremitismo iniziale dei primi Osservanti e il conventualesimo del resto dell'Ordine minoritico. Si potrebbe ritenere, dunque, che tramite il suo lavoro giuridico Giovanni da Capestrano volle proporre ai suoi frati la convergenza tra la stretta "osservanza" della *Regola* e la decisa scelta per l'impegno pastorale, dimostrando la possibilità di conciliare la fedeltà alla povertà con l'assunzione di importanti servizi a favore della Chiesa e della cristianità.

Prima di mettere in rilievo alcuni aspetti portanti della soluzione capestranense nel fissare l'identità dell'Osservanza italiana, occorre ricordare gli elementi formali, utili per comprendere l'atmosfera di fondo dominante il testo delle *Costituzioni capestranensi*⁴⁶. Partiamo da un rilievo apparentemente secondario, e cioè l'uso della prima persona singolare da parte del redattore nella formulazione delle varie norme. L'"io" di Giovanni da Capestrano («dico et ordino» è il ritornello che apre ogni capitolo delle sue *Costituzioni*) è indubbiamente dominante nell'intera formulazione, manifestando il carattere "capestranense" del testo: con le "sue" *Costituzioni* il Vicario generale del movimento di riforma italiana si propone come l'"ideologo" principale dell'identità della "grande Osservanza". Il secondo elemento riguarda la formulazione del testo stesso, nel quale Giovanni sceglie di mantenere la medesima divisione adottata già nelle *Costituzioni martiniane*, cioè di organizzare le sue norme secondo i 12 capitoli tematici della *Regola*. Dunque, idealmente l'autore affianca ancora più chiaramente ed espressamente le *Costituzioni* alla *Regola*, attuando una doppia operazione agli occhi dei frati: la *Regola* resta il testo di riferimento della loro vita

⁴⁶ Per il testo, cf. *Chronologia historico-legalis seraphici Ordinis fratrum Minorum Sancti Francisci*, vol. I, Napoli 1650, 102-111.

ed è verso di essa che indirizzano le Costituzioni, tuttavia è vero anche il contrario, che cioè il testo fondativo che viene da Francesco può essere osservato fedelmente solo mediante la fedeltà alle nuove norme giuridiche. Un ultimo aspetto formale delle Costituzioni capestranensi è da trovare nello stile strettamente giuridico: da buon giurista il Capestrano sa che la legge non deve essere motivata ma solo ben formulata, e dunque, come era avvenuto in tutte le Costituzioni precedenti, anch'egli non introduce nelle sue Costituzioni motivazioni teologiche o spirituali per giustificare o rendere più accettabili le norme, mentre si attiene costantemente ad una formulazione fatta esclusivamente di semplici comandi e divieti. Le motivazioni spirituali erano come presupposte, mentre ciò che costituiva l'elemento essenziale era rappresentato dalla chiarezza e dalla precisione della norma, vero aiuto offerto ai frati per una sicura conoscenza della via da seguire per essere fedeli alla *Regola*.

Non è possibile prendere in esame l'intero documento. Ci limiteremo a qualche breve sottolineatura su alcuni temi centrali dell'identità osservante proposta da Giovanni da Capestrano.

Partiamo dal tema strategico nell'identità francescana: la povertà. Nelle soluzioni date a questa questione si trovano le grandi scelte adottate dal Vicario osservante per risolvere il difficile rapporto tra fedeltà alla *Regola* e bisogni urgenti imposti dalla situazione contingente e dagli impegni pastorali. Circa il divieto dell'uso del denaro, insieme a ribadire il dettato della *Regola*, il legislatore inserisce il criterio della "necessità" che renderebbe "lecita" l'accettazione di "elemosine pecuniarie", le quali, però, debbono essere consegnate integralmente al procuratore laico (agli amici spirituali)⁴⁷. Inoltre tutta la materia è regolamentata mediante il riferimento alla bolla *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV⁴⁸, testo interpretativo non solo legittimo ma necessario per una corretta comprensione della *Regola*. Riguardo all'altro problema relativo alla povertà, e cioè il divieto di qualunque possesso, stabilito dal VI capitolo della *Regola*, viene ribadita la distinzione tra dominio e uso delle cose, illecito il primo, necessario il secondo per assolvere agli impegni pastorali.

Strettamente connesso a queste scelte pratiche sulla povertà vi è il tema della predicazione, affrontato nel capitolo IX delle Costituzioni. Si potrebbe dire che esso rappresenti una delle caratteristiche risolutive dell'Osser-

⁴⁷ Cf. *ivi*, 105a.

