

In questo libro l'autore ripercorre più di trent'anni di sue ricerche su Chiara d'Assisi, le sue consorelle, le clarisse medievali, ma con uno sguardo rinnovato alla luce degli studi che procedono a ritmo serrato in tutto il mondo. Quindi quanto qui si presenta rientra nel quadro dei più aggiornati studi e contribuisce a contrastare una recente e minoritaria tendenza a ridurre la novità dello stile di vita di Chiara e di varie monache a lei legate, reinserendolo in una visione tradizionalista strettamente monastica e claustrale, tendenza contraria al rinnovamento degli studi che almeno dagli anni Settanta del Novecento hanno portato nuova luce sulla storia del movimento femminile francescano, grazie anche all'approfondito studi delle fonti, con nuove edizioni e acquisizioni.

Chiara d'Assisi, "serva di Cristo, pianticella di san Francesco", come lei si definiva, Agnese di Boemia, Filippa Mareri, le comunità di damianite e clarisse del Duecento, fino alle monache Osservanti del secolo XV, che riscoprono e seguono la regola di Chiara approvata nel 1253, prima regola per donne scritta da una donna in tredici secoli di storia della Chiesa: queste sono le "sorelle povere" che riescono a mantenere la propria ispirazione anche di fronte all'aggregazione delle comunità monastiche femminili portate avanti dai papi, che preferivano parlate di "povere signore incluse", imponendo una stretta clausura.



Universidad  
Católica de  
Valencia  
San Vicente Mártir

ISBN: 978-84-125879-7-5



9 788412 587975



Colección  
Isabel de Villena



Colección  
Isabel de Villena

Chiara d'Assisi, le compagne, le seguaci.  
Una storia medievale (secoli XIII-XV)

1



Colección  
Isabel de Villena

# Chiara d'Assisi, le compagne, le seguaci.

## Una storia medievale (secoli XIII-XV)

Alfonso Marini



Alfonso Marini, con Diploma di perfezionamento in Storia medievale e Dottorato in Storia del Cristianesimo presso l'Università di Roma La Sapienza, studia in particolare la storia religiosa bassomedievale e coordina ricerche sullo sviluppo dei temi di *sequela Christi*, *imitatio* e *conformitas* a partire da fonti francescane; sul monastero di clarisse di S. Lorenzo in Panisperna di Roma; sui monasteri di damianite e clarisse in Italia nel sec. XIII.

Membro della Redazione dell'*Enciclopedia francescana* dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana (Treccani). Membro del Direttivo del Centro Culturale Aracoeli (Roma). Socio della Società Internazionale di Studi Francescani (SISF, Assisi). Socio dell'AISSCA (Associazione Italiana per lo Studio dei Santi, dei Culti e dell'Agiografia). Collaboratore dell'IVEMIR, Universidad Católica de Valencia.

Ha curato l'edizione degli Atti del processo di canonizzazione di Pietro del Morrone-Celestino V per la SISMEL, Edizioni del Galluzzo (*Il processo di canonizzazione di Celestino V*, 1, con Alessandra Bartolomei Romagnoli, 2015, Il 2016). Tra le sue monografie: *Se ti dimentico, Gerusalemme. Bernardo di Clairvaux e la Terrasanta* (2019); *Dall'eremo al mito. Studi su Pietro del Morrone-Celestino V* (2020); *Incontro sotto la tenda. Francesco d'Assisi, Malik al-Kamil, l'Islam* (2022).





**Chiara d'Assisi,  
le compagne, le seguaci.  
Una storia medievale  
(secoli XIII-XV)**

# Colección Isabel de Villena

---

## 1

**ULTREIA** es el nuevo sello editorial del IVEMIR-UCV (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, que publica obras de investigación científica de relevancia en Humanidades, del ámbito nacional e internacional. Con la denominación **Ultreia** se pretende dotar a la nueva editorial de un contenido simbólico, a partir de la intertextualidad del *Codex Calixtinus*. En la editorial se establecen tres colecciones: Isabel de Villena, Incunabula y Ramón Arnau García.

La **Colección Isabel de Villena** está dedicada a estudios románicos sobre literatura, filosofía, espiritualidad e historia del arte, desde una perspectiva interdisciplinar. En esta colección se publican estudios de carácter original sobre Humanidades y Espiritualidad en el contexto de los siglos XIII-XVII en el entorno de las lenguas románicas.

DIRECCIÓN:

**Anna Peirats**

Directora del IVEMIR-UCV

(Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) de la UCV

COMITÉ CIENTÍFICO:

**Daniele Solvi**

(Universidad de Campania,  
Luigi Vanvitelli)

**José Antonio Calvo Gómez**

(Universidad Católica de Ávila)

**Rafael Alemany Ferrer**

(Universitat d'Alacant)

**Miguel Navarro Sorní**

(Universidad Católica de Valencia  
San Vicente Mártir, Facultad de  
Teología San Vicente Ferrer)

**Josefina Planas Badenas**

(Universidad de Lleida)

**Vicente Pons Alós**

(Universidad de Valencia,  
Archivo de la Catedral de Valencia)

**M<sup>a</sup> Luz Mandingorra Llavata**

(Universidad de Valencia)

**Francesca Manzari**

(Sapienza-Università di Roma)

**Ralph Deckoninck**

(Université Catholique de Louvain,  
Bélgica)

**Giovanni Paolo Maggioni**

(Università degli Studi del Molise)

Chiara d'Assisi,  
le compagne, le seguaci.  
Una storia medievale  
(secoli XIII-XV)

*Alfonso Marini*



ULTREIA  
Editorial del IVEMIR-UCV  
(Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes)



Universidad  
**Católica de  
Valencia**  
San Vicente Mártir

IVEMIR  
Institut Isabel de Villena  
d'Estudis Medievals  
i Renaixentistes

Valencia

2023

Título original: *Chiara d'Assisi, le compagne, le seguaci. Una storia medievale (secoli XIII-XV)*  
1ª Edición: junio de 2023

© Del texto: Francisco Alfonso Marini  
© De esta edición: ULTREIA

Editorial del IVEMIR-UCV  
(Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes)  
de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Servicio de Publicaciones  
Calle Quevedo, 2  
46001 Valencia, España  
Telf. +34 963 637 412  
Mail: [ultreia@ucv.es](mailto:ultreia@ucv.es)

Colección: Isabel de Villena  
Directora de la editorial: Anna Peirats (directora del IVEMIR-UCV)  
Diseño de portada: Imagen Institucional. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

ISBN: 978-84-125879-7-5  
Depósito Legal: V-1864-2023

Imagen de la portada: Lamentación de Santa Clara sobre el cuerpo de San Francisco, de Giotto di Bondone (1267-1337). Fresco de la Basílica de San Francisco de Asís.  
Impresión: Gráficas Soler  
Impreso en España

Esta publicación no puede ser reproducida ni parcial ni totalmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.





# ÍNDICE GENERAL

## INTRODUZIONE

<b>Da Chiara d'Assisi alle Clarisse dell'Osservanza .....</b>	<b>15</b>
1. Chiara, una vita lineare e coerente, una storiografia in parte controversa .....	16
2. Monache e comunità monastiche tra duecento e trecento ....	23
3. Le monache dell'Osservanza .....	25

## CAPITOLO 1

<b>Chiara d'assisi nel suo tempo, oltre il suo tempo .....</b>	<b>27</b>
1.1. Problemi sociali e religiosi nei secoli XII-XIII .....	28
1.2. Gli ideali e la spiritualita' di Francesco.....	33
1.3. La condizione della donna nel medio evo .....	34
1.4. L'esperienza religiosa di Chiara d'Assisi .....	36
1.5. Federico II.....	41

## CAPITOLO 2

<b>Chiara e Francesco: un incontro intenso e difficile.....</b>	<b>43</b>
2.1. Un rapporto intenso? .....	44
2.2. Un rapporto asimmetrico o inesistente?.....	48
2.3. La storia di Chiara e Francesco.....	51

## CAPITOLO 3

<b>Chiara scrittrice .....</b>	<b>61</b>
3.1. Autenticità degli scritti e cultura di Chiara .....	62
3.2. Edizioni .....	66
3.3. Lettere ad Agnese di Boemia .....	68
3.4. Forma vitae dell'Ordine delle Sorelle Povere (Regola) .....	78
3.5. Testamento.....	89
3.6. Benedizione .....	96

## **CAPITOLO 4**

<b>Agnese di Boemia</b> .....	99
4.1. La giovinezza.....	100
4.2. La scelta .....	105
4.3. Agnese monaca damianita .....	108
4.4. Dopo la morte di Chiara .....	112

## **CAPITOLO 5**

<b>La “forma vitae” di san Francesco per san Damiano</b> .....	125
--	-----

## **CAPITOLO 6**

<b>Chiara e Agnese di Boemia. Novità della scelta religiosa</b> .....	137
---	-----

## **CAPITOLO 7**

<b>La visione della mammella. Chiara mistica?</b> .....	151
7.1. La visione.....	152
7.2. Chiara mistica?.....	158

## **CAPITOLO 8**

<b>Filippa Mareri</b> .....	163
8.1. La “vita” .....	164
8.2. L’ispirazione francescana.....	167
8.3. Filippa e Chiara.....	173
8.4. Filippa e il mondo damianita .....	176
8.5. Il monastero di San Pietro de Molito nell’Ordine di San Damiano .....	178

## **CAPITOLO 9**

<b>Povert� e regole nelle clarisse del secondo duecento e del primo trecento</b> .....	183
9.1. Dalle “Pauperes dominae” all’Ordo sanctae Clarae .....	184
9.2. Dopo la regola di Urbano IV.....	186

## **CAPITOLO 10**

<b>Il recupero della memoria di Chiara nell'Osservanza.....</b>	<b>191</b>
10.1. La memoria di Chiara nei frati dell'Osservanza.....	194
10.2. La memoria di Chiara nelle donne religiose.....	198
<b>Bibliografia.....</b>	<b>205</b>



## INTRODUZIONE



## Da Chiara d'Assisi alle Clarisse dell'Osservanza

A Edith Pásztor, *in memoriam*

**G**li studi su Chiara d'Assisi e il movimento femminile francescano si sono molto sviluppati e approfonditi a partire dagli ultimi due Decenni del secolo XX e continuano efficacemente ancora oggi, grazie anche a nuovi studiosi laici, dei Frati Minori e delle sorelle Clarisse. A questo sviluppo degli studi ho partecipato anch'io più di trent'anni fa. Cominciai a interessarmi di Chiara d'Assisi quando attorno al 1990 Edith Pásztor mi chiese di scrivere una biografia di Agnese di Boemia, in vista della sua canonizzazione, per la quale ci si era rivolti primariamente a lei. Avevo già raggiunto i quarant'anni, ma solo da cinque ero ricercatore all'Università di Roma La Sapienza e come monografia avevo all'attivo solo *Sorores alaudae, Francesco d'Assisi, il creato, gli animali* (1989). Ne derivò il libro *Agnese di Boemia* (1991), che segnò il mio primo passo nel mondo di Chiara d'Assisi e delle damianite, al quale sarei rimasto legato fino a Roma La Sapienza e come monografia avevo all'attivo solo *Sorores alaudae, Francesco d'Assisi, il creato, gli animali* (1989). Ne derivò il libro *Agnese di Boemia* (1991), che segnò il mio primo passo nel mondo di Chiara d'Assisi e delle damianite, al quale sarei rimasto legato fino a oggi.

## **1. Chiara, una vita lineare e coerente, una storiografia in parte controversa**

Grazie all'invito di Anna Isabel Peirats Navarro, avevo pensato di raccogliere in volume i miei contributi di oltre vent'anni. Ma dal 2013, anno dei miei ultimi due scritti su Chiara e su Agnese, al 2023 – un decennio funestato dall'epidemia, dalle chiusure e dalle morti dovute al Covid - sono apparse edizioni di nuovi documenti in base ai quali alcuni storici hanno creduto di capovolgere un quadro consolidato formatosi a partire dagli anni Settanta del Novecento. Dato che questo quadro, sicuramente innovativo rispetto all'agiografia clariana vecchia di secoli e basato su un'attenta e approfondita lettura delle fonti, era stato messo in discussione, non era possibile raccogliere semplicemente i miei vari contributi.

Quindi ho dovuto riprendere in mano i miei vari interventi, rivedendoli, integrandoli, anche smembrandoli nei capitoli di questo libro, per presentare un discorso unitario, privo il più possibile di ripetizioni (ma ovviamente non del tutto). Ma soprattutto mi sono dovuto chiedere se la mia lettura della vita di Chiara d'Assisi, rientrante nel quadro cui ho fatto riferimento e che in piccola parte anch'io ho contribuito a tracciare, potesse essere riproposta senza sostanziali variazioni.

La risposta è sì. I nuovi contributi non sono credibili nel tentativo di riportare Chiara all'immagine della monaca di clausura obbediente e modello di un'esperienza monastica secolare – quella delle Clarisse – cui invece è difficile credere che lei avesse pensato. I tentativi più forti in tal senso e piacevolmente polemici sono venuti da Gerard Pieter Freeman.

A questa offensiva normalizzante, preoccupata a mio avviso più di mantenere e sostenere un certo tipo di spiritualità che di una comprensione storica, fortunatamente non c'è bisogno che io risponda. Lo hanno fatto due studi che ritengo fondamentali, uno di Maranesi nel 2017 (*Le sorelle povere di San Damiano*) e uno recentissimo di Maria Pia Alberzoni, presentato in un convegno di studi dell'ottobre 2022 e in attesa di pubbli-

cazione negli Atti (*Il francescanesimo' di madonna Chiara*), anche sulla base delle acquisizioni di altri studiosi.

Non posso citare alla lettera quanto scrive Alberzoni sulla lettura di Freeman, poiché il suo testo – che mi ha amichevolmente concesso in lettura nelle seconde bozze – non è ancora stampato, ma posso parafrasare le sue argomentazioni.

Freeman sostiene che ci sia stato accordo tra papa Gregorio IX e Chiara d'Assisi con la sua comunità, che avrebbero accettato senza problemi la sua forma di vita, le *Costituzioni Ugoliniane* composte quando il pontefice era cardinale vescovo di Ostia e Velletri, come lo stesso Gregorio sostiene nella sua lettera *Angelis gaudium* del 1238, molto nota e molto citata in questo mio libro. Ma – sostiene Alberzoni – l'analisi di Freeman è inficiata da una questione di metodo, poiché il frate minore olandese prende le mosse dalla sua tesi alla quale tenta di piegare le fonti, invece di seguire il corretto *iter* della ricerca storica partendo dalle fonti. Si tratta per di più di una tesi che Alberzoni non esita a definire provocatoria, cosa con la quale sono totalmente d'accordo, lamentando anche la carenza di una certa umiltà che dovrebbe, a mio avviso, accompagnare il lavoro dello storico, sia nella consapevolezza che esso procede per tracce – secondo la nota ed efficace definizione di Marc Bloch (*Apologia della storia* 1998, p. 44) – sia nel rispetto del lavoro (nonché della buona fede) di molti storici, lavoro definito “A popular story about Clare of Assisi and Pope Gregory IX” (Freeman 2020, p. 3), definizione davvero inaccettabile, che dà il tono e da sola inficia l'attendibilità del lavoro di Freeman.

Maria Pia Alberzoni ripropone un'interpretazione della vita e dell'*intentio* di Chiara sostanzialmente in linea anche con il quadro che qui ripresento, offrendo letture diverse da Freeman degli stessi documenti papali al centro della discussione.

Molto interessante e su una linea simile lo studio di Maranesi, che pure contesta la lettura dei documenti papali in questione. Mi sembra particolarmente innovativo il suo appellarsi non soltanto alle fonti documentarie, ma anche a quelle di altra provenienza, nel nostro caso ad alcune righe della *Cronica* di Giordano da Giano. Una lettura molto utile per comprendere la situazione della comunità di San Damiano e del suo rapporto con Francesco nel 1219.

Sia Alberzoni sia Maranesi si rifanno a vari interventi di Kuster (in particolare a *San Damiano als Modell*, 2014, pp. 53-72). Proprio l'utilizzazione delle fonti da parte di Maranesi mi spinge oltre, suggerendo di non cadere vittime dell'idolatria del documento, in particolare di quelli papali, cui si accompagna la convinzione che la Cancelleria Apostolica fosse una perfetta macchina am-

ministrativa. Se una lettera viene mandata da un pontefice a un monastero, non è detto che la normativa venga recepita e applicata senza indugi e con perfetta obbedienza. Non è un discorso teorico: Se Gregorio manda le sue *Costituzioni* a San Damiano, non è detto che Chiara le osservi in alternativa alle *Consuetudini di San Damiano* ricevute da Francesco, né è detto – come sembra proporre Maranesi – che la comunità osservasse entrambe le normative. Quanto alla precisione della Curia, essa sembra essere messa in discussione dalla *Solet annuere* con la quale nel 1223 Onorio III approva le regola dei frati Minori. In questa lettera il papa afferma che tale regola aveva già avuto un'approvazione informale, orale, da Innocenzo III. O questa affermazione è un'*escamotage* per aggirare le norme del IV Concilio Lateranense che imponevano alle nuove congregazioni religiose l'assunzione di una regola già approvata, riportando quindi l'approvazione della forma di vita dei Minori a prima del 1215, oppure l'affermazione corrisponde a verità e sfata la convinzione che la Curia procedesse soltanto con documentazione scritta.

Il caso del monastero di S. Apollinare di Milano mostra ulteriormente l'imprecisione di alcuni documenti, in questo caso non solo papali, nella definizione della *clausola regularitatis*, come nota ancora Maranesi (2017, p. 219, nota 45): l'11 febbraio 1223 il vescovo di Milano acconsente alla vendita del terreno per la costruzione del monastero di “moniales que debent vivere secundum Ordinem et regulam beati Damiani de Valle Spolitini iuxta civitatem de Sixi (Assisi)” (Federazione 2005, n. 3, p. 154). Due anni dopo, il 4 febbraio 1225, il vescovo scrive della forma di vita “*pauperum Dominarum clausarum in Valle Spoleti manentium*” (Federazione 2005, n. 6, p. 155) e sei mesi dopo, il 16 agosto, Onorio III scrive della religio “*monialim de Tuscia*”. Non si tratta di un caso isolato, dovuto anche alla precocità di questa fondazione. Imprecisioni o errori si trovano anche nella seconda metà del secolo in lettere papali inviate ad alcuni monasteri femminili appartenenti all'ambito minoritico o almeno damianita, anche dopo l'entrata in vigore della regola di Urbano IV nel 1263, sia nel regno di Sicilia (Esposito 2023), sia in Italia settentrionale (Bianchini, 2019).