⁴⁸ Nel mio studio su Giovanni da Capestrano facevo notare la via media scelta dal Capestrano nello scegliere questa bolla come testo di riferimento nella lettura della *Regola*, ponendosi in tal modo tra la *Quo elongati* di Gregorio IX del 1230 e la *Exit qui seminari* di Nicola III del 1279 (cf. P. MARANESI, *Giovanni da Capestrano: identità e sviluppo*, 29).

vanza e della sua autocoscienza nel differenziarsi dai conventuali e nel proporsi al mondo. Il testo giuridico di Giovanni da Capestrano porta a compimento questa identità. Se la predicazione costituiva un valore assoluto e principale tra gli impegni che dovevano essere assolti dai frati osservanti⁴⁹, allora si comprende la preoccupazione del Vicario osservante di ordinare in ogni provincia cismontana la creazione non solo di un corpo di professori preparati, che esaminassero la competenza dei frati destinati alla predicazione e alle confessioni, ma anche di strutture per favorire gli studi e la preparazione degli studenti⁵⁰. Su questo tema per il Vicario si giocava un'importante partita dell'identità dell'Osservanza, la quale doveva giudicare le sue scelte pratiche, anche in materia di povertà, commisurandole al principale impegno della predicazione e alla sua efficacia a favore della fede cristiana. Una vera e radicale scelta di povertà non doveva opporsi e impedire la predicazione a favore del bene delle anime.

Ultimo testo da tener presente per comprendere il programma identitario fissato dal Capestrano nelle sue Costituzioni riguarda il capitolo X, circa il servizio richiesto ai ministri nel visitare e controllare le varie fraternità. Ad essi infatti è assegnato il duro ma importante compito di assicurare un'osservanza fedele e scrupolosa delle norme giuridiche. Globalmente le direttive imposte dal Capestrano ai vicari nel loro servizio di guida dei frati fanno intravedere un Ordine osservante di grandi proporzioni e con dei caratteri che in qualche modo lo avvicinavano ai conventuali; ed era proprio questo il grande impegno assegnato ai vicari nel guidare le varie comunità: assicurare una vita conventuale in equilibrio tra lo stile eremitico, ormai abbandonato dall'osservanza, e quello delle grandi comunità dei conventuali dominate da uno stile monastico. L'osservanza proposta dal Capestrano mirava ad ottenere una conciliazione tra una effettiva fedeltà alla povertà e l'assunzione dei mezzi per assolvere alle necessità pastorali. In qualche modo nella lettura delle tante e particolari norme affidate nel X capitolo delle Costituzioni ai ministri per garantire loro un vero e puntuale controllo della vita quotidiana dei frati si avverte con chiarezza il de-

⁴⁹ «Et quia Praedicationis officium est substentamentum Fidei Christianae, lumen veritatis, schola virtutum, ruina vitiorum, via salutis, doctrina morum, camera sanctitatis, tribunal iudicii, cruciatus Demonum, clausura infernorum, ianua coelorum, confirmatio iustorum, reductio peccatorum, et instructio omnium rationabilium animorum, non imperio huiusmodi tam arduis et excellentioribus Privilegiis ab Ecclesia praedotatur» (*Chronologia*, I, 106a-b).

⁵⁰ Cf. P. MARANESI, *Nescientes litteras*, 230-234; in questo contesto si colloca anche l'importante lettera circolare, di qualche mese successiva alle Costituzioni, dal titolo *De studio promovendo*, in cui il Vicario vuole difendere l'importanza degli studi contro le perplessità che forse serpeggiavano dentro l'Osservanza (cf. *ivi*, 272-279).

siderio del Santo legislatore di far percorrere all'Osservanza italiana una via media nella quale si garantiva come non solo lecito ma anche necessario l'utilizzo di strumenti preziosi (quali libri e conventi) per un adeguato servizio pastorale, assicurando però, anche, un loro impiego moderato, senza cioè eccedere in superfluità e preziosità. In ultima analisi, Giovanni da Capestrano aveva la certezza che una scrupolosa osservanza del suo testo normativo avrebbe permesso ai suoi frati di realizzare l'identità dell'Osservanza, facendole percorrere una via media tesa tra la fedeltà a Francesco e l'impegno al servizio della Chiesa.

Da quanto si è osservato, dunque, le Costituzioni capestranensi possono essere definite un testo "programmatico": il legislatore non è preoccupato tanto di registrare la vita effettiva condotta dai frati per normalizzarla e renderla omogenea per tutti, ma quanto di programmarla e guidarla in anticipo in base ad un progetto identitario. Se da una parte con le sue Costituzioni il grande ideologo osservante fissava di fatto quanto era avvenuto negli sviluppi degli ultimi quarant'anni nel movimento dell'Osservanza proponendo a modello di riferimento la figura di Bernardino da Siena, dall'altra volle incidere sul processo evolutivo stabilendo scelte concrete che favorissero l'affermarsi di una "grande osservanza" a favore dell'intera cristianità.

4. LE COSTITUZIONI CAPPUCCINE

Anche la riforma cappuccina, nata nel 1528 con la bolla *Religionis zelus* di Clemente V, necessitò subito della scrittura di Costituzioni per fissare e normalizzare la propria identità in rapporto al progetto di un ritorno alla pura osservanza della *Regola*. Ad un primo breve testo, composto dal primissimo gruppo di Cappuccini, con a capo Ludovico da Fossombrone, riunitosi nell'eremo di Albacina lo stesso anno dell'approvazione pontificia della loro riforma⁵¹, seguirono nel 1536 le Costituzioni definitive⁵², che di fatto rimasero in vigore ininterrottamente fino al 1968. Anche per i primi Cappuccini dunque, nonostante il loro ideale di ritorno alla "Regula sine glossa", non era possibile un sua vera osservanza senza la presenza di un ulteriore testo legislativo che ne stabilisse le modalità concrete di applicazione. A questa prima considerazione occorre aggiungere un altro rilievo generale: la proposta giuridica-identitaria effettuata dai Cappuccini con le

⁵¹ Cf. *Costituzioni o Ordinazioni di Albacina*, in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, I, Perugia 1988, 179-225.

⁵² Cf. *Costituzioni di Sant'Eufemia*, in *I frati cappuccini*, I, 253-464.

loro Costituzioni non è pienamente comprensibile senza porla in diretta e contrastante relazione con i caratteri di vita assunti dalla grande Osservanza. Il testo cappuccino traduce un'idealità lontana e in fondo contrapposta alla visione di una presenza forte e "dominante" attuata dagli Osservanti all'interno della Chiesa e della società, al contrario essi vollero assumere una posizione nuovamente marginale e minoritica nel mondo, senza per questo rifiutare il contatto pastorale con la gente⁵³.

Prima di effettuare alcune sottolineature sulle scelte identitarie cappuccine occorre inoltre soffermarci su di un aspetto formale del testo giuridico, indizio di una prima grande novità caratterizzante la proposta cappuccina. Se da una parte i Cappuccini riprendono la scelta capestranense di seguire i 12 capitoli della *Regola* nell'organizzare il loro testo giuridico, dall'altra introducono un modo nuovo di proporre le norme giuridiche. Mentre in tutte le Costituzioni precedenti la formulazione, di natura strettamente giuridica, non era accompagnata da una fondazione spirituale che ne spiegasse i motivi, nelle Costituzioni cappuccine il legislatore è invece sempre preoccupato di offrire i motivi teologici-cristologici, francescani e anche antropologici che motivavano costantemente le diverse decisioni normative. Il comando o il divieto nasce dunque sempre dalla coscienza di fede e dalla memoria storica di una vicenda, quella di Francesco, ambiti costitutivi e fondativi della propria identità cappuccina-minoritica. In qualche modo le Costituzioni cappuccine sembrerebbero ricordare ai frati che la legge non è altro che lo strumento umano per realizzare una effettiva relazione esistenziale e teologica con il mistero di Dio manifestatosi in Cristo e vissuto poi da Francesco. La legge non è la vita, ma da essa emana e ad essa conduce. Ricordare costantemente il mistero da cui scaturisce e a cui rinvia rappresenta per la legislazione cappuccina la possibilità di conferire alla legge la sua vera efficacia per una vera osservanza spirituale, cioè per una osservanza libera e lieta del Vangelo e della *Regola*.

Anche per questa serie di norme non si potrà procedere ad una lettura sistematica. Ci limiteremo ad una doppia serie di approfondimenti che evidenzino rispettivamente l'anima identitaria sottesa nelle Costituzioni e il suo concretizzarsi in alcune scelte particolari.

4.1 Il capitolo fondativo: il vangelo come minorità

Il capitolo I delle Costituzioni cappuccine del 1536 si presenta indubbiamente programmatico per la caratterizzazione degli elementi generali della riforma cappuccina. Nei dodici paragrafi che lo compongono sembrerebbero emergere tre ambiti fondamentali. Innanzitutto viene stabilita

⁵³ Cf. quanto si notava in modo generale nel mio *Nescientes litteras*, 291-294.