Con quest'ottica bisogna quindi leggere l'affermazione di Gregorio IX nella *Angelis gaudium*, inviata ad Agnese di Boemia, che Chiara e le sorelle avevano sempre osservato diligentemente le sue *Costituzioni*, cibo solido rispetto al latte dato da Francesco come a bambine appena nate. È un'affermazione che mal si accorda con la seconda lettera di Chiara dello stesso 1238 alla stessa Agnese, nella quale la *plantula sancti Francisci* non solo trasmette le *Consuetudini* di Francesco sul digiuno, ma invita la consorella a seguire i consigli di frate Elia, ministro generale dei Minori, e non quelli di una persona importante (il papa): “etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari”.

Quindi la *Angelis gaudium* non dice il vero. Non necessariamente nel senso che Gregorio IX menta; il papa avrebbe potuto essere convinto che a San Damiano si seguissero le sue disposizioni date più volte, mentre nella pratica non era così. La storia – la vita – è più varia e meno rigida di quanto possano indicare i documenti.

In pratica questa è la conclusione cui era arrivato Niklaus Kuster e che Maranesi ripropone (Maranesi, 2017, nota 100, p. 241):

Per N. Kuster i testi di Gregorio sono influenzati da una lettura dei fatti mediata non dalla realtà ma dal suo programma. E dunque l'inclusione di San Damiano nel suo "ordine", presentandolo come dato storico, costituisce il risultato di un progetto e di un programma, ma non della verità storica. Infatti la realtà di San Damiano era ben altra, centrata su di uno stile di vita diverso da quanto desiderato dal papa.

Di fronte a una storiografia controversa – almeno in parte – la vita di Chiara segue una linea limpidamente coerente dalla sua conversione evangelica al seguito di Francesco fino alla morte. Nei capitoli che seguono si tornerà più volte su questo tema, qui sintetizzo, rinviando più avanti per trattazioni più particolareggiate.

Nel 1211 o 1212 Chiara fugge da casa dopo aver dato la sua dote ai poveri e raggiunge i pochi frati Minori alla Porziuncola, offrendo la sua obbedienza a Francesco, che le taglia i capelli.

Francesco la porta in un monastero, poi in una comunità femminile di bizzoche, ma Chiara non si trova bene in nessuno di questi due luoghi, sicché il frate le dà come dimora la chiesetta di San Damiano.

A questa comunità, che professa obbedienza a lui, Francesco dà una forma i vita con costituzioni o consuetudini che saranno dette "di San Damiano".

Nel 1216 Jacques de Vitry, appena consacrato da Onorio III a Perugia arcivescovo di San Giovanni d'Acari, in partenza per l'Oriente da Genova, scrive una lettera in cui parla delle sue esperienze in Italia, nella quale c'è un importante brano sulla situazione dei fratelli e delle sorelle minori:

Unum tamen in partibus illis inveni solatium, multi enim utriusque sexus divites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant, qui Fratres Minores et Sorores Minores vocabantur. A domno papa et cardinalibus in magna reverentia habentur, hii autem circa temporalia nullatenus occupantur, sed ferventi desiderio et vehementi studio singulis diebus laborant ut animas que pereunt

a seculi vanitatibus retrahant et eas secum ducant. Et iam per gratiam Dei magnum fructum fecerunt et multos lucrati sunt, ut qui audit dicat: veni, et cortina cortinam trahat. Ipsi autem secundum formam primitive ecclesie vivunt, de quibus scriptum est: multitudinis credentium erat cor unum et anima una. De die intrant civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant operam dantes actione; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi. Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitiiis sirmul commorantur; nichil accipiunt, sed de labore manuum suarum vivunt, valde autem dolent et turbantur, quia a clericis et laicis plus quam vellent honorantur. Homines autem illius religionis semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conveniunt, ut simul in domino gaudeant et epulentur, et consilio bonorum virorum suas faciunt et promulgant institutiones sanctas et a domno papa confirmatas, post hoc vero per totum anum disperguntur per Lumbardiam et Thusciam et Apuliam et Siciliam (Huygens, 1960, pp. 75-76).

Da questa lettera appare evidente che non solo i frati, ma anche le donne si appellano Minori e fanno parte di una medesima comunità, pur con caratteristiche in parte diverse. Ma non si accenna ad alcuna clausura femminile, dato che le “donne vivono insieme nei pressi delle città in diversi *hospitia*”, luoghi aperti di accoglienza di pellegrini e cura di malati, non monasteri, “non ricevono niente, ma vivono del lavoro delle loro mani”. Non hanno quindi possesi e rendite, a differenza dei monasteri.

*È assolutamente impensabile che nel 1216 tra queste sorores minores* intorno a Perugia (Assisi vi dista una ventina di chilometri) non vi fosse Chiara. San Damiano era uno di questi *hospitia*. Questa comunità dopo il 1216 si trova di fronte alla normalizzazione delle esperienze religiose femminili attuata dopo la normativa del canone 13 del IV Concilio Lateranense (obbligo di assumere una delle regole monastiche approvate), portata avanti dal legato papale Ugo/Ugolino cardinale vescovo di Ostia e Velletri. Ugolino, vicino a suo modo a Francesco e ai Minori, ha un interesse particolare per la comunità di San Damiano che vuole inserire nel suo progetto di nuovo ordine monastico femminile, nel quale – anche nelle *claususole regularitatis* – l’attributo *pauperes* delle *dominae* si sposta progressivamente a quello di *inclusae*. I monasteri di questo ordine devono avere i loro possesi per sopravvivere, anche se questi apparterranno alla Sede Apostolica. Chiara deve accettare dopo la morte di Francesco di essere inserita in questo ordine, ma pretende di mantenere la sua povertà pressoché totale, ottenendo nel 1228 il privilegio di povertà, cioè di non poter ricevere donazioni e

possessi. Le fonti parlano di un suo primo screzio con Gregorio: “santo padre, per nulla al mondo voglio essere esentata dalla sequela di Cristo<sup>1</sup>”.

Il monastero di San Damiano ha tanta importanza per il papa, che dalla metà degli anni Trenta l'ordine sarà citato nelle lettere papali *Ordo Sancti Damiani*, da cui la definizione moderna delle monache come *damianite*.

Lo scontro col papa diviene aperto quando nel 1230 nella bolla *Quo elongati* Gregorio toglie l'assistenza spirituale dei Minori ai monasteri del “suo” ordine, Chiara manda via anche i frati che questuavano per il monastero, attuando per lei e le sue sorelle una sorta di sciopero della fame.

Mentre il papa mette al centro del suo ordine San Damiano, Chiara cerca di mettersi fuori da questo progetto, come appare chiaro dalle sue lettere ad Agnese di Boemia, nelle quali appare chiaro, come prima cosa, che a San Damiano si osservavano le consuetudini date da Francesco. In base a queste, le due donne elaborano una regola, che Agnese invia a Gregorio, con la raccomandazione di suo fratello Venceslao, re di Boemia.

Gregorio rifiuta. Il suo successore Innocenzo IV rifiuterà in un primo momento, ma nel 1247 scriverà una nuova regola che, a differenza delle Costituzioni Ugoliniane, ha come riferimento non la regola di Benedetto, ma quella dei Minori del 1223. Questa regola però, essenzialmente per via della mancanza di povertà con la presenza dei possessi, non viene accettata da Chiara, che quindi inizia a scriverne una personalmente, ovviamente con aiuto e consiglio di qualcuno, si fa riferimento a frate Leone, il fedele e affezionato compagno di Francesco nei suoi ultimi anni. La regola, per essere approvata, deve tener conto delle normative richieste dalla Curia Romana, quindi anche di quello che era diventato un punto centrale, la clausura. Questa è ben presente nella regola di Chiara, ma in maniera meno rigida su alcuni punti, e con la presenza delle monache servienti che, con la stessa dignità delle altre sorelle, potevano uscire dal monastero per elemosinare o per altre incombenze.

Al centro della regola – in gran parte riferentesi alla regola dei Minori – ci sono due testi di Francesco che invitano le sorelle a seguire Cristo e a non abbandonare la povertà, la *forma vitae* data in origine a San Damiano, e l'*Ultima voluntas*: “Et rogo vos, dominas meas, et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis. Et custodite vos multum ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis”.

---

1 Tra i vari studi di Marco Guida, si veda in particolare *La pericope clariano-damianita di Vita beati Francisci VIII, 18-20* (2007).

La regola di Chiara fu approvata da Innocenzo IV nel 1253. Per il monastero di San Damiano, ma in essa si parla chiaramente di regola di un ordine che ha un nome diverso da quello ugoliniano: *Ordo sororum pauperum*. Non più dunque sorelle recluse, come caratteristica principale, e non un unico monastero. Infatti subito Agnese chiese ed ottenne di poterla seguire nel suo monastero di Praga. Come viene spesso ricordato, questa regola per donne fu la prima scritta da una donna nella secolare storia della Chiesa; e non è poco per ribadire la tenace volontà di Chiara.

## 2. Monache e comunità monastiche tra duecento e trecento

Più semplice la situazione per i capitoli che non riguardano direttamente Chiara. Si tratta in particolare di due monache “damianite”. Agnese di Boemia è presente nei capitoli che riguardano Chiara e i rapporti con i papi per ottenere una regola legata alle esperienze e alla tradizione di san Francesco. Interessante per quanto riguarda la valorizzazione di fonti non documentarie la concessione della regola di Chiara del 1253 al monastero di San Francesco di Praga, su richiesta di Agnese. La notizia di tale concessione sembrava provenire solo dall’agiografo di Agnese, che scrive attorno al terzo decennio del Trecento, a circa quarant’anni dalla morte della damianita (o dovremmo dire “sorella povera”); ma Felskau (2008, pp. 310-315) indica la lettera di Alessandro IV *Solet annuere* in cui si concede alla principessa boema la regola di Chiara (p. 312). In questo modo Felskau non solo rende certa la notizia, ma contribuisce a eliminare i sospetti che, spesso a torto, circondano le opere agiografiche, dando fiducia a quanto queste raccontano al di là dei *topoi*.

Diversa la figura di Filippa Mareri. Anche lei di famiglia nobile (non però regale), dopo esperienze autonome entrò con la sua comunità di Borgo san Pietro nell’Ordine di San Damiano proprio negli anni Trenta del Duecento, poco prima che Filippa Morisse (1236). La sua *Vita* (alla quale diamo fiducia, anche se opera agiografica) la mette in contatto con alcuni frati Minori, si dice anche lo stesso Francesco. La cosa non sarebbe impossibile, dato che il monastero di San Pietro de Molito si trovava nell’Abruzzo, facente parte del regno di Sicilia di Federico II, ma proprio al confine con il Lazio pontificio, non lontano da Roma, da Rieti e da Assisi. Ma Filippa non entrò in contatto con Chiara e non fu partecipe dei suoi ideali di povertà e minorità. Dopo un inizio povero ed eremitico con alcune compagne, Filippa divenne badessa di un monastero che, come molti di quelli riuniti da Ugolino-Gregorio IX, ebbe beni e possessi, grazie anche ai contatti mantenuti con la famiglia baronale.

Segue uno sguardo generale sul problema della povertà (o meno) e delle regole che continuò ad agitare alcuni monasteri di damianite anche dopo l'emanazione della regola di Urbano IV nel 1263, dieci anni dopo la morte di Chiara, e la fondazione dell'*Ordo sanctae Clarae* da parte del pontefice. Anche in questo caso, come accennato sopra, i documenti ufficiali non soltanto a volte non sono precisi quanto alla *clausola regularitatis* (Bianchini, 2019 e 2020; Espositi, 2023), ma non sempre sono specchio della realtà effettiva che si viveva in monasteri femminili a volte ribelli alle disposizioni. Nonostante Onorio IV avesse richiesto più volte ai monasteri damianiti di rientrare nel nuovo Ordine di santa Chiara, vari monasteri continuarono a seguire la regola dell'Ordine di San Damiano o quella scritta da alcuni frati minori su richiesta di Isabella di Francia (altra donna di famiglia regia, sorella di Luigi IX re di Francia) per il monastero da lei fondato, che divenne l'abbazia di Longchamp, approvata nel 1258; significativo il nome delle monache in questa regola: *sorores minores*. Inoltre pochi monasteri adottarono la regola di Chiara, come quello di San Francesco a Praga, almeno fino alla morte di Agnese, nel 1282.

### 3. Le monache dell'Osservanza

Infine uno sguardo al periodo dell'Osservanza di fine Trecento e del Quattrocento, quando si ebbe un *revival* clariano. Allora le clarisse riscoprono la regola scritta da Chiara ma quasi dimenticata dalle monache e vollero adottarla preferendola a quella di Urbano IV, riprendendo il legame con quella che fu ritenuta la fondatrice dell'*Ordo sanctae Clarae*, tanto che quella clariana venne considerata la *prima regola*. Non si trattò solo di un fatto giuridico o formale, le monache divennero *sorores pauperes* e tramite la regola si riappropriarono dei valori di povertà e minorità, in contatto ideale con Chiara e con Francesco.

Non sempre i frati osservanti favorirono questa scelta, che nacque e fu portata avanti da parte delle comunità femminili. Non si può parlare di scontro o di imposizione maschile, dato che quasi tutti i monasteri femminili osservanti ottennero ciò che desideravano. Tuttavia è evidente un diverso tipo di impostazione, un differente punto di partenza.

Non vorrei essere tacciato, in questa mia analisi di “anacronismo”, secondo una critica storiografica per la quale “leggere l'atteggiamento ecclesiastico riguardo alle donne come ,contro‘ le donne significa proiettare sul passato la cultura del presente, usare categorie della nostra sensibilità contemporanea completamente estranee alla cultura medievale” (Pellegrini, 2016, p. 202).

Affermazioni teoriche di questo tipo riflettono una concezione della storia a scatole chiuse non comunicanti, rischiando di fare del passato una cosa morta, da contemplare come le suppellettili, i gioielli, a volte gli scheletri chiusi nelle teche dei musei. Lo storico deve evitare necessariamente gli anacronismi, ma non deve aver paura di riconoscere negli uomini e nelle donne – soggetti del mutamento storico – elementi comuni al di là della mutazione dei tempi, ciò che permette di trovare anche nel passato punti di riferimento filosofici, teologici, artistici, religiosi. Non bisogna temere di riconoscere un'umanità comune aldilà delle differenze spazio-tempora-

li. Ovviamente senza ingenuità. Si vedrà come Gregorio IX e Innocenzo IV impongano il silenzio ad Agnese.

Mi conforta in tal senso quanto più volte ha affermato un noto francescanista ritenuto da molti un maestro, Giovanni Miccoli, in altre occasioni da me richiamato, ma che non sembra trovare corrispondenza su questo punto. Miccoli ha scritto, a proposito di Francesco, che si può “Essere nel proprio tempo, ma non del proprio tempo” (Miccoli, 2006, p. 52); e che risolvere le questioni delle differenze “richiamandosi alle concezioni e ai costumi del tempo” è “ un passe-partout che, in realtà, ci dice ben poco” (Miccoli, 2010, p.318. Cf Marini, 2017).

In fondo è quanto insegna la lezione di Henri Pirenne raccontata da Marc Bloch, che appena sceso a Stoccolma volle andare a visitare per prima cosa il “Municipio nuovissimo”: “Se fossi un antiquario, non avrei occhi che per le cose vecchie. Ma io sono uno storico. È per questo che amo la vita”. E Bloch aggiunge: “Questa capacità di afferrare il vivente, ecco davvero, in effetti, la qualità sovrana dello storico” (*Apologia della storia*, 1998, p. 36).

## CAPITOLO 1

### CHIARA D'ASSISI NEL SUO TEMPO, OLTRE IL SUO TEMPO

Chiara ha una storia personale di grande intensità, ma partecipa alla storia del suo tempo, in particolare a quella religiosa, ma non solo. Ha un rapporto speciale con un uomo del suo tempo che va oltre il proprio tempo, Francesco d'Assisi. Un rapporto sia con la sua persona, sia con le idee, con la spiritualità e con il movimento religioso da lui suscitato, che va oltre l'Ordine dei Frati Minori. Dunque per comprendere la sua persona e le sue scelte bisogna considerare i problemi sociali e religiosi del tempo; gli ideali e la spiritualità di Francesco da cui lei venne attratta; il ruolo e la condizione della donna tra XII e XIII secolo.

## 1. Problemi sociali e religiosi nei secoli XII-XIII

La sensibilità religiosa era fondamentale nella mentalità e nella vita degli uomini e delle donne dei secoli XII e XIII, permeava di sé la visione degli stessi problemi sociali e politici.

Chiara nasce nel 1194 (o negli ultimi mesi del 1193), cioè alla fine del XII secolo, come Francesco, nato tra il 1181 ed il 1182. Il XII è un secolo vivacissimo, ricchissimo, di “rinascita” in tutti i campi, dopo che già una ripresa si era manifestata nel secolo XI. Haskins, in un notissimo libro del 1927, parla dal punto di vista culturale di una “renaissance”, cioè di un “rinascimento” del XII secolo.

Un quadro sommario del secolo mostra un grande sviluppo delle città, che raggiungono un loro preciso ruolo, anche giuridico, nell’ambito del sistema signorile che stava passando ad un sistema feudale compiuto. Si diceva in Europa: “L’aria della città fa liberi”, poiché chi riusciva a risiedere in città per un anno e un giorno era affrancato da ogni servaggio feudale. In Italia centro-settentrionale le città ebbero un’evoluzione particolare che le portò a costituirsi in Comuni, che raggiunsero una notevole autonomia e una certa potenza, se nel 1176 a Legnano, riuniti nella Lega Lombarda, riportarono una famosa vittoria sull’imperatore Federico I Barbarossa, nonno di Federico II, contemporaneo di Chiara, nato nello stesso anno e morto nel 1250, tre anni prima di lei. Assisi, la città di Francesco e Chiara, divenne comune proprio durante i loro primi anni di vita.