la vocazione peculiare del frate: osservare la «dottrina» del santo Vangelo (n. 1), e di conseguenza si stabilisce che «li frati abbiano sempre inanti a li occhi de la mente la dottrina e la vita del nostro Salvatore Cristo Iesù»⁵⁴; in ciò consiste tutta la vita del frate. Dunque, prima di ogni decisione particolare, le Costituzioni vogliono ricordare ai frati questa fondamentale consapevolezza, base risolutiva di ogni scelta di vita sia per «li cristiani che l'hanno promessa nel sacro baptismo, e tanto più [per] noi frati»⁵⁵. La sequela di Cristo, però, per il frate è mediata dalla *Regola* che è la «medulla» o anche «specchio del vangelo»: mediante l'osservanza di essa si realizza l'osservanza del Vangelo. I due testi dunque debbono essere letti spesso e con devozione (nn. 3-4). L'attenzione allora si sposta sulla questione circa i metodi e gli strumenti interpretativi della *Regola* (nn. 5-6), le cui soluzioni costituiscono una prima fondamentale caratterizzazione dell'identità cappuccina in rapporto al movimento osservante. Due sono i principi ermeneutici della lettura spirituale della *Regola*: senza glosse al testo (n. 5) e utilizzando il *Testamento* quale unico strumento interpretativo (n. 6)⁵⁶. Il terzo ambito, nel quale si specifica il centro identitario del giovane movimento di riforma, è la caratterizzazione generale data dai Cappuccini al loro modo di essere nel mondo, stabilendo di voler essere «servi di tutti all'ultimo posto». Vale la pena leggere per intero il numero, vista la sua importanza nel contesto del capitolo:

E perché el nostro padre, tutto divino, in ogni creatura contemplava Dio, maxime ne l'omo e *praecipue* nel cristiano, ma sopra tutto ne li sacerdoti e singularissimamente nel sommo pontifice, el quale in terra è vicario di Cristo nostro Signore e capo de tutta la Chiesa militante: però volse, secundo la apostolica doctrina, che li suoi frati, per amore di Colui che si exinani per nostro amore, fussen subiecti a Dio in ogni creatura; per il che li chiamò frati minori, a ciò, non solo col core si reputasino a tutti inferiori, *imo*, invitati ne la militante Chiesa a le noz[z]e del sanctissimo sposo Iesu Cristo, cercassino di star ne l'ultimo loco, secundo il suo consiglio ed exemplo⁵⁷.

Il testo costituisce un perfetto esempio del metodo teologico e spirituale nell'impostare le scelte fondamentali della vita cappuccina. Si trattava qui di stabilire un punto identitario risolutivo nella loro collocazione all'inter-

⁵⁴ *Costituzioni*, I 1 (257).

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ Per una memoria delle questioni storiche connesse al ruolo assegnato al *Testamento* nella lettura delle *Regole*, cf. quanto ho ricordato nel mio recente volume *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento* (Studi e ricerche, 1), Assisi 2009, 327-335.

⁵⁷ *Costituzioni*, I 7 (264-265).

no della Chiesa e della società. E si stabilisce che la minorità rappresentasse l'elemento centrale della loro identità quali frati minori che hanno in Francesco il riferimento della loro autocoscienza. Mi sembra di estrema efficacia la splendida combinazione delle due figure bibliche presenti nel testo: quella delle nozze dell'Agnello a cui sono invitati i frati nella loro adesione al vangelo, stabilendo così la festa quale fine ultimo della loro vita; ad essa, però, si deve partecipare scegliendo l'ultimo posto, secondo il suggerimento di Gesù. Si è minori dunque per scegliere il posto migliore nel partecipare alle nozze, cioè per entrare nella festa del regno, e il posto migliore suggerito da Gesù è l'ultimo, quello ai margini, là dove egli stesso, lo sposo, si era posto. La minorità è dunque l'elemento caratterizzante della loro autocoscienza di frati che vogliono vivere nel mondo a servizio del regno di Dio.

I numeri che seguono non sono altro che una pluriforme concretizzazione di questa identità. La prima e fondamentale scelta è rappresentata dal rifiuto dei privilegi, stabilendo anche la rinuncia all'esenzione dagli ordinari del luogo. Siamo qui davanti ad un altro testo essenziale della novità di vita scelta dai Cappuccini:

Però, considerando che la libertà che si ha per li privilegi ed exempzioni del non esser subditi a li Ordinari, non solo è a la superbia proxima, ma inimica de la umile e minoritica subiezione, e molte volte, perturbando la pace, parturisse scandalo ne la Chiesa di Dio; però, per conformarci a l'umil Cristo crucifixo, el quale venne a servirci, facto obediente insino a l'aspra morte de la croce e, non essendo a la lege subiecto, ma di epsa signore, volse a quella subiugarsi e pagar il censo e tributo, essendo libero: per evitare lo scandalo si renuncia dal capitulo generale li privilegi de l'essere liberi ed exempti da li Ordinari. E per sommo privilegio acceptiamo, col serafico padre, di essere subditi a tutti. E si ordina che tutti li viccari, ne loro provincie, vadino a li loro diocesani e prelati ordinari, li quali sono membri umilmente subditi al summo romano pontifice, el quale è capo e superiore de tutti. E umilmente, per sé e per tutti li suoi frati, li offeriscano obediencia e reverencia in tutte le cosse divine e canoniche, cedendo a ogni privilegio che in contrario facesse⁵⁸.