Lo sfondo di questo impetuoso affermarsi delle città è lo sviluppo dell’economia di mercato e di quella classe sociale che dal “borgo” prende il nome di “borghesia”, formata in questo primo momento essenzialmente da mercanti. Francesco d’Assisi era figlio di un ricco mercante di stoffe, Pietro di Bernardone, che girava l’Europa per i suoi traffici; lui stesso era stato un mercante, essendosi convertito attorno ai ventitré anni, un’età che al suo tempo era da uomo adulto.

Tutto ciò provocava una vivace dinamica sociale, con scontro tra i *maiores* o *boni homines* (aristocratici, nobili) e i *minores*, la *pars populi* (mer-

canti o borghesi, in ogni caso ricchi o benestanti). Ad Assisi, allo stesso modo che nelle altre città italiane, lo scontro politico, che non conosceva l'esistenza di una minoranza o di una opposizione di fronte ai vincitori, aveva portato a cavallo tra i due secoli alla cacciata dei *maiores*, che si erano rifugiati nella vicina Perugia, ove dominava la loro parte; questi, con l'aiuto dei perugini, attaccarono in armi (sola dialettica politica conosciuta) e a Collestrada, nel 1202, sconfissero i *minores* assisani, tra i quali combatteva anche il ventenne Francesco, che fu preso prigioniero. Una pace tra le due parti venne stipulata ad Assisi nel 1210.

I poveri, i lavoratori delle campagne restavano al di fuori di questo scontro, anche se in città potevano comunque affrancarsi dall'eventuale servitù. Ma in città, oltre alla libertà giuridica, potevano trovare una condizione di fame più dura che nelle campagne, in assenza (almeno in un primo momento) anche di gruppi di assistenza e di solidarietà.

La dinamica sociale tra *maiores* e *minores* portava allo scontro politico, ma anche all'incontro ed al rimescolamento tra persone di diverse classi. Francesco, ad esempio, era mercante, ma nella brigata giovanile che frequentava non c'erano queste rigide distinzioni e nella sua successiva scelta religiosa fu seguito anche da nobili quali Rufino, cugino di Chiara, nonché dalla stessa Chiara, che apparteneva ad una delle più note famiglie dell'aristocrazia di Assisi. D'altra parte Francesco, prima della sua conversione, voleva assolutamente diventare cavaliere, cioè salire sul primo gradino della nascente nobiltà.

In questo quadro così movimentato, il secolo XII segna una grande rinascita culturale. Si torna ai classici latini, con una spiccata preferenza per Ovidio (tanto che si parla di "aetas ovidiana"), ma si assiste anche alla nascita di moderne letterature, dalla poesia provenzale dei trovatori in lingua d'oc ai romanzi cortesi in lingua d'oïl nella parte settentrionale della Francia. Non sappiamo se Francesco abbia letto Chrétien de Troyes, ma certo conosce e cita i cavalieri del ciclo della Tavola Rotonda, così come le storie di Carlo Magno e dei suoi Paladini.

È nel XII secolo che nascono le grandi università, anche se la tradizione fa risalire la loro fondazione a qualche anno prima dell'inizio del secolo stesso: Bologna, Parigi, Oxford; agli inizi del secolo XIII seguirà la prima università "statale", quella fondata da Federico II a Napoli; nelle università si sviluppa la filosofia della *schola*, razionale e sistematica: la scolastica.

Non è meno importante di quelle già indicate la rinascita religiosa del secolo XII. Essa ha però due aspetti in parte distinti. L'uno è di carattere istituzionale, direttamente a seguito della riforma della Chiesa del secolo XI (detta comunemente gregoriana) e della fine della lotta per le investi-

ture con il concordato di Worms del 1122 tra l'imperatore Enrico V ed il papa Callisto II. Si ha così una progressiva riorganizzazione della curia papale, lo sviluppo del ruolo dei cardinali, la riconvocazione di concili generali (equivalenti a quelli che oggi si chiamano ecumenici), con l'esclusione però della chiesa orientale, a causa dello scisma d'Oriente che la separò dalla chiesa latina nel 1054. La mentalità razionale e dialettica del secolo porta alla nascita di un moderno diritto canonico, soprattutto grazie all'opera che diventerà basilare, composta attorno al 1140, il *Decretum* (o *Concordia discordantium canonum*,) del maestro dell'università di Bologna Graziano. Torniamo così a parlare del ruolo centrale subito occupato dalle università, che sono quasi tutte di promozione papale ed hanno al centro l'insegnamento della teologia, soprattutto a Parigi.

L'altro aspetto della rinascita religiosa è quello popolare: si assiste a quello che Marie-Dominique Chenu ha chiamato il "risveglio evangelico", che consiste essenzialmente nella volontà dei fedeli di conoscere il Vangelo (e le Scritture in generale) e di applicarlo nella vita personale e della Chiesa. Questa rinascita inizia già nella seconda metà del secolo XI, quando ad esempio molti fedeli avevano partecipato attivamente alla riforma della Chiesa con movimenti entusiastici e a volte violenti, come la Pataria a Milano. Poi, in mancanza di assistenza religiosa da parte del clero secolare diocesano, essi si erano rivolti a predicatori itineranti (preti, ma anche monaci disposti a lasciare il monastero), che spiegavano loro il Vangelo, spostandosi con numerosi seguaci laici: soprattutto in Francia, con personaggi come Robert d'Arbrissel, Bernard de Tiron, Stefano di Muret, Vidal de Savigny, la cui esperienza ebbe come sbocco anche la fondazione di nuovi ordini religiosi.

I movimenti popolari sorti in Europa nel secolo XII sono anche potuti cadere nell'eresia, ma di solito partendo da contrasti con la gerarchia ecclesiastica di carattere non dottrinale, bensì disciplinare. Ad es., per il rifiuto di obbedienza a preti o vescovi su questioni riguardanti norme canoniche, non di fede, il più delle volte per la predicazione, poiché i laici avevano la volontà di predicare, ma ciò non era loro concesso; oppure per critiche allo stile di vita del clero, non consono alla povertà e alla mitezza evangelica, o ancora per richieste di una ulteriore e più approfondita riforma nella vita della Chiesa. I laici prendono sempre più piede non solo come partecipanti, ma anche come capi dei movimenti religiosi. Gli esempi più noti, nella seconda metà del secolo, sono offerti da Valdo di Lione e da Francesco d'Assisi: il primo - ricco mercante e sposato, che aveva dato tutti i suoi beni ai poveri, lasciando quelli immobili alla moglie e collocando le due figlie nel monastero fondato quasi un secolo prima da Robert d'Arbrissel - recatosi a Roma da papa Alessandro III nel 1179 nel corso del III

concilio lateranense, senza però ottenerne un riconoscimento esplicito, era poi caduto nell'eresia a seguito dello scontro con il vescovo della sua città avvenuto nel 1180 proprio per il divieto di predicare impostogli, in quanto laico. Il secondo, invece, come è noto, grazia anche a un diverso clima storico, sia dal vescovo di Assisi, sia, nel 1209, dal papa Innocenzo III.

In questo risveglio evangelico, con ansia di rinnovamento personale e della Chiesa, un tema fondamentale è quello della povertà. Nell'alto Medioevo il modello religioso era costituito dal monaco (*miles Christi* o *pauper Christi*); il monachesimo si rifaceva al modello della chiesa di Gerusalemme come presentato negli *Atti degli apostoli* (2, 42-48 e 4, 32-35), detto *ecclesiae primitivae forma*, cioè appunto "modello o forma della chiesa primitiva". Tale modello comporta la povertà personale del monaco, che mette tutti i suoi beni nelle mani dell'abate, ma non l'assenza né la scarsità dei possedimenti in comune per il monastero. Nell'evoluzione storica secolare questi possedimenti erano diventati notevoli per i numerosissimi monasteri sparsi per l'Europa, che si erano arricchiti per donazioni, lasciti testamentari, beni personali dei monaci che vi entravano i quali, già da prima dell'età carolingia, erano pressoché esclusivamente membri dell'aristocrazia. Ai monaci di questi monasteri - pur non potendo essi disporre di nulla personalmente - in realtà nulla mancava; essi non vivevano il rischio del domani, così comune ai poveri dell'epoca, poiché il monastero disponeva di qualche scorta anche per i tempi di carestia.

Invece nella dinamica sociale del tempo, soprattutto nelle città, la povertà è una realtà dura, senza uscita, con carenza di mezzi di sussistenza quotidiani, con grande incertezza del domani. Di conseguenza i movimenti popolari, che già trovano non conforme al Vangelo la vita del clero ricco e potente - i vescovi mantenevano ancora potere politico -, notano che anche il modello monastico di povertà non è evangelico, poiché la povertà dei monaci non era reale, ma solo ascetica nella rinuncia alla volontà personale anche nel possesso.

Nel Vangelo viene trovato un modello diverso: Cristo, povero, sconfitto, abbandonato, ucciso, che "non ha dove posare il capo" (Matteo 8, 20; Luca 9, 58), che invita a non accumulare tesori sulla terra (Matteo 6, 19-21), ma anche a non affannarsi per il domani (Matteo 6, 25-34); un Cristo che si presenta realmente povero, come i poveri che ascoltavano il Vangelo nel XII secolo (e poi nel XIII). A livello popolare si afferma così per il cristiano questo nuovo ideale, la *forma sancti evangelii* (come scrive Francesco nel suo Testamento, ai numeri 14-15), cioè "modello o forma del santo Vangelo", qualcosa di coscientemente diverso dalla *ecclesiae primitivae forma*: è il modello di una povertà reale, che sia personale ma anche comunitaria; non solo il singolo, ma anche la comunità deve essere povera.

Inoltre Cristo e gli Apostoli hanno predicato percorrendo le strade della Palestina e del mondo; i nuovi discepoli, quindi, non devono pensare solo alla propria perfezione, ma anche a predicare, e da ciò - come si è detto - poterono nascere scontri con la gerarchia ecclesiastica. Cade così un altro punto fermo del monachesimo postcarolingio, quello dell'obbligo per il monaco del luogo stabile, di risiedere sempre nel suo monastero (la *stabilitas loci*); i nuovi movimenti, dai Valdesi ai Francescani, sono *itineranti*. Si pensi che fino al secolo XII per *vita apostolica* si intendeva quella monastica, poiché i monaci vivevano come gli Apostoli nella chiesa primitiva (modello degli *Atti*), mentre da quel periodo l'espressione passa ad indicare la vita di predicazione.

Nel secolo XIII i frati (*fratres*, fratelli) di Francesco - come quelli di Domenico e degli altri Ordini Mendicanti nati nella prima metà del Duecento - non avranno monasteri, ma luoghi di fermata, di riposo, di assemblea, dove "si conviene", "si viene insieme": i *conventi* (il termine *conventus* indicava anche la comunità del monastero). I Mendicanti non si fermeranno tutta la vita in uno solo di essi.

## 2. Gli ideali e la spiritualità di Francesco

Le linee dei movimenti religiosi del secolo XII (povertà, predicazione, itineranza) sono portate da san Francesco d'Assisi - dalla sua *conversio*, avvenuta nel 1206, alla morte del 1226 - ad una maturazione spirituale, non polemica verso la gerarchia ecclesiastica e verso tutto il clero, in una visione pacificatrice a livello religioso e sociale, arricchita dalla gioia e dal senso della festa, come ci ricordano la celebrazione da lui inventata nel Natale di Greccio del 1223 e la composizione del *Cantico di frate Sole o delle Creature* nel 1225.

Francesco prende a proprio modello il Cristo, non solo povero, ma emarginato e sofferente, come si incarnò dalla stalla di Betlemme alla solitudine della croce. E cerca questo Cristo nei poveri del proprio tempo, trovandolo nei lebbrosi, nei malati, negli indigenti, e ritiene che la povertà scelta, come la sua, sia più facile da sopportare di quella per nascita; perciò egli non ammette che vi sia qualcuno più povero di lui. In ciò vi è un netto ribaltamento della concezione monastica secondo la quale il vero *pauper Christi* era il monaco che aveva scelto di esserlo, mentre il povero reale era visto quasi negativamente, colpevolizzandone la situazione.

Francesco quindi è povero, per sostentarsi svolge principalmente lavoro manuale e solo se non trova nulla ricorre all'elemosina, come gli altri poveri; non ha un luogo in cui debba risiedere in modo fisso; svolge predicazione itinerante, autorizzata da Innocenzo III anche se lui -almeno nei primi tempi- è laico. Il papa aveva risolto il nodo della predicazione distinguendo tra quella dottrinale, riservata al clero, e quella "penitenziale", che esortava appunto alla penitenza, alla conversione, all'amore ed alle virtù cristiane ed era concessa anche ai laici che ne avessero mandato dall'autorità ecclesiastica. La comunità di Francesco (chiamata *fraternitas* nei primi anni, non "ordine") è mobile come lui e non possiede nulla nemmeno collettivamente, non mette da parte nulla per il domani.

### 3. La condizione della donna nel medio evo

Da questa spiritualità di Francesco Chiara venne profondamente influenzata. Ma prima di arrivare direttamente a lei, va detto brevemente e sommariamente qualcosa sulla condizione della donna, che anche la santa condivise, subendone le limitazioni e le restrizioni.

Nel medio evo le donne ebbero un ruolo subordinato al maschio. Ciò derivava loro non solo dalla tradizione giuridica romana, ma anche dall'esempio ebraico trasmesso dalla Bibbia, presente nello stesso Nuovo Testamento. Si prenda come esempio Matteo 22, 23-32, ove i Sadducei pongono a Gesù una questione sulla resurrezione dei morti presentandogli il caso teorico di una donna rimasta vedova e che perciò aveva dovuto sposare di seguito i sei fratelli del marito (anch'essi morti uno dopo l'altro), per adempimento di un precetto "mosaico" (dal Deuteronomio 25, 5). Ma si veda anche il cap. 8 di Giovanni, ove Cristo salva dalla lapidazione una adultera, mentre una pena simile non era prevista per il maschio caduto nella stessa colpa.

Ulteriormente subordinante era la tradizione dei popoli germanici entrati in Occidente dal V secolo d.C.: le donne dovevano restare sempre sotto la tutela ("mundio" o "mundiburdio") di un maschio: il padre, il marito, il figlio maggiore; se proprio non le restava nessuno, sotto quella del re. La legge era diffusa anche tra i Longobardi, che dalla fine del VI secolo si spinsero a fondo all'interno dell'Italia centrale con il ducato di Spoleto (nella cui giurisdizione si trovava Assisi) e di quella meridionale con il ducato di Benevento. Queste situazioni di partenza hanno condizionato la condizione femminile in tutto il medio evo, pur con un miglioramento molto lento, che comincia a concretizzarsi nel XII secolo. Pesava sulla donna anche la tradizione ecclesiastica, che la vedeva come una persona psicologicamente e spiritualmente più debole, "fragile", più incline al peccato, bisognosa quindi di essere protetta. Essa era pur sempre la figlia di Eva, che aveva spinto al peccato Adamo, e lo stesso uomo doveva essere protetto contro di lei. Lo sviluppo del culto mariano, proprio nel XII se-

colo, aveva in parte attenuato la visione negativa ecclesiastica, l'asprezza di quello che possiamo definire (con termine moderno) "antifemminismo"; attenuato, ma non annullato.

Non mancarono nel medio evo esempi di donne che svolsero un ruolo importante nella società o che raggiunsero anche una certa cultura e furono note per le loro opere, ma quasi sempre si trattava di monache, come, nel secolo XII, Ildegarda di Bingen (m. 1179), con le sue visioni profetiche che mise per iscritto, la sua preoccupazione antiereticale, il suo impegno di badessa, rispettata da laici ed ecclesiastici, come lo stesso san Bernardo di Clairvaux; o come Eloisa (1101-1164), autrice di famose lettere ad Abelardo, di cui era stata amante e moglie, madre del suo figlio, ma che era divenuta anch'essa monaca benedettina e badessa.

I movimenti religiosi del secolo XII erano pieni di donne. Le eresie catara e valdese (molto diverse tra loro) offrivano loro un ruolo più attivo. Nel valdismo primitivo probabilmente le donne potevano anche predicare. Ciò fu sempre malvisto dalla gerarchia ecclesiastica, anzi la presenza di donne nel loro seguito venne spesso presa come motivo di condanna di predicatori itineranti o di movimenti religiosi. La donna doveva stare in casa, non andare in giro, tanto meno essere "commista" ad uomini, spostandosi di qua e di là. Se non stava in casa e se voleva darsi alla vita religiosa, la donna doveva accettare di restare tra le mura di un monastero. La clausura dal secolo XIII divenne quasi un'ossessione per i papi, finché nel 1298 Bonifacio VIII non la impose rigidamente ai monasteri femminili con la bolla *Periculoso ac detestabili*.

#### 4. L'esperienza religiosa di Chiara d'Assisi

Chiara, nel suo tempo, era posta dunque tra le aspirazioni dei movimenti religiosi, gli atteggiamenti della gerarchia ecclesiastica e la *novità* apportata da Francesco d'Assisi. Bisogna chiedersi: sarebbe stato ipotizzabile per lei svolgere una vita come quella di Francesco e dei frati? Voleva svolgerla? Poté svolgerla?

Chiara, figlia di Favarone di Offreduccio, aveva 12 o 13 anni quando Francesco nel 1206 rinunciò ai beni e alla famiglia sulla piazza del vescovado di Assisi; ne seguì le vicende; suo cugino Rufino si unì presto a lui prima del 1209, così come altri giovani di quel piccolo comune,. La ragazza - che aveva forte sensibilità religiosa derivatale anche dalla madre Ortolana, nonché una cultura non disprezzabile per una donna del suo tempo - fu molto colpita da ciò che avveniva in città. Arrivò ad avere incontri segreti con Francesco, accompagnata da un'amica, finché la domenica delle Palme del 1211 (o 1212), dopo aver assistito alle cerimonie religiose del giorno, di notte fuggì di casa.

Fermiamoci un attimo: una ragazza nobile di 17 o 18 anni incontra segretamente un uomo di quasi trent'anni, ex mercante, allora forse "spiantato", anche se nel 1209 aveva ottenuto una qualche approvazione papale, soltanto a voce (ma i due potevano essersi incontrati anche prima di allora). Dopo un po', fugge da casa.