I successivi tre ultimi numeri costituiscono le ulteriori applicazioni della scelta di minorità che significava adesione ad una radicale e incondizionata «obbedienza ai sacerdoti e a tutti» (n. 9), sottomissione «ai conventuali» (n. 10), e infine rinuncia «ai privilegi che rilassano la *Regola*» (n. 11). Nella minorità, più che nella povertà, i Cappuccini collocavano dunque il centro della loro identità e della loro fedeltà a Francesco. Il resto delle Costituzio-

⁵⁸ *Ivi*, 8 (265-266).

ni, nelle sue diverse articolazioni legislative, può essere letto, di conseguenza, come l'articolazione di questa identità fondamentale posta nell'idealità minoritica. Nella scelta di emarginazione minoritica, di assunzione dell'ultimo posto rifiutando posizioni di potere e di dominio, i Cappuccini trovavano la forma precipua di vivere il Vangelo nella sequela del Cristo umile e crocifisso secondo il modello di vita intrapreso da Francesco e proposto nella *Regola*. È chiaro che in questa riscoperta di un concetto che normalmente veniva sovrastato e coperto dalla "povertà", il movimento di riforma voleva reagire alla posizione dominante che avevano oramai assunto gli Osservanti all'interno della società cristiana nei loro ruoli apostolici e anche politici. Dal centro al margine della società: tale è il movimento generale che scelgono i Cappuccini nel vivere la loro vocazione. La povertà sarà niente altro che una forma concreta della minorità, uno stile minoritico che condizionerà anche lo stile apostolico assunto dai Cappuccini libero da ogni forma di potere e invadenza.

4.2 Due scelte particolari: la povertà e l'evangelizzazione

Tenteremo di ascoltare l'articolazione concreta della scelta minoritica da parte dei Cappuccini in due ambiti strategici per tutto il movimento francescano: nella povertà dei luoghi e nel modo di impostare l'attività apostolica. I due temi, che troveremo trattati rispettivamente nel capitolo VI e IX delle Costituzioni, come è appunto nella *Regola*, offriranno indizi preziosi su come i Cappuccini abbiano tradotto in scelte precise un'autocoscienza altrettanto chiara e determinata legata alla minorità.

1. Riguardo alle normative stabilite nel capitolo VI delle Costituzioni ci limiteremo all'ascolto di alcune scelte riguardanti, in particolare, lo stile povero con cui dovevano essere costruiti i conventi, condizione essenziale per mostrare la loro minorità all'interno di quella società. Ascoltiamo il testo di apertura del capitolo, nel quale si pongono in evidenza le motivazioni ideali della scelta di povertà nei luoghi in cui vivevano i frati:

El serafico nostro padre san Francesco, considerando l'altissima povertà di Cristo, Re del celo e della terra, el quale, quanto all'abitare, nascendo *etiam* nel diversorio, non ebbe un poco di loco, vivendo come peregrino abitò in case d'altri e, morendo, non ebbe dove potesse reclinare el capo; ruminando *etiam* quanto in tutte le altre cose sempre fu poverissimo; per imitarlo comandò ne la *Regula* alli suoi frati che non avessero alcuna cosa propria, acciò *expediti* come peregrini in terra e cittadini in celo, con fervente spirito corresseno per la via di Dio⁵⁹.

⁵⁹ *Ivi*, VI 69 (343-344).

Due aspetti ritornano evidenti nell'impostazione data dalle Costituzioni alla scelta radicale della povertà nei conventi. La base ideale, il modello di riferimento è di nuovo doppio: Francesco e la povertà di Cristo. Le scelte da fare dunque nella vita di ogni giorno da parte dei Cappuccini hanno dei riferimenti esistenziali precisi, assunti quali modelli concreti a cui guardare nell'impostare e organizzare il quotidiano. A questa base teologica, sulla quale appoggiano la legge giuridica, i Cappuccini aggiungono un secondo aspetto, a mio avviso, di estremo interesse: l'interpretazione fatta al testo della *Regola* che chiede ai frati di non possedere «alcuna cosa». La richiesta di Francesco, secondo l'interpretazione offerta dal testo legislativo cappuccino, non ha un motivo innanzitutto ascetico, cioè per soggiogare la carne, e neppure puramente imitativo della scelta di povertà fatta da Cristo e da Francesco, ma è presentata come unica possibilità per ottenere una condizione di libertà nella sequela di Cristo: «acciò expediti come peregrini in terra e cittadini in celo, con fervente spirito corresseno per la via di Dio». Mi sembra che il testo affermi una verità di grande rilievo nel contesto antropologico: la povertà è una scelta di leggerezza e libertà, essa dona, cioè, quella disponibilità e facilità al frate non solo di muoversi ma di correre per la via della vita. Dunque la povertà non è una diminuzione dell'uomo, così da frenare i suoi istinti di peccato o per scontare i suoi peccati, ma è una liberazione e crescita della sua umanità. In ultima analisi si può ritenere che nell'impostazione offerta dalle Costituzioni cappuccine alla scelta della povertà domini una specie di umanesimo, la cui base è trovata nella cristologia e in Francesco.