Se avesse voluto farsi monaca, Chiara avrebbe potuto entrare con tutti gli onori in un monastero e divenirne badessa, grazie alla posizione sociale della sua famiglia. Si sarebbe portata dietro la dote e avrebbe vissuto agiatamente, rispettata da tutti.

Invece no! Anzi: la sua dote - cui aveva diritto - rifiutando di lasciarla alla famiglia la dà ai poveri, seguendo i consigli di Francesco e l'esempio dei primi frati. Scappa, di notte, nella campagna sotto Assisi, presso una vecchia chiesetta restaurata circondata da piccole capanne - la Porziuncola - accompagnata dai frati che le fanno luce con le torce.

Ci sono tutti gli elementi per uno scandalo. Allo scandalo sociale si aggiunge l'avventurismo religioso. Chi le taglia i capelli, gesto rituale della rinuncia al mondo e dell'ingresso nella vita religiosa? Francesco, quasi certamente non ancora ordinato diacono, quindi laico. Insomma, Chiara entra senza un soldo a far parte di una *fraternitas* non ben delineata, nella quale non c'è nessuna donna. Da qui si vede come lei tenda ad andare oltre le convenzioni e la mentalità del suo tempo.

I nobili parenti, con a capo lo zio Monaldo (il padre, mai nominato in queste vicende, era morto), cercano di farla recedere dal suo proposito con le cattive, con la forza, le botte, le armi, soprattutto dopo che anche la sorella Caterina (che prenderà il nome di Agnese) la raggiungerà nella comunità di Sant'Angelo in Panzo.

Così comincia la vita religiosa di Chiara. Francesco la accoglie nella *fraternitas*, ma non può tenerla con sé, deve introdurla in una comunità femminile. Quindi la libertà dei comportamenti iniziali di Chiara deve confrontarsi e limitarsi di fronte alla mentalità della sua epoca, con le esigenze ecclesiastiche, in qualche modo con la struttura giuridico-mentale, da cui non è del tutto esente lo stesso Francesco.

Questi dalla Porziuncola portò la giovane al monastero benedettino di San Paolo delle Abbadesse, presso Bastia. L'ingresso però non fu tradizionale, poiché Chiara vi entrò non come monaca di casata aristocratica, con la sua dote, ma senza nulla, ammessa come servente. Qui avvenne il primo tentativo di ricondurla a casa da parte dei parenti, per di più umiliati dal ruolo della loro fanciulla in quel cenobio; lei si oppose mostrando il capo rasato, segno di consacrazione al Signore.

A San Paolo inizia il lento e costante lavoro di Chiara per far sì che potesse realizzare l'ideale dei Minori. San Paolo è un ricco monastero. Dopo pochi giorni Chiara, d'accordo con Francesco, si trasferisce a Sant'Angelo in Panzo, sulle pendici del Subasio, una comunità femminile, non benedettina né ancora strutturata. Qui la raggiunse la sorella Agnese e si verificò il secondo tentativo dei parenti di riportare a casa le fuggitive, almeno la seconda. Anche questo però fallì, benché fosse stato particolarmente violento verso la ragazza e verso lo stesso monastero, ove gli uomini entrarono in armi; la *Leggenda di santa Chiara vergine* di Tommaso da Celano attribuisce il fallimento a un intervento miracoloso dovuto alle preghiere di Chiara.

Le due sorelle non restarono molto nemmeno a Sant'Angelo. Dopo poco si trasferirono a San Damiano, la prima chiesetta restaurata da san Francesco, posta tra Assisi e la Porziuncola, dando vita alla prima comunità femminile di ispirazione francescana, dato che varie donne si aggiunsero

molto presto. Non era ancora il 1215, Chiara vi rimase fino alla morte, nel 1253. San Damiano non era un monastero. Nel 1216 Giacomo da Vitry, nella nota lettera da Genova riportata nell'Introduzione, scrive che in Umbria aveva incontrato *fratres minores* e *sorores minores*. I primi vivono fuori città e ogni giorno si recano nelle città per predicare, le seconde vivono fuori, nei pressi dei centri abitati, in ospizi, *hospitia*, luoghi dove si accolgono i pellegrini e si curano i malati. Nessuna clausura, quindi, ma una vita di servizio e di preghiera a contatto con uomini e donne. È impensabile che nel 1216, in Umbria, presso Perugia, dove Giacomo si reca, tra queste *sorores minores* non si trovi anche Chiara. Si tratterebbe di una contraddizione storicamente insanabile.

Solo più tardi, lentamente, con passi successivi, San Damiano si trasformò in monastero, inserito in un Ordine monastico, nel quale venne introdotta anche la clausura.

La vita delle monache, con Chiara badessa suo malgrado, fu condotta apparentemente nell'immobilità e nel silenzio; ma, al contrario, gli avvenimenti riguardanti la tenace lotta della santa per mantenere il suo ideale sono molti, come si vedrà nei capitoli successivi.

Chiara dunque alla fine accetterà di condurre una vita in monastero, non itinerante, non di servizio a lebbrosi e malati. Ma non sarà benedettina, vorrà che il suo monastero sia davvero povero, viva di elemosine, resti vicino ai frati Minori e da essi riceva assistenza. Francesco scrive per lei e le prime sorelle una *forma vitae* ("forma di vita") e alcune norme per il digiuno.

Nel 1215 il IV Concilio lateranense stabilisce che ogni nuova comunità religiosa debba prendere una delle regole monastiche approvate, in pratica quella benedettina o quella agostiniana<sup>2</sup>. In base a questa norma e all'azione normalizzatrice verso le comunità femminili del cardinale vescovo di Ostia Ugo o Ugolino dei Conti di Segni, Chiara dovrebbe accettare la

---

2 *Conciliarum Oecumeniconim decreta*, ed. Alberigo, Joannou, Prodi, 1962, p. 218: "Nemini religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniatur, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis" ("Affinché l'eccessiva diversità degli ordini religiosi non induca nella chiesa di Dio una grave confusione, proibiamo fermamente che alcuno fondi una nuova famiglia religiosa, ma chiunque vorrà convertirsi alla vita religiosa, assuma una delle forme approvate. Similmente chi vorrà fondare una nuova casa religiosa, assuma la regola e l'istituzione di uno degli ordini approvati").

regola benedettina e, di conseguenza, il titolo di badessa: a ciò la convince anche Francesco. Bisogna tener presente che fino al 1223 gli stessi frati Minori non avevano ancora una loro regola approvata per iscritto (con bolla) dalla Sede Apostolica. Ma a le donne della comunità di Chiara conservano la *forma vitae* data loro da Francesco e alcune “consuetudini di San Damiano”.

Dal 1219 si apre un nuovo periodo per Chiara. Il cardinale Ugolino, come si è detto, ha un progetto unificatore delle varie esperienze monastiche femminili fiorite in Italia centrale, della cui cura è stato incaricato dal papa Onorio III (1216-1227). Per esse scrive le sue *Costituzioni Ugoliniane*, una specie di regola più specifica per l'ambito femminile, da affiancare a quella benedettina, più generica poiché resta sempre un testo scritto per maschi. In questo progetto di Ugolino viene inserito anche San Damiano, soprattutto dopo la morte di Francesco (1226) e l'elezione dello stesso Ugolino al pontificato col nome di Gregorio IX (1227-1241): allora San Damiano diviene - nelle intenzioni del papa - il centro unificante di questi monasteri, che però si erano originati da esperienze diverse, spesso non francescane. Nel 1228 dunque Chiara deve accettare una nuova stretta, ma si fa concedere dal papa un *privilegium paupertatis* che garantisca la sua comunità contro l'arricchimento, un privilegio di vivere senza privilegi. Quindi rimane vivo il desiderio di Chiara di vivere in povertà, al di là delle norme benedettine e ugoliniane, e in stretta comunione con i frati Minori. A Gregorio che l'assicura di poterla sciogliere dal voto di povertà fatto con Francesco, Chiara risponde: “Padre santo, in nessun modo desidero essere sciolta dalla sequela di Cristo in perpetuo” (*Legenda sanctae Clarae*, 2001, IX, 15, p. 126): una prima incomprendione.

Nel 1230 si ha invece proprio uno scontro. Con la bolla *Quo elongati* Gregorio IX avoca a sé la scelta dei visitatori – gli assistenti spirituali - dei monasteri femminili dell'Ordine da lui fondato, compreso San Damiano. Ciò significa che Chiara e le sorelle avrebbero potuto avere come assistenti dei religiosi non appartenenti ai frati Minori. Chiara capisce che è in gioco l'ispirazione di fondo della sua esperienza religiosa. Deve confrontarsi in qualche modo col monastero, con la regola benedettina, col titolo di badessa, con la clausura. Ora però deve mantenere la spiritualità trasmessa da Francesco, con l'amore per il Cristo povero e crocifisso e la scelta personale e comunitaria di povertà. Anzi, mentre lo stesso Ordine maschile dei Minori attenua gradatamente l'eredità di Francesco relativamente alla decisa scelta di povertà ed emarginazione - nella stessa *Quo elongati* il papa, su richiesta dei ministri provinciali dei Minori, aveva tolto validità giuridica al Testamento del santo, ove tali scelte originarie venivano ribadite

con evidenza - Chiara si fa memoria di Francesco per tutto il movimento minoritico maschile e femminile.

Di fronte alla *Quo elongati* Chiara reagisce decisamente: manda via i frati addetti alla raccolta di elemosine per il monastero, in pratica toglie a sé e alle sorelle la fonte del sostentamento, attuando quello che con termine moderno è stato definito uno “sciopero della fame”. La *Legenda sanctae Clarae virginis* racconta che lei avrebbe detto: “Da ora ci porti via tutti i frati, dopo che ci ha tolto quelli che ci offrono il nutrimento vitale” (*Legenda sanctae Clarae*, 2001, XXIV, 7, p. 178).

Il papa dunque tendeva ad inquadrare i nuovi monasteri femminili in un ordine di tipo tradizionale che, con la regola benedettina e le norme da lui stesso emanate, avesse come riferimento proprio San Damiano, tanto che dagli anni Trenta del Duecento il nuovo Ordine sarà detto delle *Pau-peres dominae Sancti Damiani* (“Povere donne, o signore, di San Damiano”). Per lui era urgente organizzare un nuovo Ordine femminile, poiché due Ordini monastici con ampio seguito femminile, i Cistercensi e i Premonstratensi, avevano deciso di bloccare la fondazione di nuovi monasteri per donne perché era troppo pesante per i monaci l’impegno della *cura monialium*, cioè l’assistenza spirituale delle monache. Anche l’Ordine dei Minori tendeva a liberarsi della cura delle monache che si richiamavano a San Damiano, poiché era troppo gravosa, e in questo senso aveva premuto sulla decisione papale della *Quo elongati*. Chiara, su due fronti, vuole ottenere dal papa il riconoscimento della propria “francescanità” e dai Minori il riconoscimento di far parte di una stessa famiglia. Questa sarà la sua azione nel ventennio 1230-1250, un periodo cruciale per la Chiesa, l’Italia e l’Europa, che vide lo scontro tra il papato e l’imperatore Federico II, scomunicato tre volte e depresso dal papa. È proprio da questi anni che si cominciano ad avere gli scritti di Chiara, almeno quelli arrivati fino a noi. I primi sono le tre lettere inviate ad Agnese di Boemia nel 1234 e nel 1238 (la quarta è del 1253), dalle quali traspare chiaramente la spiritualità della santa di Assisi, il suo amore per Cristo, signore dell’universo fattosi uomo nell’umiltà della stalla di Betlemme e nella desolazione della croce. Ciò è già di per sé indizio di religiosità “moderna” e di stampo francescano. Ma ancora più evidente è l’amore della povertà al quale esorta la nuova discepola Agnese e la forza con cui la spinge a difendere gli ideali comuni. Su questi testi e sulle discussioni con i papi Gregorio IX e Innocenzo IV fino alla morte di Chiara nel 1253 si tratterà nei prossimi capitoli.

## 5. Federico II

Un accenno a un elemento non secondario del contesto storico in cui si trovò a vivere Chiara, più volte citato sopra. Non vi fu alcun rapporto diretto fra lei e Federico II di Hohenstaufen, ma vi furono alcuni punti di contatto estrinseci tra due persone le cui vite furono quasi totalmente coincidenti dal punto di vista cronologico: Chiara e Federico nacquero nel 1194, due anni dopo il futuro re di Sicilia e imperatore del Sacro Romano Impero fu battezzato ad Assisi (Kamp 2005). Anche la morte li raggiunse in tempi molto vicini: Federico nel 1250 e Chiara nel 1253. Le circostanze storiche provocarono altri “incontri” indiretti tra di loro. Nel 1240, durante la lotta tra il papa e l'imperatore da lui scomunicato per la seconda volta, le truppe saracene di Federico entrarono fino nel chiostro di San Damiano; la chiesetta, divenuta ormai il monastero di Chiara e delle sue consorelle, era - come ancora oggi - fuori delle mura di Assisi ed è immaginabile il terrore delle monache. La santa salvò le sorelle e la stessa città prostrandosi tra le lacrime in preghiera davanti a una cassetta contenente l'Eucarestia; da quest'episodio è nata la rappresentazione iconografica di Chiara recante nelle mani l'ostensorio. Nell'ambito della stessa lotta, Assisi venne assediata nel 1241 da Vitale d'Aversa, sempre di parte imperiale; Chiara radunò le sorelle, cosparses il capo di cenere ed invitò tutte a pregare per la città: il giorno seguente le truppe di Vitale tolsero l'assedio e se ne partirono.

Dieci anni prima, nel 1230, Federico aveva incrociato personalmente la propria strada con quella che sarebbe diventata una delle più fedeli, appassionate e tenaci seguaci di Chiara, Agnese di Boemia. In quegli anni la principessa, di circa vent'anni, viveva nella casa del padre Premysl Otakar I, re di Boemia, morto proprio nel 1230, cui successe Venceslao I (1230-1253), fratello di Agnese. Fra i tanti pretendenti che la giovane aveva avuto fin dai primissimi anni della sua infanzia, per ovvi motivi di alleanze politiche, si affacciò probabilmente nel 1228 proprio Federico II, rimasto vedovo per la seconda volta. L'imperatore, però, si trovò di fronte al rifiuto di Agnese che aveva deciso di abbracciare la vita religiosa. Conserviamo la

risposta di Federico, da cui traspare l'alto senso di sé, ma anche il profondo rispetto della scelta religiosa della donna di cui aveva chiesto la mano:

*Si a quocumque homine nobis hec iniuria illata fuisset, tante despectionis obprobrium vindicare nullatenus cessaremus. Sed quia nobis maiorem domunum perelegit, hoc despectui nostro nequam asscribimus, cum instinctu divino istud factum credamus (Nemec, 1987 p. 78).*

Se questa ingiuria ci fosse stata portata da qualsiasi uomo, non mancheremmo in nessun modo di vendicare l'oltraggio di tanto disprezzo. Ma poiché ci preferì un più grande signore, non ascriveremo mai ciò a nostra offesa, poiché crediamo che ciò sia avvenuto per ispirazione di Dio.

Non ci sono altri momenti di incontro tra le strade di Chiara e di Federico. Resta solo da ricordare che il papa che concesse alla santa la cosa che desiderava di più, cioè l'approvazione della regola da lei stessa composta, è quell'Innocenzo IV (1243-1254) che nel primo concilio di Lione (1245) scomunicò per la terza volta lo svevo e lo depose dal trono imperiale.

## CAPITOLO 2

### CHIARA E FRANCESCO: UN INCONTRO INTENSO E DIFFICILE

**P**uò sembrare strano sentir presentare come “difficile” l’incontro tra Francesco e Chiara d’Assisi. Di solito non lo si ritiene tale. Eppure dobbiamo definirlo difficile in due sensi: storico e storiografico. Nel primo caso è difficile per la situazione storico - ecclesiastica del tempo: bisogna chiedersi quale fosse l’intenzione di Chiara, quale tipo di vita volesse seguire, quali erano le possibilità che aveva di realizzare un progetto autonomo di vita religiosa femminile nella chiesa del suo tempo. Bisogna ancora chiedersi quale fosse la mentalità di Francesco - di solito così aperta - nei riguardi della donna, in particolare della presenza femminile in relazione ai frati.

Nel secondo caso la difficoltà di carattere storiografico è dovuta al fatto che - contrariamente a quanto si crede - le fonti non dicono moltissimo su questo rapporto e che quindi esistono diverse possibilità interpretative.

## 1. Un rapporto intenso?

Partendo dalle fonti, vi sono due testi, peraltro molto noti. Il primo è il capitolo XV dei *Fioretti* (*Fonti francescane*, 2011, pp. 1157-1159):

Santo Francesco, quando stava a Sciesi (Assisi), ispesse volte visitava santa Chiara dandole santi ammaestramenti. Ed avendo ella grandissimi desiderii di mangiare una volta con lui, e di ciò pregandolo molte volte, egli non le volle mai fare questa consolazione. Onde vedendo li suoi compagni il desiderio di santa Chiara, dissono a santo Francesco: ‘Padre, a noi non pare che questa rigidità sia secondo la carità divina, che suora Chiara, vergine così santa, a Dio diletta, tu non esaudisca in così piccola cosa, come è mangiare tecco; e specialmente considerando ch’ella per le tue predicazioni abbandonò le ricchezze e le pompe del mondo. E di vero, s’ella ti domandasse maggiore grazia che questa non è, sì la doveresti fare alla tua pianta spirituale’. Allora santo Francesco rispuose: ‘Pare a voi ch’io la debba esaudire?’. Rispondono li compagni: ‘Padre, sì, degna cosa è che tu le faccia questa grazia e consolazione’. Disse allora santo Francesco: ‘Da poi che pare a voi, pare anche a me. Ma acciò ch’ella sia più consolata, io voglio che questo mangiare si faccia in santa Maria degli Agnoli (la Porziuncola), imperò ch’ella è stata lungo tempo rinchiusa in Santo Damiano, sicché le gioverà di vedere il luogo di santa Maria dove ella fu fatta isposa di Gesù Cristo; ed ivi mangeremo insieme al nome di Dio’.

Venendo adunque il dì ordinato a ciò, santa Chiara esce del monistero con una compagna, accompagnata di compagni di santo Francesco, e venne a santa Maria degli Agnoli. E salutata divotamente la Vergine Maria dinanzi al suo altare, dov’ella era stata tondata e velata, sì la menarono vedendo il luogo, infino a tanto che fu ora da desinare. E in questo mezzo santo Francesco fece apparecchiare la mensa in sulla piana terra, siccome era usato di fare. E fatta l’ora di desinare, si pongono a sedere insieme santo Francesco e santa Chiara, e uno delli compagni di santo Francesco e la compagna di santa Chiara, e poi tutti gli altri compagni s’ac-

conciarono alla mensa umilmente. E per la prima vivanda santo Francesco cominciò a parlare di Dio sì soavemente, sì altamente, sì maravigliosamente, che discendendo sopra di loro l'abbondanza della divina grazia, tutti furono in Dio ratti. E stando così ratti con gli occhi e con le mani levate in cielo, gli uomini da Sciesi e da Bettona e que della contrada dintorno, vedeano che santa Maria degli Agnoli e tutto il luogo e la selva. ch'era allora allato al luogo, ardeano fortemente. e pareva che fosse un fuoco grande che occupava la chiesa e 'I luogo e la selva insieme. Per la qual cosa gli Ascesani con gran fretta corsono laggiù per ispegnere il fuoco, credendo veramente ch'ogni cosa ardesse. Ma giugnendo al luogo e non trovando ardere nulla, entrarono dentro e trovarono santo Francesco con santa Chiara e con tutta la loro compagnia ratti in Dio per contemplazione e sedere intorno a quella mensa umile. Di che essi certamente compresono che quello era stato fuoco divino e non materiale. il quale Iddio avea fatto apparire miracolosamente, a dimostrare e significare il fuoco del divino amore, del quale ardeano le anime di questi santi frati e sante monache; onde si partirono con grande consolazione nel cuore loro e con santa edificazione.

Poi, dopo grande spazio, tornando in sé santo Francesco e santa Chiara insieme con li altri. e sentendosi bene confortati del cibo spirituale. poco si curarono del cibo corporale. E così compiuto quel benedetto desinare, santa Chiara bene accompagnata si ritornò a Santo Damiano. Di che le suore veggendola ebbono grande allegrezza: però ch'elle temeano che santo Francesco non l'avesse mandata a reggere qualche altro monisterio, siccome egli avea già mandata suora Agnese. santa sua sirocchia, abbadessa a reggere il monisterio di Monticelli di Firenze: e santo Francesco alcuna volta avea detto a Santa Chiara: 'Apparecchiati, se bisognasse ch'io ti mandassi in alcuno luogo'; ed ella come figliuola di santa obbedienza avea risposto: 'Padre, io sono sempre apparecchiata ad andare dovunque voi mi manderete'. E però le suore sì si rallegrarono fortemente, quando la riebbono; e santa Chiara rimase d'allora innanzi molto consolata.

A laude di Gesù Cristo e del poverello Francesco. Amen'.

Il racconto, anche se tardo<sup>3</sup> e difficilmente credibile nei suoi elementi esteriori, sembra davvero indicativo del tipo di rapporto di liberalità e di familiarità che c'era tra i due santi.

---

3 Fioretti sono della fine del Trecento; i racconti contenuti in essi derivano da una più ampia fonte latina databile attorno al 1328, gli *Actus*, 1988.

Il secondo brano, più breve, ma più problematico, proviene dal processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi, ed è una visione di Chiara successiva alla morte di Francesco. La riassumo brevemente, rinviando al capitolo che ne tratta: Chiara sale una scala verso Francesco, portando un vaso di acqua calda e un asciugamano, come per assisterlo nella malattia. Quando lo raggiunge, il santo le porge una mammella invitandola a succhiare. Il liquido che ne usciva era dolcissimo e gradevolissimo. Alla fine, il capezzolo le rimase tra le labbra. Chiara lo prese in mano, si accorse che era di oro lucido e vi "se vedeva tutta, come quasi in uno specchio" (*Santa Chiara di Assisi* 2003, *Processo di canonizzazione*, pp. 122-123).

Da questi due testi potrebbe apparire un quadro chiaro: Francesco e Chiara hanno rapporti di grande familiarità, di normale frequentazione - tanto che Chiara può uscire dal monastero ed andare alla Porziuncola -, di grande affetto, di amore spirituale; anzi se prendiamo la visione della mammella, vi è tra loro quasi un amore terreno sublimato spiritualmente, e con facile psicologismo si potrebbe dedurre che dietro questa sublimazione è evidente uno slancio erotico di Chiara.

Manselli (2002), nella sua biografia di Francesco, punto di riferimento nella storiografia, sostiene che Francesco e Chiara erano innamorati, nel senso che esisteva fra loro un rapporto molto intenso, e si lamenta che le fonti non dicano abbastanza su questo tema<sup>4</sup>.

Bartoli, nella sua biografia di Chiara, afferma che Tommaso da Celano (già biografo di san Francesco) avrebbe omesso questa visione nella *Leggenda di santa Chiara vergine* (ed. Boccali, 2001) scritta da lui negli anni immediatamente successivi alla morte della santa, perché imbarazzato da questa immagine<sup>5</sup>. Hanno ragione Manselli e Bartoli o non saremo noi storici moderni a far parlare in questo modo i testi ed i loro autori? Può darsi, se una traduttrice contemporanea di testi su Chiara, De Robeck, ha omesso il racconto della visione<sup>6</sup>.

---

4 "Non ci è possibile, purtroppo, per la mancanza delle fonti, seguire il legame di affetti, di consigli di vita spirituale intensamente partecipata, che unì Chiara a Francesco e viceversa", Manselli, 2002, p. 251; e ancora a p. 242: "purtroppo sono andate perdute le lettere che i due si sono scambiati e che sarebbero state preziose ad indicarci anche le pieghe psicologiche più riposte di due anime di eccezione".

5 "Tommaso da Celano preferì non accennare affatto a questa visione nella sua leggenda. Il contenuto della visione infatti dovette sembrargli troppo imbarazzante per poterla inserire in un'opera destinata alla edificazione in particolare delle ragazze" (Bartoli, 1989, p. 185).

6 Nesta De Robeck, 1951. Cf Armstrong, 1992, p. 74.

Queste e altre fonti hanno indubbiamente un grande peso e sembrano mostrare che tra Francesco e Chiara c'è un affetto veramente completo; ma possono essere lette anche da altre angolazioni.

## 2. Un rapporto asimmetrico o inesistente?

In questo quadro consolidato si sono inseriti gli interventi di Jacques Dalarun, studioso – tra l'altro - della religiosità femminile nel Medioevo, la cui analisi del rapporto tra Chiara e Francesco è ampia e suggestiva (1993, 1994, 1995, 1998).

Bisogna imporsi, scrive Dalarun, “di non isolare Chiara, di non relegarla, in compagnia di Francesco, nella sfera ideale degli amanti nel giardino di un Eden mistico” (1993, p. 239). Secondo lo storico francese, nel delineare i rapporti tra Francesco e Chiara la tradizione ha avuto un ruolo più importante delle fonti, che direbbero molto poco: Manselli è andato oltre le poche testimonianze. Dunque Dalarun, partendo dagli scritti di Francesco, nota che in essi nessuna donna è citata per nome. Non c'è mai una donna specifica, nemmeno Chiara. Tre volte Francesco si indirizza a una comunità di donne, quelle di San Damiano; tra di loro c'è Chiara, ma lui si rivolge alla comunità, senza citare la santa. I tre scritti sono la *Forma vitae* (forma di vita, di poche righe); *l'Ultima voluntas* (ultima volontà); un canto di esortazione in lingua volgare, *Audite poverelle dal Signor vocate* (Francesco d'Assisi, 2009, pp. 380, 382, 127)<sup>7</sup>.

Passando alle leggende di Francesco scritte da Tommaso da Celano, la *Vita beati Francisci* (*Vita prima*) e il *Memoriale in desiderio animae* (*Vita seconda*), Dalarun nota che Chiara - ancora in vita quando queste venivano composte - è citata poco. Nella *Vita prima* (1229) è citata due volte, all'inizio e alla fine: al n. 18, mentre racconta di Francesco che nella sua esperienza giovanile di restauratore di chiese ripara San Damiano, Tommaso fa un inciso per dire che in quel luogo sarebbe nato successivamente un ordine religioso di

---

<sup>7</sup> *Forma vitae* e *Ultima voluntas* non sono giunti a noi in tradizione manoscritta autonoma né tra le opere di Francesco, ma attraverso la regola di Chiara, che li riporta all'interno del cap. VI.

donne; “È là che domina Chiara ... divenne la pietra basilare per tutte le altre pietre di questa famiglia religiosa”. Segue qualche riga di elogio di lei.

Ai nn. 116-117 si racconta che il corpo di Francesco morto, nel tragitto dalla Porziuncola ad Assisi, viene portato a San Damiano, dove Chiara e le sorelle lo piangono. Solo in questi due episodi della sua prima biografia Tommaso cita espressamente Chiara.

Nella *Vita secunda* (1247) Chiara non viene mai neanche citata singolarmente. La comunità di San Damiano, di cui lei è badessa, è ricordata e lodata ai nn. 204-205 e 207.

Un po' di spazio hanno le citazioni di Chiara nelle leggende non ufficiali, soprattutto nella *Compilatio Assisiensis*, che risale, nella sua forma originale, al 1246. Ma nel complesso, dice Dalarun, nel *corpus* delle leggende di Francesco, compresa la *Legenda maior* di S. Bonaventura (1263a), successiva di dieci anni alla morte di Chiara e dal 1266 unica leggenda ufficiale di Francesco, ci sono in tutto una quindicina di citazioni della santa.

Dalarun, oltre a far notare quanto poco le fonti ci dicano di questo rapporto, di questo amore, di questo incontro spirituale molto intenso, sostiene che tale rapporto non è simmetrico. Abbiamo visto quanto poco Francesco parli di donne e non citi mai Chiara nei suoi scritti, invece negli scritti di Chiara Francesco è citato espressamente 32 volte. Zero da una parte e 32 dall'altra. Tra l'altro le citazioni di Chiara nel *corpus* leggendario di Francesco si riducono addirittura a tre se si pensa che esse si riprendono una con l'altra. Le citazioni specifiche di Chiara sono le due della *Vita prima* di Tommaso da Celano più una della *Compilatio Assisiensis*, 109; qui si riporta l'episodio già narrato nella *Vita prima* del pianto di Chiara e delle sorelle sul corpo morto di Francesco, ma si aggiunge, come introduzione, il racconto di come Chiara fosse angosciata al pensiero di morire prima di Francesco, senza rivederlo, essendo anche lei malata, e di come il santo, saputo ciò, con affettuosa delicatezza le inviasse una benedizione scritta, insieme ad un messaggio orale affidato al frate messaggero: “Sappia in verità che, prima del suo trapasso, tanto lei che le sue sorelle mi vedranno ancora e ne trarranno la più grande consolazione”; queste parole vengono quindi ad assumere il tono di una predizione, come specifica più sotto l'autore della leggenda. Invece nella *Leggenda di santa Chiara Vergine* – opera dello stesso Tommaso da Celano (2015) - Francesco torna 28 volte in 28 episodi diversi. Se stiamo ad un discorso quantitativo, la asimmetria del rapporto c'è.

Possiamo integrare queste cifre di Dalarun relative alle fonti scritte con una breve verifica iconografica<sup>8</sup>. Tra il 1255, data della canonizzazione di Chiara, e la fine del Duecento, si possono enucleare nove immagini di Francesco e Chiara insieme; ma di queste nove immagini, cinque sono loro raffigurazioni in teoria con altri santi. Quindi soltanto quattro raffigurazioni duecentesche rappresentano episodi specifici della vita di Francesco e Chiara e per di più, in maggioranza, si trovano nei cicli riguardanti santa Chiara.

Nella committenza dei monasteri di clarisse, a cominciare dalla pala di santa Chiara presso l'omonima chiesa di Assisi, c'è Francesco, mentre nella committenza dei frati minori Chiara è pressoché assente. Ciò in qualche modo conferma, in altro ambito, la scarsità di rapporti, la scarsa vicinanza, l'asimmetria rilevata da Dalarun, anche se in questo caso il discorso riguarda non Francesco e Chiara, ma i loro ordini dopo la loro morte.

In base ai due testi letti in precedenza, quello dai *Fioretti* e la visione della mammella, può sembrare chiaro un rapporto intenso, di familiarità e frequentazione. Adesso può sembrare chiaro un rapporto profondamente diverso. Ribaltato il quadro precedente, un po' mitico se si vuole, si evidenzia la "vera realtà" dei "non rapporti" tra Chiara e Francesco. È proprio così?

Non è proprio così secondo me, perché la storia non possiamo farla solamente sui testi, anche i silenzi e le assenze possono avere una motivazione ed una spiegazione storica, un loro significato, bisogna ampliare l'analisi interna, ma anche quella quantitativa. Ripercorriamo velocemente la storia di Chiara e Francesco.

---

8 Fatta vari anni fa da Gian Paolo Silvestri nella sua tesi di laurea con me relatore, non pubblicata.

### 3. La storia di Chiara e Francesco

Si è detto che di fonti in realtà non ce ne sono tantissime, però – a differenza di altre situazioni di personaggi medioevali - non sono neanche poche: gli scritti dei due santi e varie leggende agiografiche. In particolare le leggende di Francesco sono un mare così complesso da aver dato vita, dalla fine del secolo XIX, alla cosiddetta “questione francescana”. Da queste leggende e dalla *Legenda sanctae Clarae virginis* (Tommaso da Celano, 1910) si può ricavare qualcosa di più di quanto emerge dagli scritti di Francesco. Bisogna poi aggiungere altre fonti di fondamentale importanza, come il processo di canonizzazione di Chiara ed un buon numero di lettere papali.

L'asimmetria nel rapporto tra Francesco e Chiara indubbiamente c'è, la mostrano i dati stessi delle loro vite. Francesco, che nasce tra gli anni 1181-82, ha dagli 11 ai 13 anni più di Chiara, che nasce nel 1193-94. C'è una diversità di età, ma c'è anche una priorità nella vita religiosa. Francesco inizia la sua conversione un decennio prima di Chiara<sup>9</sup>, quando, nei due-tre dopo la guerra contro Perugia (1202), si lascia alle spalle i sogni della sua giovinezza e il desiderio di diventare cavaliere. Nel 1206 compie il gesto clamoroso di rinunciare non solo ai beni, ma al padre e alla famiglia davanti al vescovo di Assisi, spogliandosi di tutto ed invocando da allora in poi *Padre nostro che sei nei cieli*. Un gesto del genere non poteva non fare scalpore in tutta Assisi, non poteva essere sconosciuto a Chiara, che avrà avuto sui 12-13 anni, un'età più matura di quanto non sia oggi, nella quale allora una ragazza si poteva sposare.

Dopo la rinuncia alla famiglia ed ai beni Francesco segue ancora un cammino di conversione in cui spesso cambia anche le decisioni che ha già preso, passa da una vita eremitica ad una di tipo apostolico, poi trova dei compagni che non aveva pensato di avere e quindi muta il suo progetto solitario in progetto comunitario.

---

9 Per i dati della vita di Francesco rinvio a Marini, 2019.

Chiara sente parlare di lui. È colpita da questo mercante che era tra i *minores* di Assisi, mentre lei era di famiglia aristocratica, tra i *maiores*, che si contendevano il potere appunto con i *minores*; da piccola, probabilmente, era stata esule a Perugia con la famiglia, perché i *maiores* erano stati espulsi da Assisi. In questa situazione sociale un suo cugino, Rufino, fu tra i primissimi compagni di Francesco. Era uno sconvolgimento sociale il fatto che un giovane di famiglia aristocratica andasse al seguito di un uomo di famiglia non nobile, anche se ricca. Il gruppo di Francesco non poteva non provocare scalpore ad Assisi, poiché conduceva un tipo di vita non tradizionale: i giovani non erano preti, ma laici; non pensavano al monachesimo, ma conducevano una vita itinerante. Nel 1209 ebbero anche un'approvazione orale dal papa e erano comunque seguiti con attenzione e con approvazione dal vescovo di Assisi, Guido.

Chiara è colpita da Francesco e i due hanno degli incontri. Sono incontri segreti, come nelle novelle medievali, scrive Manselli; e Dalarun dice proprio come *due amanti*, come Giulietta e Romeo, come i personaggi della letteratura cortese: si incontrano di nascosto, come riferiscono alcune testimonianze del processo di canonizzazione. Erano incontri di colloqui: Chiara voleva sapere cosa fare.

Il rapporto è certamente da subito asimmetrico; Francesco, più grande di oltre dieci anni, è già un piccolo *leader*, che propone un modello di vita nuovo, fuori dagli schemi tradizionali. Le testimonianze sono discordanti solo su una cosa: è Chiara che chiede di incontrare Francesco o è Francesco che prende l'iniziativa? Una delle sorelle di Chiara, Beatrice, entrata anche lei più tardi a San Damiano - come aveva fatto già a Sant'Angelo in Panzo l'altra sorella Agnese - citata sopra nel cap. 15 dei Fioretti - sostiene la seconda ipotesi:

E disse che, avendo santo Francesco audito la fama de la sua santità, più volte andò a lei predicandole, in tanto che essa vergine Chiara acconsentì alla sua predicazione e rinunziò al mondo e a tutte le cose terrene et andò a servire a Dio quanto più presto podde (Santa Chiara di Assisi. *I primi documenti ufficiali*, 2003, pp. 185-186).

Invece Bona di Guelfuccio, amica d'infanzia di Chiara, che non si fece monaca ma che accompagnò più volte l'amica agli incontri segreti, sembra indicare che fu Chiara a prendere l'iniziativa di incontrare Francesco:

Essa madonna Chiara fu sempre da tutti tenuta vergine purissima e aveva grande fervore de spirito come potesse servire a Dio e a lui piacere. Unde per questo essa testimonia più volte andò con lei a

parlare a santo Francesco, e andava secretamente per non essere veduta da li parenti (Boccali, 2003, p. 212).

Bona dà una seconda testimonianza:

Anche essa madonna Chiara, mentre che era nel seculo, dette ad essa testimonia per devozione certa quantità de denari et comandolle che li portasse a quelli che lavoravano in Santa Maria de la Porziuncola, ad ciò che comperassero de la carne(n. 20, p. 213).