A questa fondazione teologico-antropologica della povertà segue una serie di interessanti scelte normative per assicurare la visibilità di quella libertà e leggerezza da raggiungere anche nelle abitazioni. Facciamo solo alcune notazioni. La prima riguarda la volontà di restare precari nei luoghi dove abitavano. Ogni anno ai guardiani è richiesto di andare «al patrone del loco e, regraziandolo del loco a loro prestato nel preterito anno, umilmente el preghino che si degni prestarlo a' frati *etiam* per uno altro anno»⁶⁰. Se lo concederà, saranno contenti di restarvi ancora, altrimenti, dopo aver ringraziato, dovranno vivere la libertà e letizia di essere senza nulla andando in un altro luogo: «senza alcun segno di tristicia, *imo* con alegro core, acompagnati da la divina povertà, si partirano»⁶¹. Aver scelto la libertà del cuore con la povertà non significava soltanto aver rifiutato il possesso del luogo dove vivevano, ma anche implicava conferire ad esso una particolare fisionomia esterna che ne traducesse l'ideale di povertà. Anche in

⁶⁰ *Ivi*, 70 (345).

⁶¹ *Ivi*.

questo caso, viene offerto il riferimento ideale tratto dalla prima esperienza minoritica e dai suggerimenti proposti da Francesco nel *Testamento*:

E perché, come peregrini, a exemplo de quelli antiqui patriarchi, doveremo vivere in piccole casipule, tuguri e umbraculi, si exorta li frati a ricordarsi de le parole del serafico padre nel suo *Testamento*, dove proibisce che in nisciuno modo ricevino le chiese e abitazione che per essi saranno fabricate, se non saranno secundo la forma de l'altissima povertà; per il che si innuisse che molto manco è licito a essi frati consentir che si fabbrichino sumptuosamente o fabbricarle⁶².

Il riferimento ideale alla testualità di Francesco si traduce di fatto in due serie di scelte. La prima riguarda la semplicità e modestia delle abitazioni, di cui si stabiliscono precisamente le misure in tutte le sue parti⁶³. Ciò vale anche per le chiese: «Le chiese *etiam* siano piccole, povere e oneste. Né vogliamo quelle esser grande per poter predicare»⁶⁴. La predicazione può essere fatta anche nelle chiese degli altri, né per essa si può «offendere la sancta povertà»⁶⁵. La seconda riguarda addirittura la scelta geografica nella posizione da dare al convento in rapporto alla città, luogo fissato a circa un miglio e mezzo di distanza; interessante però è la motivazione:

E acciò li seculari possino di noi servirsi ne le cose spirituale e noi di loro ne le temporale, si ordina che li nostri lochi non si pigliano molto lontano da le città, castelli e ville; né anco tropo proximi, acciò, per la troppo frequenza loro, non patiamo detrimento⁶⁶.

La posizione dei conventi rispecchiava la scelta identitaria del modo di essere nel mondo: accanto alla gente per essere prossimi ai loro bisogni, ma non al centro della città, evitando così di occupare posti di visibilità e di potere. La povertà dei conventi doveva mostrare l'altra importante scelta: quella della minorità.

2. Il secondo ambito di grande rilievo in cui i Cappuccini esprimevano la loro autocoscienza minoritica era la predicazione. Tale attività di fatto era tanto importante per il bene delle anime quanto rischiosa per la vocazione dei frati minori. Per essa e con essa il movimento dell'Osservanza aveva perso, secondo la riforma dei Cappuccini, quella iniziale fedeltà a France-

⁶² *Ivi*, 73 (347).

⁶³ Cf. *ivi*, 74 (348-349).

⁶⁴ *Ivi* (349).

⁶⁵ *Ivi* (350).

⁶⁶ *Ivi*, 77 (352).

sco ed era di fatto ritornata a quelle posizioni conventuali da cui si erano voluti allontanare i primi Osservanti.

La valutazione globale data dai Cappuccini all'importanza della predicazione è fissata all'inizio del capitolo IX: «Lo evangelizzare la Parola di Dio, a exemplo di Cristo, maestro di la vita, è de li più degni, utili, alti e divini uffici che siano ne la Chiesa di Dio, donde principalmente pende la salute del mundo⁶⁷. Nei successivi 14 numeri che danno vita all'intero capitolo, mi sembra emergano due grandi aspetti generali della proposta cappuccina circa l'attività omiletica a cui sono chiamati i frati: il modo di predicare (111-120) e la necessaria preparazione teologica per assolvere l'importante incarico (121-125). Sul secondo aspetto ho già scritto abbondantemente, rilevando la scelta moderata ma anche convinta dei primi Cappuccini del bisogno di studiare per prepararsi adeguatamente al mandato pastorale. In quello studio concludevo notando che i Cappuccini nelle loro Costituzioni hanno voluto conciliare o superare

la tensione tra le due anime del francescanesimo: da una parte l'urgenza del mantenere fede ai cardini dell'esperienza francescana nei suoi caratteri di povertà, semplicità e devozione, dall'altra il bisogno di una preparazione intellettuale e teologica adeguata per svolgere il mandato della predicazione⁶⁸.