La *Legenda sanctae Clarae* mette tutti d'accordo, sottolineando il desiderio di entrambi di incontrarsi (ed. Boccali, 2001, III, 1-3).

Incontri segreti, in qualche modo rischiosi. Chiara non vuol farlo sapere alla famiglia e vi si reca con un'amica. Ciò avrebbe potuto dar luogo a parecchie dicerie. Comunque su una cosa le fonti sono concordi: l'inquietudine religiosa di Chiara, la conversione, la fuga da casa la notte della domenica delle Palme del 1211 o 1212, i suoi passaggi successivi per il monastero di San Paolo delle Abbadesse di Bastia e per la comunità femminile di Sant'Angelo in Panzo e infine l'arrivo a San Damiano sono accompagnati e guidati da Francesco (*Legenda sanctae Clarae*, ed. Boccali, 2001, IV-V).

La mattina della domenica delle palme Chiara si presentò in chiesa alla celebrazione liturgica con il vescovo. Guido forse sapeva qualcosa, vide che Chiara non si mosse dal posto per prendere la palma e gliela portò lui. Poi Chiara torna a casa e si prepara a fuggire di notte. Esce non dalla porta principale, ma da una secondaria. In qualche modo riesce ad uscire dalla città, le cui porte di notte sono chiuse; va alla Porziuncola, nella piana sottostante ad Assisi, un percorso non tanto breve, che fa di notte. Alla chiesetta le vanno incontro i frati con le torce. Francesco dunque accetta questo mettersi nelle sue mani da parte di Chiara, nonostante i problemi che ciò potrà causare, e compie un gesto in qualche modo clamoroso: le taglia i capelli, segno di uscita dal mondo, e in quel momento lui, con grande probabilità, è laico, non ha ancora preso il diaconato, che riceverà non sappiamo bene come e quando; fa un gesto che spesso viene compiuto dallo stesso vescovo nella cerimonia della consacrazione delle vergini, anche se non è proprio quello il rito principale della consacrazione (Padovese, 1992).

Poi la accompagna personalmente al monastero di San Paolo delle Abbadesse, uno dei più grandi cenobi benedettini della zona. Chiara vi entra come una servente, non come una vera monaca, perché la dote che serviva alle monache per entrare l'aveva venduta per darne il ricavato ai poveri: aveva voluto seguire l'intenzione di Francesco, comportandosi

come i frati. In questo monastero non si trovò bene, probabilmente non rispondeva alle sue aspettative per le sue ricchezze o per altro motivo. Cosa voleva Chiara? Voleva veramente farsi monaca o voleva fare una vita simile a quella di Francesco? Che possibilità aveva di farlo? Tra l'altro la famiglia non era consenziente, lo zio Monaldo arrivò in armi a tirarla fuori e ciò fa capire quanto dovevano essere rischiosi anche i suoi incontri con Francesco, quanto contrari fossero i familiari a questo tipo di conversione.

Francesco era primogenito, il padre si era molto dispiaciuto del suo abbandono perché su di lui aveva contato per la prosecuzione della sua impresa commerciale. Anche Chiara era primogenita, quindi nelle politiche familiari di matrimoni si pensava di utilizzare innanzitutto lei. Comunque Francesco segue la volontà di lei e l'accompagna in un altro luogo, in una delle comunità femminili meno legate alla regola benedettina tradizionale, più informali: alla Chiesa di S. Angelo in Panzo sul Monte Subasio. Ma anche qui Chiara non si trova bene. Si vede che ha un progetto suo che non riesce ad integrare con queste comunità già esistenti, come d'altra parte aveva fatto Francesco, che non si era integrato in realtà preesistenti, ma aveva fatto una cosa nuova, tutta sua; anche a livello istituzionale con lui e con san Domenico nascono gli ordini mendicanti, che prima non esistevano.

Ancora una volta Francesco interviene e porta Chiara a San Damiano, la chiesetta che lui aveva restaurato e dove secondo la tradizione avrebbe avuto una rivelazione davanti al Crocifisso, che oggi è conservato nella chiesa di Santa Chiara ad Assisi. È la collocazione definitiva della santa, al di fuori anche lei da ordini preesistenti.

Francesco quindi ha seguito molto da vicino Chiara nei momenti per lei fondamentali, intensi e drammatici, comprendendo anche il suo disagio e facendosi carico direttamente di lei e della sua comunità nascente, anche se non aveva progettato alcuna presenza femminile accanto ai suoi frati. La comunanza di questi momenti non può non provocare una vicinanza psicologica, un'intimità spirituale, un'amicizia che dura nel tempo, anche se nessuna delle fonti più antiche lo esprime in maniera esplicita. Lo esprime bene il racconto dei Fioretti, fonte tarda, probabilmente non realistica nell'esteriorità dell'episodio, ma capace di cogliere la vicinanza spirituale ed affettiva tra i due che si è mantenuta nel tempo.

Ma c'è di più: sicuramente Francesco diede indicazioni scritte a Chiara sul tipo di vita da seguire insieme alle consorelle, indicazioni che in parte abbiamo ancora, nonostante le diverse regole che furono seguite dall'ordine di San Damiano, poi di Santa Chiara. Abbiamo ricordato la *forma vitae* di Francesco indirizzata al gruppo femminile di S. Damiano, e *l'ultima*

*voluntas*, mandata prima di morire, che pure dà delle indicazioni di vita, soprattutto di valori di fondo. È ovvio che in scritti di questo tipo non ricorra il nome specifico di Chiara, ma essi sono un evidente segno dell'attenzione costante di Francesco per la comunità di San Damiano riunita intorno a lei.

Oltre a questi brevi testi, le fonti parlano di *Consuetudini di San Damiano*, norme per il monastero, risalenti a Francesco, seguite anche dal monastero di Monticelli, presso Firenze (*Bullarium franciscanum* I, Onorio III, 1219, pp. 3-5). Non le conserviamo, ma possiamo in parte risalire ad esse, grazie a documenti, anche papali, che ci collegano con la lontana Praga, dove nel 1234 si era fatta damianita la figlia del re di Boemia, Agnese, che entrò subito in contatto epistolare con Chiara. Nel 1238 Agnese tentò – senza riuscirvi – di fare approvare dal papa per il suo monastero una forma di vita che teneva conto delle indicazioni date da Francesco e comunicatele da Chiara, come si vedrà nei capitoli successivi.

Francesco quindi compose testi di per le monache di San Damiano. Egli non aveva un progetto per un seguito femminile, ha trovato Chiara, potremmo dire, per caso. Nella situazione ecclesiale del suo tempo la convivenza tra maschi e femmine era un serio problema, innanzitutto perché le donne non potevano condurre una vita da mendicanti, come quella dei frati. Fin dai secoli XI e XII la presenza femminile al seguito di predicatori itineranti era stata un problema, causa di scontri: ad esempio, Robert di Arbrissel (Dalarun, 1989) fu attaccato dal suo vescovo proprio perché nel suo seguito c'erano anche delle donne, per sistemare le quali dovette fondare un ordine monastico, detto di Fontevrault (1100). Anche con Chiara succede la stessa cosa: lei vuol seguire Francesco, ma lo stesso santo – di fronte alle resistenze ecclesiastiche – alla fine non può concepire per lei che un progetto di tipo monastico, in cui su pressione papale diventerà sempre più forte la clausura, che invece non è un valore nell'ambito femminile francescano. Il rapporto dopo il 1216 si fa più difficile, però Francesco continua a seguire quanto più può la comunità di Chiara e Chiara stessa e manda i suoi scritti fino alla sua morte, presentando loro un modello di vita che non è sempre concordante con i progetti papali. Una vicinanza difficile, perché si inserisce nella mentalità antifemminile dell'epoca e nel problema dei rapporti tra un ordine maschile e uno femminile, che esplose dopo la morte di Francesco, quando i frati minori cercarono più volte di essere sollevati dall'assistenza all'Ordine di San Damiano.

Le stesse regole francescane hanno all'interno norme contro la frequentazione di donne da parte dei frati e contro il loro ingresso nei monasteri

femminili<sup>10</sup>. Ma proprio questa difficoltà, a mio avviso, sottolinea ai nostri occhi con maggiore intensità la realtà e l'importanza del rapporto personale di Francesco con Chiara e la comunità di San Damiano.

---

10 Regola non bollata (1221), cap. XII, *Regola bollata* (1223), cap. XI, in Francesco (2009).

## 4. Un incontro difficile ma forte

Torniamo ai dati quantitativi negli scritti di Francesco e Chiara e nelle loro leggende, che indicano un'asimmetria: si tratta però di dati suscettibili di una lettura diversa.

Chiara cita 32 volte Francesco, Francesco non la cita mai: in realtà è solo Francesco che scrive a Chiara, compresa a buon diritto nella comunità di San Damiano, di cui è badessa. Chiara non scrive mai a Francesco, perché tutti i suoi scritti conservatici sono successivi al 1234, quando Francesco è morto ormai da otto anni. Anche stando ai dati esteriori dovremmo dire che è vero il contrario: solo Francesco si preoccupa di scrivere a Chiara, se non come amico, come padre spirituale. D'altra parte, di Francesco ci sono pervenuti pochissimi biglietti personali: due a frate Leone, autografi; uno a frate Antonio (futuro santo) e uno a Jacopa dei Settesoli, tramandati però soltanto da testi narrativi; infine una lettera "ad un certo ministro" di cui si tace il nome.

Così in realtà gli scritti mandati alla comunità di Chiara, due più il testo poetico, sono tanti rispetto alle abitudini di Francesco, che non è uno scrittore e che ha modo di inviare a San Damiano anche messaggi orali tramite i frati. Inoltre gran parte degli scritti di Francesco risalgono agli ultimi anni della sua vita, quando è malato e ha grandi difficoltà a muoversi. Prendiamo un biglietto a frate Leone: Leone va a trovarlo, gli manifesta le proprie inquietudini e lui, per rassicurarlo, gli dà un biglietto, che il compagno porterà sempre con sé. Finché sta in forze, Francesco gira, predica, vede, incontra, parla. La mancanza di corrispondenza scritta è dovuta al fatto che non ce n'è bisogno, che ci si può vedere e parlare. Ciò può valere anche per Chiara, benché meno frequentemente. È vero, Chiara è in monastero e si trova davanti il progetto papale per il monachesimo femminile, che al valore della povertà vuole sostituire quello della clausura. Ciò avviene però soprattutto dopo la morte di Francesco e ci si può chiedere motivatamente se Chiara ne tenne sempre conto. Sicuramente Francesco entrò a San Damiano ogni volta che lo volle, come testimoniano le fonti,

lì risiedette a lungo durante la sua malattia, lì compose il *Cantico di frate Sole*. La *Vita seconda* di Tommaso da Celano racconta di una predica alle monache di San Damiano fatta da lui in quell'occasione più con i gesti che con le parole:

Mentre si trovava presso San Damiano, il padre fu supplicato più volte dal suo vicario di esporre alle sue figlie la parola di Dio e, alla fine, vinto da tanta insistenza, accettò. Quando furono riunite come di consueto per ascoltare la parola del Signore, ma anche per vedere il padre, Francesco alzò gli occhi al cielo, dove sempre aveva il cuore, e cominciò a pregare Cristo. Poi ordinò che gli fosse portata della cenere, ne fece un cerchio sul pavimento tutto attorno alla sua persona ed il resto se lo pose sul capo. Le religiose aspettavano e, a vedere il padre immobile e in silenzio dentro al cerchio di cenere, sentivano l'animo invaso dallo stupore. Quando, ad un tratto, il Santo si alzò e nella sorpresa generale in luogo del discorso recitò il salmo *Miserere* (salmo 51). E, appena finito, se ne andò rapidamente fuori. Per questo comportamento, carico di significato, le serve del Signore provarono tanta contrizione, che scoppiarono in un profluvio di lacrime e a stento si trattennero dal punirsi con le loro stesse mani.

Una predica particolare, con un elemento popolare come il cerchio (magico?) che Francesco fa attorno a sé, ma anche uno biblico (il salmo 50/51 *Miserere*), uno liturgico, perché la cenere sul capo richiama evidentemente la liturgia penitenziale dell'inizio della quaresima. La *Compilatio Assisiensis* 83 racconta dettagliatamente il soggiorno di Francesco a San Damiano quando è malato, dopo aver ricevuto le stimmate; egli si fa costruire una cella di frasche all'interno del monastero e lì compone il *Cantico delle Creature*. Proprio in quel luogo vive un momento molto forte della sua ispirazione, al di là di ogni norma giuridica che regolamenti i rapporti tra frati e monache. Le varie fonti, che non raccontano certo tutto, sono indizio di una continuità di rapporti e di intimità spirituale. Cosicché si inserisce in questa continuità l'episodio riportato sopra, della sosta a San Damiano del corteo funebre che dalla Porziuncola saliva ad Assisi, per consentire alle monache di dare l'ultimo addio a Francesco morto.

Di fronte a tutto ciò, il problema di come Chiara e Francesco si siano scritti, quanto si siano scritti, va ridimensionato. E possiamo leggere con altri occhi, meno sospettosi della sua autenticità, un episodio narrato da san Bonaventura, solitamente non considerato tra le fonti più attendibili, ripreso anche dai *Fioretti*. Francesco vive un momento di crisi, la sua *fraternitas* è ormai formata, ma lui non sa se darsi a vita eremitica o a vita

*apostolica, di predicazione. Vuole conoscere la volontà di Dio, ma, essendo molto umile, manda due frati (frate Masseo dicono i Fioretti) a frate Silvestro, che era prete, e a Chiara per chiedere che preghino loro il Signore di illuminarli sulla sua volontà. Da sottolineare che anche in questo caso, in cui Chiara è esplicitamente nominata sia da Bonaventura sia dai Fioretti, la richiesta di Francesco si rivolge a lei perché preghi insieme ad alcune altre sorelle, a sottolineare contemporaneamente l'unità del gruppo di San Damiano e la preminenza in esso della santa. La risposta di Dio arrivò uguale a Silvestro e a Chiara con le sorelle: "Il volere divino era che Francesco si facesse araldo di Cristo ed uscisse a predicare" (Bonaventura da Bagnoregio, 1263a, XII, 2).*

Di fronte a questo quadro, prendono maggiore significato i brevi testi inviati da Francesco alle sorelle di San Damiano, il primo dei quali, la *forma vitae*, risale ai primi tempi della comunità e deve essere collegato alle *Consuetudini di San Damiano*, così come le norme sul digiuno trasmesse da Chiara ad Agnese di Boemia nella terza lettera; il secondo, *l'ultima voluntas*, costituisce uno dei testamenti che Francesco volle lasciare quando si sentiva vicino alla morte (Manselli, 1995).

Chiara ebbe così cari questi due testi, che li inserì nel centro della sua regola, approvata da papa Innocenzo IV due giorni prima della sua morte (rispettivamente 9 ed 11 agosto 1253). Ma ciò si tratterà nei capitoli seguenti.

Lo stesso incontro di Chiara e Francesco alla Porziuncola descritto nei *Fioretti* risulta ora meno improbabile, perché la santa aveva una concezione non troppo rigida della clausura (Bartoli, 1989, pp. 103-128), cui probabilmente non era ancora legata durante la vita di Francesco. Il rapporto dei due santi di Assisi, spiritualmente intenso, non fu quotidiano, ma nemmeno troppo saltuario. Non si può dire che fossero innamorati, almeno nel significato usuale del termine. Il loro rapporto è asimmetrico, ma in senso inverso a quanto appare dall'analisi quantitativa: mentre Francesco è vivo, solo lui scrive a Chiara, mentre lei lo ricorda sempre dopo la morte e lo mantiene come unico padre spirituale, unico maestro dopo Cristo. In quest'ottica va rivista la visione di Chiara della cosiddetta mammella di Francesco, che potrà avere tutti i sottofondi psicologici e psicoanalitici che si vuole, ma che innanzitutto va letta secondo la simbologia dell'epoca. Se ne tratta nei capitoli successivi. In questa visione Chiara beve il latte di Francesco come un nutrimento dolcissimo, ricco, forte. Il nutrimento di Francesco proviene da un capezzolo d'oro chiaro e lucido in cui Chiara si specchia.

Questa visione ribadisce lo stretto legame fra Chiara e Francesco. Tra essa e la *forma vitae* data da Francesco a Chiara ed alle sorelle all'inizio della

loro vita a San Damiano vi è un filo diretto che dimostra la continuità di un rapporto.

Un rapporto difficile, ma forte e ininterrotto; asimmetrico, in quanto tra padre spirituale e sua “piancella”, ma innegabile anche da parte di Francesco. La asimmetria può individuarsi nella gerarchia di un rapporto, non nell’intensità di un sentimento.

## CAPITOLO 3

### CHIARA SCRITTRICE

La caratteristica principale della vita di Chiara non è certo quella della scrittrice, tuttavia lei ha lasciato cinque opere di sicura attribuzione e di grande importanza storica, oltre che spirituale e normativa: quattro lettere ad Agnese di Boemia e la regola. Sicuramente non autentiche sono la preghiera delle cinque piaghe, che da tempo le edizioni critiche non riportano (Lazzeri, 1923, pp. 246-249), e la lettera ad Ermentrude di Bruges, ritenuta una giustapposizione di due lettere realmente inviate da Chiara alla destinataria. Di controversa attribuzione sono il testamento e la benedizione, due testi anch'essi di grande interesse e valore.

Agli ultimi anni della vita di Chiara (1252-1253) risale la regola, unico scritto che sia datato grazie alle due approvazioni che ebbe, quella del cardinale protettore dei Minori, Rinaldo di Ienne, nel 1252 e quella del papa Innocenzo IV nel 1253, documenti che non fanno dubitare della sua autenticità, benché il rinvenimento dell'originale avvenne nel 1893. Le ipotesi di datazione del testamento variano a seconda di come lo si ritiene: se autentico può risalire anche ad alcuni anni prima della morte di Chiara, se apocrifo ovviamente sarà successivo alla morte, immediatamente o di pochi anni. Così per la benedizione: se autentica, si colloca negli ultimi tempi di vita della santa; se apocrifa, di poco successiva alla sua morte. Le lettere ad Agnese sono prive di una datazione certa: le prime tre risalgono agli anni 1234-1238, la quarta agli ultimissimi tempi della vita di Chiara, al 1253.

## 1. Autenticità degli scritti e cultura di Chiara

Chiara è autrice dei suoi scritti dal punto di vista giuridico e storico, ma si pone un problema di autenticità *formale* per comprendere in quale misura sia stata aiutata da uno scrivano o da un redattore-segretario, la cui presenza viene manifestata nella quarta lettera ad Agnese da due “inquit” riferiti alle sue parole: ai vv. 35 e 37 c’è “hoc inquit”; al v. 19 c’è invece “inquam”. Se si suppone un redattore per le lettere, l’evidente unitarietà dello stile dovrebbe far ipotizzare che egli sia unico e che quindi sia rimasto vicino a Chiara dal 1234 al 1253; ciò ha fatto pensare a un compagno di Francesco, in particolare frate Leone. Questa ipotesi discende dalla considerazione che Chiara, in quanto donna, non avrebbe avuto accesso a gradi elevati di cultura. Bisogna però essere prudenti su questa affermazione e ricordare quanto scrive Salimbene sulla cultura biblica di sua nipote Agnese, clarissa della seconda metà del Duecento: “habuit autem ista soror Agnes, neptis mea, intellectum maximum in Scriptura et ingenium bonum atque memoriam, linguam etiam ad loquendum delectabilem atque disertam”<sup>11</sup>.

Gli studi recenti manifestano una buona cultura di base nelle monache, in particolare nelle clarisse tra Quattro e Cinquecento<sup>12</sup>, ma questa constatazione si estende progressivamente anche a periodi precedenti, sicché “non sembra che vada considerato come qualcosa di eccezionale il caso della nipote di Salimbene (d’Alatri, 1991, p. 488). Anche la *Legenda sanctae Clarae* 37 sottolinea che a Chiara “piaceva ascoltare la predicazione dotta” (Paolazzi, 2012, p. 11).

---

11 Salimbene de Adam (1966, I, 270); nuove edd. 1998-1999; Parma, 2007.

12 Cfr. gli atti delle giornate di studio sull’Osservanza francescana al femminile, le prime svoltesi presso il monastero S. Lucia di Foligno, la quarta presso il monastero Clarisse S. Chiara di Camerino: Messa e Scandela, 2007; Messa, Scandella e Sensi, 2009a; 2009b; Messa, Reschiglian e Di Camerino, 2010.

Le donne di un certo livello sociale potevano perfezionare la loro conoscenza biblica e liturgica durante la vita monastica (Gennaro, 1980, pp. 188-189; Lainati, 1987, pp. 133-149), dopo aver acquisito nel secolo una cultura che permettesse loro di possedere, se non “una grandissima intelligenza della Scrittura”, “buon ingegno e memoria” e “una lingua piacevole ed eloquente nel parlare” (Salimbene de Adam, 1966). Nella cultura di Chiara, oltre a quella biblica di tradizione e lingua latine, entrano la componente agiografica appresa in un *milieu* devoto dovuto alla madre Ortolana e quella cortese-cavalleresca consona al suo stato sociale (Bartoli, 1989, pp. 35-42). Si può quindi ritenere che lei fosse in grado di utilizzare il latino grazie all’educazione familiare e di approfondire poi la conoscenza biblica in lunghi anni di vita religiosa, attraverso le letture e la liturgia, tenendo conto che Bibbia e liturgia hanno un aspetto non soltanto spirituale, ma anche letterario e poetico. Quello di un redattore fu forse un intervento non sostanziale; consiglieri ed aiutanti furono presenti, tuttavia resta nei suoi scritti qualcosa di personale nello stile e nella passione, in particolare nelle lettere, ma anche nella regola, la cui struttura generale nonché le numerose sezioni originali sono riportabili alla sua mente e in buona parte alla sua mano.

Chiara non era esegeta né teologa; non è agevole quantificare nei suoi scritti le citazioni bibliche, perché quelle di una certa lunghezza non sono numerose. Le edizioni ne registrano molte, ma tengono conto anche di singole parole o riferimenti generici, da non considerare vere e proprie citazioni. Per esempio quando lei scrive del *liber vitae* o della Gerusalemme celeste non si riferisce ad uno specifico passo dell’Apocalisse o di altro libro biblico. Numeri significativi si hanno solo per determinati testi<sup>13</sup>: i vangeli di Matteo (29 brani citati o richiamati 34 volte), di Luca (12 brani citati 17 volte) e di Giovanni (7 brani), i Salmi (17 brani citati 19 volte), il *Cantico dei Cantici* (6 brani citati 7 volte solo nelle lettere ad Agnese, di cui 5 solo nella quarta, il sesto una volta nella seconda ed una volta nella terza). Varie sono le citazioni di lettere paoline, di cui la più presente è la seconda ai Corinzi (con 10 brani citati 14 volte); 4 i brani (citati 5 volte) da quella agli Ebrei (ritenuta paolina nel Medio Evo); altre lettere di Paolo sono spesso echeggiate con l’uso di lemmi isolati, ma derivati da esse con

---

13 Escludo dalle citazioni quelle che riportano una sola parola, per di più non sempre significativa né indicativa di un esplicito e consapevole riferimento al testo biblico; escludo inoltre le citazioni riprese da testi non clariani come il prologo della regola che è di Innocenzo IV e la lettera ad Ermentrude.

tutta evidenza, soprattutto da quella ai Romani e dalla prima ai Corinzi. Si veda come esempio la seconda lettera ad Agnese, ai vv. 21-22:

<p>Cui (Cristo) si compateris conregnabis,  condolens congaudebis,  in cruce tribulationis commoriens cum ipso <i>in sanctorum splendoribus</i> (Sal. 109, 3)  mansiones aethereas possidebis et nomen tuum in libro vitae notabitur futurum inter homines gloriosum.</p>	<p>Rom. 8, 17: si tamen conpatimur, ut et conglorificemur; 2 Tim. 2, 12: si sustinebimus et conregnabimus;  1 Cor. 12, 26: si gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra  2 Tim, 2, 11: si conmortui sumus et convivemus; Sal. 109 (secondo <i>Vulgata</i>, 110 sec. bibbia ebraica), 3: <i>in splendoribus sanctorum</i>.  Filip. 4, 3 (anche Ap. 3, 5; 20, 12 e 15)<sup>14</sup>: quorum nomina sunt in libro vitae.</p>
---	---

A un primo impatto, notando soltanto i rinvii ai vari libri biblici, si potrebbe pensare che una simile raffinatezza sia dovuta non a Chiara, ma alla mano ed alla mente di un segretario; tuttavia non va dimenticato che si tratta dell'uso di termini derivato dalla *ruminatio* della Parola di Dio. Non siamo davanti a citazioni esplicite e volute, come mostra il fatto che verbi e vocaboli sono usati liberamente, coniugandoli e declinandoli secondo la necessità della frase. Si tratta di uso di termini assimilati con una continua lettura della Bibbia e soprattutto di quei testi selezionati per l'ufficio quotidiano delle ore o per la messa. Si tenga presente che al tempo di Chiara la Bibbia non era ancora stata suddivisa in versetti e che soltanto dall'inizio del secolo XIII venivano introdotti i capitoli, soprattutto per lo studio nelle università, quindi l'approccio al testo, quando non limitato alla liturgia, era meno preciso e puntuale dell'attuale, esso scorreva come un tutto continuo adatto appunto alla *ruminazione*.

Con queste precisazioni, possiamo evidenziare altre citazioni o riferimenti biblici. Dall'Apocalisse vi sono altre due citazioni esplicite ancora nella seconda lettera ad Agnese, v. 1, e nella quarta, v. 3, oltre a riferimenti, come quello già indicato alla Gerusalemme celeste al v. 13 della quarta;

---

14 Il *liber vitae* è presente in Es. 32, 32-33 (come *liber tuus e meus*, cioè di Dio), Sal. 69 (68), 29 (come *liber viventium*), Filip. 4, 3, Ap. 3,5; 20, 12 e 15; 21, 27, eppure le varie edizioni rinviano soltanto alla lettera paolina.

quattro passi della prima lettera di Pietro sono citati sei volte, tre volte Chiara si riferisce alla lettera di Giacomo, tre agli Atti degli Apostoli, una alla seconda lettera di Pietro (ritenuta autentica all'epoca). Per l'Antico Testamento, oltre ai Salmi e al Cantico dei Cantici, vi sono quattro citazioni dall'Ecclesiastico (Siracide), tre dal Genesi e una o due da altri libri<sup>15</sup>. Significative alcune assenze, come quelle di Esodo e di gran parte dei profeti (solo due citazioni per Isaia, due per le Lamentazioni, attribuite nel Medio Evo a Geremia, una per Abacuc). Evidenti anche le assenze per il Nuovo Testamento, soprattutto quelle del vangelo di Marco e delle tre lettere di Giovanni; meno significative, ma da notare ugualmente, le assenze di due lettere paoline (2 Tessalonicesi e Filemone) e di quella di Giuda.

Una cultura biblica non difficile da acquisire, incentrata sui due principali sinottici, le lettere paoline, l'Apocalisse e, per l'Antico Testamento, sui Salmi e sul Cantico dei Cantici. Non sorprende la conoscenza e l'uso più ampio di questi due libri veterotestamentari: sui salmi si insegnava a leggere a quanti si avvicinavano all'alfabetizzazione e il loro uso è costante in tutta la liturgia, il Cantico è fondamentale per la spiritualità di una vergine consacrata, "sposa di Cristo". Dunque anche in base all'uso della Bibbia possiamo ritenere che sia Chiara l'autrice degli scritti che vanno sotto il suo nome.

Anche per questa attività di scrittrice – sviluppata tutta dopo la morte di Francesco, come si è visto in un capitolo precedente – Chiara occupa oggi un posto significativo negli studi di storia delle donne.

---

15 Citati due volte Sap. e una volta ciascuno Lev., Num., 2Re (=2 Sam.), 3Re (=1Re), 2Cron., 2Macc., Giobbe, Prov. Escludo la citazione nella Regola III, 5 dal IV libro di Esdra, non tanto perché apocrifo, ma soprattutto perché mi pare dubbia.

## 2. Edizioni<sup>16</sup>

Gli scritti di Chiara non si trovano riuniti insieme nei manoscritti, anche il più antico, quello di Messina, di poco precedente il 1270, contiene regola, testamento e benedizione, ma non le lettere (vi si trova anche il *privilegium paupertatis* attribuito ad Innocenzo III e ritenuto oggi non autentico)<sup>17</sup>. Luca Wadding, con altri testi clariani, pubblicò la lettera ad Ermentrude, ma non quelle ad Agnese di Praga<sup>18</sup>, che fino ai primi del Novecento furono conosciute soltanto in una versione mediotedesca, esemplata forse su una boema precedente<sup>19</sup>. Per avere un *corpus* clariano in edizione critica si dovette attendere il 1970 con Omaechevarria (1970; 1982). Seguirono

---

16 Roussey, 1979-2004; Gounon, 2004; Roussey e Gounon, 2005. La presenza delle Clarisse negli studi non era mancata in precedenza, basti ricordare suor Lainati, 1977, pp. 2207-2465, nonché alcune parti della stessa sezione nella nuova edizione a Caroli (2004), insieme a Bartoli ed alle due consorelle Chiara Giovanna Cremaschi e Chiara Agnese Acquadro. Segnalo una terza ed. delle *Fonti francescane* (2011). Per una lettura attualizzante: Papa (badessa della fraternità delle sorelle povere di Otranto), 2007.

17 *Un libretto piccolo et vetusto molto. Studio sul codice messinese contenente la Regola e il Testamento di santa Chiara d'Assisi*. Testo latino a fronte (Agosta, 2009).

18 Wadding, 1931, 4, pp. 90-91, ad ann. 1257, suppl. n. 20 (Lugduni, sumptibus Claudij Landry, 1625-1654).

19 Di quella latina degli *Acta Sanctorum*, Martii I, Antwerpen, 1668, pp. 506-508, non è indicato il ms. da cui sarebbe stata ripresa, sempre che non sia traduzione dei Bollandisti dalla versione mediotedesca.

quelle di Boccali del 1976 e del 1978<sup>20</sup> e di Godet del 1985<sup>21</sup>. Esistono inoltre traduzioni che coprono la maggior parte delle aree linguistiche occidentali<sup>22</sup>. Successivamente si sono avute più corrette edizioni critiche di singoli scritti, in particolare delle lettere ad Agnese e della regola, Boccali diede quella del testamento e della benedizione<sup>23</sup>.

Alla metà degli anni 90 del secolo scorso fece irruzione la tesi di Maleczek che, con argomenti prevalentemente diplomatistici, negava autenticità al *privilegium paupertatis* concesso a Chiara da Innocenzo III e conseguentemente al testamento della santa ed alla sua benedizione (Maleczek, 1995). Le argomentazioni addotte convinsero molti studiosi, ma altri portarono avanti un lavoro di contraddizione e di analisi che è proseguito fino a tempi recentissimi. Una situazione ricca e in movimento, che però, come si vede, costringe a far riferimento non ad un unico *corpus*, ma a differenti edizioni, che non sempre vanno considerate definitive<sup>24</sup>.

- 
- 20 Boccali e Canonici, 1978, preceduto da *Textus opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, variis adnotationibus ornatus, cura et studio fr. Ioannis M. Boccali O.F.M. in lucem editus, 1976; e da *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*. Editio textus aliaeque multae adnotationes cura et studio fr. Ioannis M. Boccali O.F.M. dispositae, Assisi, 1976.
- 21 Claire d'Assise, *Écrits*, a cura di Becker, Godet e Matura, 1985; nulla aggiunge in pratica l'edizione-traduzione italiana: Chiara d'Assisi, *Scritti*, Vicenza 1986 (ai tre curatori si aggiunge Zoppetti). A queste edizioni seguirono varie altre raccolte di opere di e su Chiara (agiografia, documentazione), che si servirono delle edizioni critiche già esistenti; tra queste ricordo Santa Chiara d'Assisi, *Scritti e documenti*, a c. M. Bartoli e Zoppetti, 1994, con gli scritti di Chiara in latino ed il resto solo in traduzione italiana. Gli scritti di Chiara, la sua *Legenda* e il suo processo di canonizzazione si trovano raccolti in *Fontes franciscani*, a cura di Enrico Menestò e Stefano Brufani *et alii*, 1995.
- 22 Scritti e fonti biografiche di Chiara d'Assisi", in *Fonti francescane* 1a-3a ed. cit.; traduz. ital. a fronte in *Opuscula S. Francisci et scripta S. Clarae*, e in Chiara d'Assisi, *Scritti; Escritos de Santa Clara*, cit., ha la traduzione spagnola; Claire d'Assise, *Écrits*, cit., ha la traduzione francese. Grau, 1976. Armstrong and Brad, 1982; Armstrong (1988). Una nuova ed. tedesca è in corso di stampa.
- 23 Boccali, 1989, pp. 283-292.
- 24 Soprattutto per le lettere, dove presentano problemi sia l'ed. Boccali-Canonici, cit., sia quella Chiara d'Assisi, Pozzi e Rima, 1999, pp. 104-134, in cui Pozzi dichiara impossibile fare uno *stemma codicum*, problema che sembra non affrontato da Boccali nell'ed. 1978.

### 3. Lettere ad Agnese di Boemia

I manoscritti antichi che trasmettono il testo latino originale delle lettere sono soltanto tre e non tutti completi. Si comprende quindi l'importanza della scoperta fatta alla fine del sec. XIX nell'Archivio Capitolare di S. Ambrogio a Milano da Achille Ratti, futuro papa Pio XI, di uno di questi, il ms. M10 contenente tutte e quattro le lettere e databile fra XIII e XIV sec. (Ratti, 1896, pp. 392-396). Le prime edizioni critiche si devono a Walter Seton nel 1924 e Jan Kapistrán Vyskočil nel 1932 (Seton, 1924, pp. 509-519; Vyskočil, 1932), successivamente le lettere sono state edite nelle varie edizioni degli scritti di Chiara in base anche ad altri mss. rinvenuti, ma quello milanese resta fondamentale.

Le quattro lettere ad Agnese di Boemia (Marini, 1991; Felskau, 2008), figlia del re Otakar I da poco scomparso (nel 1230) e sorella del nuovo re Venceslao I (1230-1253), entrata tra le damianite il giorno di Pentecoste del 1234, testimoniano di un'amicizia tra donne di terre lontane durata a lungo negli anni, per circa un ventennio.

Poiché l'altro scritto clariano di sicura attribuzione è la *Regola*, testo giuridico nel quale sono presenti numerosi elementi della *Regola benedettina*, delle *Costituzioni ugoliniane* del 1219 e soprattutto della *Regola* dei Frati Minori del 1223, le lettere sono gli scritti in cui più liberamente - anche se meno sistematicamente - Chiara può esprimersi, e sono anche i suoi scritti più antichi. Esse aprono ampi squarci sulla spiritualità, la psicologia, i modelli religiosi evangelici<sup>25</sup> della santa e, indirettamente, di Agnese, benché questa rimanga muta, non essendoci arrivate sue lettere; ma anche sulla quotidianità e, soprattutto, sulla tenace volontà di Chiara ed Agnese di poter affermare un modello di vita religiosa all'interno del

---

25 L'orizzonte evangelico ed il modello cristologico di Chiara non sono negabili nemmeno di fronte alla constatazione (esclusivamente lessicale) che il termine *evangelium* non compare mai nei suoi scritti (con esclusione della *forma vitae*), Paolazzi, 2012, p. 21.

quale riconoscersi e vivere con le consorelle. Nelle lettere, nonostante l'osservanza di alcune regole dello stile epistolare e la probabile presenza di un "segretario"<sup>26</sup>, Chiara esprime liberamente il suo animo, la sua spiritualità, le sue passioni ed i suoi ideali. Esse coprono un periodo cronologico che va dalla scelta religiosa della principessa boema alla morte della santa di Assisi (1234-1253); si discute sulla datazione della seconda e soprattutto della terza, ma si tratta di dettagli, dato lo stretto lasso di tempo, solo un paio d'anni, nel quale sono racchiuse, un'approssimazione davvero minima per scritti di oltre settecento anni fa; le piccole diversità cronologiche proposte da editori e studiosi indicano per lo più varianti di mesi, sulla base di differenti interpretazioni di alcuni passi. Redatte in uno stile letterario piacevole ma anche ricercato e insieme personale, ricco di notazioni particolari e di passione religiosa e umana; restano quanto di più bello Chiara abbia scritto (Marini, 1993a, p. 127).