Anche nella regolamentazione del primo ambito, cioè nei numeri dedicati alla modalità e ai contenuti della predicazione, i Cappuccini sono voluti restare fedeli alla loro scelta fondamentale, di essere cioè frati minori nel loro stile pastorale. Tra gli altri aspetti tipici della forma cappuccina della predicazione uno mi sembra particolarmente interessante, nel quale si riassume la "novità" del loro stile sia nel suo diversificarsi con la tradizione osservante sia nel voler confrontarsi con la grave crisi protestante che stava esplodendo proprio in quegli anni. Mi riferisco alla scelta di essere «predicatori evangelici». Essa implicava innanzitutto il rifiuto di una certa predicazione ad effetto quasi teatrale che veniva esercitata in quel periodo dai grandi e famosi predicatori:

Si impone *etiam* alli predicatori che non predichino frasche, né novelle, poesie, istorie o altre vane, superflue, curiose, inutile, *imo* perniciose scienze, ma, a exemplo di Paulo apostolo, predichino Cristo crucifixo, nel quale sono tutti li tesori de la sapienzia e scienza di Dio⁶⁹.

⁶⁷ *Ivi*, IX 110 (406).

⁶⁸ P. MARANESI, *Nescientes litteras*, 305-306.

⁶⁹ *Constitutiones*, IX 111 (410).

Questa scelta cristologica del contenuto si lega strettamente ad una successiva specificazione che, nel contesto sociale, costituiva una importante risposta alla grave crisi protestante:

subiungemo e imponemo che ne le loro predicazione usino la sacra Scrittura e *praecipue* il Novo Testamento, *sed maxime* il sacro Evangelio, acciò che, essendo noi evangelici predicatori, facciamo *etiam* li populi evangelici⁷⁰.

Nel Cristo crocifisso e nei vangeli il cappuccino dunque trova la Parola e le parole da dire nella predicazione; la semplicità del parlare è la misura di questa fedeltà al dettato del Vangelo mentre il fervore del cuore è la prova definitiva dell'adesione e partecipazione a quello spirito evangelico:

E perché al nudo e umil Crucifixo non sonno conveniente terse, fallerate e fucate parole, ma nude, pure, semplice, umile e basse, niente di meno divine, infocate e piene di amore [...]. Però si exorta li predicatori a imprimersi Cristo benedetto nel core e darli di sé possessione pacifica, acciò per redundanzia di amore Lui sia quello che parli in loro, ma non solo con le parole, ma molto più con le opere⁷¹.

Dunque, il frate minore cappuccino è chiamato a tradurre la sua scelta di minorità anche nella forma della predicazione, libera dalla ricchezza ed efficacia retorica, per nutrirsi della semplicità e povertà evangelica della Parola crocifissa. In questa scelta di minorità nello stile essi trovavano non solo la fedeltà al modello di Cristo e di Francesco nel loro annunciare la semplicità e autenticità della parola, ma riuscivano a immettersi decisamente nella novità dei tempi, i quali chiedevano una rivisitazione globale della predicazione che doveva liberarsi dai paludamenti retorici per ritornare ad essere annuncio della "sola scrittura".

5. CONCLUSIONE

Nel nostro tragitto compiuto all'interno di alcune grandi Costituzioni sorte nel travaglio storico dell'Ordine francescano abbiamo voluto semplicemente sbirciare dei testi tanto preziosi quanto complessi. Dal nostro percorso vorrei trarre solo alcune considerazioni generali che mettano insieme i risultati minimali apparsi lungo la lettura dei testi.

⁷⁰ *Ivi*, 117 (417-418).

⁷¹ *Ivi*, 112 (411).

Il primo aspetto riguarda il rapporto stretto e necessario tra *Regola* e Costituzioni. Il riconoscimento del bisogno di completare la *Regola* con un altro testo giuridico, che ne sviluppasse gli elementi generali per una sua applicazione più puntuale alle necessità dell'Ordine, costituì molto probabilmente, all'inizio, una grande fatica e forse anche uno scandalo per i frati. La *Regola* da sola non bastava per normalizzare la loro vita e renderla un'esperienza condivisa.

In questo contesto si sviluppa il secondo elemento del rapporto emerso tra i due testi identitari nella loro funzione giuridico-spirituale in favore della vita minoritica. In particolare, a partire dalle Costituzioni di san Giovanni da Capestrano l'autore ha voluto porre in evidenza la natura di servizio del suo testo legislativo, legando i dodici capitoli delle Costituzioni direttamente a quelli della *Regola*. Essi, dunque, idealmente si pongono come articolazioni specifiche del dettato del testo di Francesco, il quale, invece, resta il fondamento per la vita dei frati. Tuttavia, il valore generale della *Regola*, testo normativo della vita, non è concretizzabile e attuabile senza un ulteriore documento legislativo che ne articoli i suoi significati nel flusso storico delle diverse trasformazioni dell'Ordine.

Le Costituzioni sono state il tentativo lungo i secoli, dunque, di dare un corpo concreto ed un'attualità ad una idealità di fondo e a delle norme troppo generali. Tale obiettivo ha caratterizzato la loro travagliata storia redazionale. Il ripetersi e accavallarsi di tante Costituzioni ha raccontato, per sommi capi, il processo di una identità in cammino che ha dovuto sempre ridirsi e ripensarsi all'interno di una storia che cambia.

L'ultima considerazione riguarda il rapporto tra Costituzioni e autocoscienza dell'Ordine minoritico. Tra i due aspetti vi è stato una specie di circolo ermeneutico: dalla coscienza identitaria ai testi legislativi e viceversa. Normalmente una Costituzione ha avuto forza solo se è nata dal primo movimento, cioè dall'autocoscienza di una vita, per diventare subito servizio a favore di quell'idealità, difendendola da ogni attacco che ne minasse la fedeltà e insieme mantenendola aderente alle diverse e cangianti esigenze della storia. Quando invece un testo legislativo ha voluto creare la vita, stabilendo in anticipo le forme da imporre per riformare l'identità minoritica, esso non ha potuto esercitare quasi mai una vera efficacia sulla coscienza dei frati. A questo proposito mi sembra che le Costituzioni cappuccine siano il testo più interessante e maturo nel mostrare questo processo che va dalla vita alla legislazione. Esse non solo intercettavano e traducevano una forte spinta di rinnovamento ma costituivano una grande novità legislativa, (di)mostrando che le norme o sono l'adesione a dei modelli esistenziali concreti o, altrimenti, non hanno efficacia. Le figure di Cristo e di Francesco, quali riferimenti effettivi per scelte precise, conferivano alle varie norme la loro forza identitaria e la loro capacità di creare vita. Quei testi anti-

chi dei Cappuccini ricordano dunque una importante verità: non si tratta, in ultima analisi, di osservare delle norme ma di aderire grazie ad esse a dei modelli esistenziali, unendosi ai quali la vita del frate diventa effettiva partecipazione alla festa del Regno.

SOMMARIO

La dialettica propria del rapporto tra un ideale carismatico e la necessità di tradurlo in forme adeguate alle nuove situazioni storiche, trova all'interno dell'Ordine dei Frati Minori una significativa espressione nel rapporto instaurato quasi fin dall'inizio tra la *Regola*, testo giuridico di riferimento stabile, e la sua declinazione nelle vicende della storia attraverso le diverse *Costituzioni*. Queste attestano la complessa vicenda di una identità in cammino lungo la storia. A partire da ciò, l'autore cerca di ricostruire le dinamiche storico-ideali che hanno dato vita alle principali *Costituzioni* dei Frati Minori susseguitesi dal 1239 fino alle prime *Costituzioni* cappuccine del 1536. Il percorso effettuato tra questi testi nell'arco di trecento anni mette in evidenza alcuni caratteri specifici sottesi al loro processo redazionale, lasciando emergere un aspetto sorprendente: la pluriformità, a volte anche dissonante, delle *Costituzioni*, oltre a raccontare la fatica di una identità in cammino, manifesta anche la vitalità di un Ordine capace di rimettersi ogni volta in gioco per un rilancio e un rinnovamento della propria vita.

The dialectics ruling the relationship between a charismatic ideal and the necessity to translate this into ways which answer new everyday situations, find meaningful expression in that relationship between the Rule and the Constitutions born from the very early days of the Order of Friars Minor. The Rule represented the legal and stable reference point, the Constitutions the way this was observed throughout the paths of history. These witness to the complex development of an identity over the centuries. From this starting-point the Author proceeds to develop the historic-idealistic dynamics which gave birth to the main Constitutions of the Friars Minor from the year 1239 until the year 1536, when the first Capuchin Constitutions were approved. The ground covered by these texts over the three hundred years under consideration highlights specific characteristics modified during the process of compilation, thus giving rise to a decidedly unexpected aspect: the various forms, at times discordant, of the Constitutions, not to mention the difficulties of understanding an identity in the process of establishing itself, but which manifests the vitality of an Order capable of self-questioning in order to renew its way of life and continue on its mission.