Le lettere presentano temi non soltanto di informazione e polemica immediate (dibattito sulla povertà, sulla regola, sul digiuno), ma anche di vita e di riflessione religiosa: lo specchio - immagine diffusissima e studiata per il Medio Evo<sup>27</sup> - in cui si mostra la vita esemplare del Cristo; il Cristo bambino, il Cristo sofferente, la sua passione; la monaca - in questo caso Agnese - sposa, madre e figlia di Cristo; la figura di Maria; la verginità; il servizio<sup>28</sup>. Tuttavia i temi più lungamente ed ampiamente dibattuti da Chiara con Agnese e che fanno di lei la "plantula sancti Francisci" e la "ancilla Christi" in senso specificamente francescano sono quelli della povertà evangelica, sia nella sua specificazione, sia nella polemica o nella resistenza contro quanti si contrapponevano alla sua realizzazione per le donne di ambito francescano. Di queste lettere si tratterà in particolare nei capitoli successivi. Qui se ne indicano brevemente i contenuti.

*Prima lettera.* La prima lettera è inviata ad Agnese verso il 1234, prima o subito dopo la sua entrata (11 giugno) tra le povere donne di S. Damiano, nel monastero di S. Francesco da lei fondato a Praga l'anno precedente e di cui diviene badessa. Chiara si rivolge col "voi" alla principessa, mentre nelle altre lettere userà il "tu". È una lettera di accoglienza e di lode per la scelta compiuta, in particolare Agnese aveva rifiutato come ultima of-

---

26 Marti, 1995, pp. 5-18, sottolinea la differenza stilistica tra lettere e testamento, notando nelle prime uno stile "elaborato" che richiama una mano "curiale ed esertissima" (p. 17).

27 Schmidt, 1980, pp. 1290-1303; Dozzi, 1992, pp. 290-318; Pozzi, 1999, pp. 51-54.

28 Pásztor, 1988, pp. 91-95; Armstrong, 1992, pp. 63-100; Godet, 1992, pp. 143-168; Schlosser, 1990, pp. 169-187; Rotzetter, 1992, pp. 319-357.

ferta di matrimonio quella dell’“inclitus Cesar”, l’imperatore Federico II di Svevia (v. 5), “sponsum nobilioris generis accipiens, dominum Ihesum Christum, qui vestram virginitatem semper immaculatam custodiet et illesam” (v. 7).

Tutto ciò costituisce un alto preludio per il tema centrale: in 16 versetti (15-30) sui 35 totali della lettera Chiara alza un inno alla povertà, proponendo subito alla nuova discepola un manifesto di francescanità, cui Agnese resterà fedele per tutta la vita, conclusasi nel 1282, quasi trent’anni dopo la morte di Chiara.

Verso la fine della lettera (v. 30) compare la parola *commercium*, definito *magnum e laudabile*, cioè lo scambio tra i beni temporali, abbandonati, e quelli eterni, uno scambio che fa guadagnare il centuplo arrivando a possedere la vita beata ed eterna; ai vv. 22-24 si riprende il tema della scelta di Agnese dello sposo Cristo invece di Federico II con la citazione esplicita di Matteo 6, 20 (accumulare tesori in cielo) e 5, 12 (grande è la ricompensa nei cieli). L’immagine dello scambio è senz’altro un riferimento ai vangeli, dove si ritrova non di rado un linguaggio “mercantile” nel raffronto tra i beni della terra e quelli del cielo, fino alle note parabole o similitudini sul regno dei cieli: l’uomo che scopre un tesoro in un campo, per acquistare il quale vende tutto ciò che ha (Matt. 13, 44); il mercante che gira tutto il mondo alla ricerca di perle finché, trovatane una preziosissima, vende tutto quello che ha per comprarla (Matt. 13, 45-46). Sono brani sicuramente presenti a Chiara, anche se non richiamati esplicitamente in questa lettera<sup>29</sup>. Il termine *commercium* evoca poi la suggestione di un riferimento al testo scritto negli stessi anni delle prime lettere di Chiara ad Agnese, tra il 1230 ed il 1250: il *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, nel quale si racconta allegoricamente la ricerca ed il gioioso incontro di Francesco e dei suoi primi compagni con Povertà, loro signora e sposa di Cristo<sup>30</sup>.

*Seconda lettera.* La seconda lettera è ancora più martellante sul tema della povertà evangelica e francescana. Venne scritta prima del 1238, anno in cui Gregorio IX concesse al monastero di Praga un privilegio di povertà, ma negò definitivamente ad Agnese di poter seguire la *forma vitae* data da san Francesco alle sorelle di S. Damiano. La data si può ulteriormente anticipare a prima dell’aprile 1237, quando venne spedita la *Prudentibus virginibus* di Gregorio IX<sup>31</sup>.

29 Matt. 13, 44, compare invece nella terza.

30 Brufani, 1990; Marini e Bartoli, 2003; Marini, 2010, pp. 131-168.

31 Cfr. l’introduzione alla lettera di Armelle Le Huérou in questo volume.

Chiara invita Agnese all'“*unum necessarium*”, che qui sembra richiamare la povertà: “*hoc unum obtestor et moneo... ut tui memor propositi... quod tenes teneas, quod facis facias nec dimittas...*” (vv. 10-11). L'interpretazione tradizionale del noto episodio evangelico (Luca 10, 42) fa simboli Maria della vita contemplativa e Marta di quella attiva: l'*unum necessarium* è infatti l'ascolto della Parola, “*optima pars*”<sup>32</sup>. Ma questa Parola rimanda alla perfezione evangelica, che consiste nella povertà, intesa come minorità, sofferenza, servizio per gli altri sino alla fine, come ha fatto il Cristo.

Questa lettura si trova in modo esplicito nel cap. IV della *Vita* di Agnese di Boemia scritta da un frate Minore ai primi del Trecento. Elogiando il senso di umiltà e di servizio di Agnese, che non voleva comandare sulle sorelle, non disdegnava di accendere la stufa, di cucinare per esse, di lavare le stoviglie, di pulire di nascosto le stanze, di lavare i vestiti sporchi delle malate e dei lebbrosi corrodendosi le mani, di rammendare di notte le vesti lacere, di preparare cibi per i frati malati e deboli, l'autore commenta: “*cum Martha, ministra Cristi sollicita, Dominum in suis pauperibus reficere satagendo*”<sup>33</sup>. La figura di Marta in questa spiritualità francescana viene quindi portata ad esempio per il suo senso del servizio ai poveri, nei quali è presente il Cristo che lei serviva a Betania. La minorità è un principio da mantenere saldo e da difendere, con il consiglio del ministro dell'Ordine dei Minori Elia.

*Terza lettera.* Ritengo che la terza lettera sia stata scritta prima dell'11 maggio 1238, prima cioè e non dopo la *Angelis gaudium* di Gregorio IX, anche se su questa data si riscontrano differenti posizioni tra gli studiosi<sup>34</sup>, alcuni dei quali, pensando che “*amaritudo et nebula*” che avvolgono Agnese (v. 11) si riferiscano alla negazione delle sue richieste proprio nella *Angelis gaudium*, collocano la lettera successivamente a questa lettera. Da escludere che al v. 40 si richiamino ancora difficoltà di Agnese con il papato, perché il testo tratta con tutta evidenza non delle norme sul digiuno che Gregorio IX imporrà più tardi al monastero di Praga, bensì degli ec-

---

32 Luca 10, 42: “*Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*”.

33 Nemeč, 1987, p. 80; Marini, 1991, pp. 97-98.

34 Per le differenti ipotesi, oltre agli studi indicati nell'introduzione di A. Le Huérou e alla già cit. ed. di Pozzi del 1999, che mi è presente anche per i temi delle lettere, v. una serie di lavori che terrò presenti anche se non dovessi citarli di nuovo: Accrocca, 2004; in *Fonti francescane. Nuova edizione*, 2004, cit., l'introduzione agli scritti di Chiara di Bartoli (p. 1741-1749) e le presentazioni (nonché le note ai testi) alla Regola di Lainati (p. 1753-1758), al Testamento ed alla Benedizione di Cremaschi (pp. 1779-1786), alle lettere di Acquadro (pp. 1799-1804); Gennaro, 2004; Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, 2005; Frugoni, 2006.

cessi cui Agnese di sua volontà si sottoponeva, così come era avvenuto a Chiara circa un ventennio prima richiedendo l'intervento di Francesco e del vescovo di Assisi perché la santa li mitigasse.

Siamo comunque attorno al 1238, quando Agnese sottopone la sua *forma vitae* al papa e si ha un accordo generale sul datare la lettera di Chiara tra il 17 febbraio 1237 (*Licet velut ignis* di Gregorio IX) ed il 18 dicembre 1238 (*Ex parte carissimae*). Io credo che essa sia stata scritta quando i giochi non erano ancora chiusi. La sua occasione è dovuta infatti ad un altro tema di dibattito, non indifferente per le norme di vita da codificare in una regola: il digiuno, che tra le monache di ispirazione francescana veniva inteso - ferma restando la sua austerità di fondo - in maniera più larga di quanto non fosse nelle regolamentazioni di Gregorio IX. Quindi prima del maggio 1238: Chiara riferisce ad Agnese, su sua richiesta (nn. 29-39), le norme sul digiuno risalenti a Francesco proprio al fine di farle inserire nella *forma vitae*, che poi Gregorio IX rifiuterà (Marini, 1993a, pp. 139-141; 1997, p. 184): perché Chiara avrebbe dovuto mandarle ad Agnese se ormai, con la *Angelis gaudium*, Gregorio IX aveva chiuso la questione e a Praga si dovevano osservare le norme sul digiuno della *forma vitae* del papa? Se non si trova una risposta plausibile a questa domanda, non si può datare la lettera successivamente alla *Angelis gaudium*.

Altro elemento della lettera, la gioia di Chiara espressa ai vv. 3-7. Se si riferisce al "privilegio di povertà" ottenuto da Agnese con la *Pia credulitate tenentes* (15 aprile 1238), la terza lettera dovrebbe essere successiva a tale data, ma in questo caso la circolazione di lettere, secondo alcuni, si sarebbe svolta in un tempo troppo breve<sup>35</sup>: dopo il 15 aprile Agnese avrebbe inviato la sua forma di vita a Gregorio IX ed il papa l'avrebbe esaminata e infine rifiutata l'11 maggio. Ma nel Medio Evo non era impossibile che alcune comunicazioni e notizie circolassero in tempi relativamente brevi, quindi, anche se la terza lettera fosse successiva al 15 aprile 1238, potrebbe essere precedente all'11 maggio e la concessione del *privilegium paupertatis* ad Agnese avrebbe potuto essere nota ad Assisi prima che a Praga: Chiara era in stretto contatto col ministro generale Elia, come appare chiaramente nella seconda lettera.

Tuttavia ritengo che i "prosperi successi" della parte iniziale della lettera si riferiscano non al *privilegium paupertatis*, ma alla scelta di povertà di Agnese e allo stile di vita povero che si conduceva nel monastero di Praga,

---

35 Felskau, 2008, p 341, propone la datazione più tarda, p. 336 indica in una tabella le datazioni date alle quattro lettere solo da alcuni studiosi.

in ciò la gioia di Chiara ai vv. 3-4 nell'aver trovato una discepola che ne condividesse le aspirazioni e gli ideali:

De sospitate tua, felici statu et successibus prosperis quibus te in incepto cursu ad obtinendum celeste bravium vigere intelligo tanto repleor gaudio tantaque in Domino exultacione respiro, quanto te novi et arbitror vestigiorum pauperis et humilis Ihesu Christi tam in me quam in ceteris nostris sororibus imitacionis mirifice supplere defectum.

Quindi la datazione si può ulteriormente anticipare a prima del 15 aprile 1238 e la gioia avrebbe il riferimento ad altri documenti pontifici: la *Cum sicut propositum* del 9 aprile 1237, con una prima dispensa su alcune norme sul digiuno e le vesti, e la *Omnipotens Deus* del 14 aprile 1237, con la quale Gregorio IX sancisce il distacco dell'ospedale di S. Francesco di Praga dal monastero di Agnese, prendendolo in proprietà della Santa Sede, come risulta anche dalla *Prudentis virginibus* della medesima data, nella quale tale ospedale non risulta più tra i possessi del monastero praghense. In ogni caso la lettera sarebbe da porre non oltre la *Pia meditatione pensantes* (5 maggio 1238) perché in questa bolla sono riprese alla lettera le richieste sulla forma del digiuno (ed altre su abiti più pesanti e l'uso di materassi e guanciali) fatte pervenire alla curia da Agnese. Si può ipotizzare la seguente successione<sup>36</sup>: conosciuto il regime di vita seguito a San Damiano, probabilmente da qualche frate Minore o direttamente da Elia, Agnese prepara la richiesta di applicarlo anche al suo monastero; Chiara nella seconda lettera la incoraggia su questa strada e la invita a fidarsi più di Elia che di altri consiglieri, benché importanti<sup>37</sup>; Agnese, che si serve dell'appoggio del fratello re per ottenere il suo scopo, chiede di conoscere meglio il regime di vita praticato a San Damiano; Chiara le risponde con la terza lettera; Agnese scrive la richiesta e la fa portare alla curia papale, che nella *Pia meditatione pensantes* (5 maggio) la riproduce fedelmente. Ma, dopo la marcia indietro della *Angelis gaudium*, Gregorio IX il 18 dicembre 1238 con la *Ex parte carissimae* annulla definitivamente le norme damianite sul digiuno, con la motivazione che la sua regola è più sicura e non suscita dubbi nelle coscienze.

---

36 Cfr. Alberzoni, 2013.

37 V. 14: "nulli credens, nulli consentiens, quod te vellet ab hoc proposito revocare", 17: "Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggesserit, quod perfectionem tuam impediatur, quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari".

Quali sono le indicazioni date da Francesco sul digiuno, oggetto di discussione con il papa, che Chiara nell'ultima parte del suo scritto (vv. 29-37) riferisce ad Agnese? A parte le giovanissime, le deboli e le malate, "quibus (Franciscus) de quibuscumque cibariis omnem discretionem quam possemus facere nos monuit et mandavit" - si noti il senso di carità e di servizio - le monache avrebbero dovuto digiunare (assumere cioè un solo pasto) ogni giorno, astenendosi sempre dai cibi non quaresimali (carne e grassi animali). Dal digiuno si dovevano però escludere (facendo due pasti) le domeniche e il Natale, nonché il tempo di Pasqua e le feste della Madonna e degli apostoli, a meno che non capitassero di venerdì. A discrezione delle singole, poteva escludersi dal digiuno anche il giovedì, nei tempi dell'anno non penitenziali. Nella conclusione della lettera il già accennato invito ad Agnese di evitare nell'alimentazione eccessive austerità, di cui Chiara aveva avuto notizia.

Povertà e servizio tornano anche in questa lettera: Agnese supplisce al difetto di Chiara e delle sorelle nell'imitazione dei passi "pauperis et humilis Ihesu Christi" (v. 4) ed ha abbracciato il tesoro nascosto (Matt. 13, 44) "humilitate, virtute fidei ac paupertatis brachiis" (v. 7); "et, ut proprie ipsis apostoli verbis utar, ipsius Dei te iudico *adiutricem* (cfr. 1 Cor. 3, 9) et ineffabilis corporis eius cadencium membrorum sublevatricem" (v. 8). Nell'epistolario paolino il corpo di Cristo - anche se nel testo si dice "di Dio" - è la Chiesa<sup>38</sup>, vi è quindi riferimento al servizio ecclesiale di Agnese, in particolare Chiara sembra richiamare il suo servizio ai poveri, membra di Cristo.

Quasi la metà della lettera (vv. 9-28, venti su quarantadue) è dedicata ad un altro aspetto della spiritualità di Chiara, quello contemplativo, di gioia per l'unione intima che si può raggiungere con il Signore, meditando dal punto di vista dell'eternità e della sua trascendenza che si esprime con i segni della dolcezza e della bellezza. È un traboccare dell'animo poetico ed affettivo, con un linguaggio legato ad espressioni bibliche e, meno spesso, liturgiche; una manifestazione di gaudium spirituale nella contemplazione intellettuale (non visiva) dello splendore divino, del creatore e salvatore che i cieli non contengono, ma che può essere contenuto dall'anima dell'uomo, "*mator... quam caelum*" (v. 21). Chiara, passando a quanto le è più

---

38 Rom. 12, 4-5; 1Cor. 12, 12-28; Efes. 1, 22-23; Col. 1, 18 e 24. Frugoni, 2006, p. 216, nota 148, sostiene che "solo Cristo ha assunto un corpo umano e per questo può avere membra vacillanti", ma qui è evidente che si parla di un corpo mistico. Tuttavia concordo con lei, per *Dio* (termine ripreso da 1 Cor. 3, 9, "*Dei enim sumus adiutores*") si intende qui Cristo.

caro, specifica: l'anima fedele nell'umiltà, nella povertà, nella verginità (v. 25), seguendo l'esempio della vergine Maria, la quale, portando il creatore "parvulo claustro sacri uteri" (v. 19), è immagine dell'anima che lo contiene (v. 25). Per esprimere questa unione non vengono usate immagini particolari, ma (v. 23) si passa a una citazione giovannea: "Qui diligit me diligetur a Patre meo et ego diligam eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus" (Giov. 14, 21 e 23).

Il riferimento più esplicito alla contemplazione si ha nella parte iniziale del gioioso inno contenuto nella lettera (vv. 12-14):

pone mentem tuam in speculo eternitatis  
 pone animam tuam in splendore glorie,  
 pone cor tuum in figura divine substantie (cfr. Ebr. 1, 3) et transforma te ipsam totam per contemplacionem in ymagine (cfr. 2 Cor. 3, 18) divinitatis ipsius, ut et ipsa sencias quod senciant amici gustando absconditam dulcedinem (cfr. Sal. 30, 20; 1 Cor. 2, 9) quam ipse Deus ab initio suis amatoribus reservavit.

*Quarta lettera.* I toni contemplativi e di gioia spirituale diventano dominanti, se non unici, nella quarta ed ultima lettera. I tempi e la situazione sono molto cambiati, è sicuramente il 1253, poiché Chiara ricorda (v. 38) la presenza a San Damiano della sorella carnale Agnese, giunta ad Assisi all'inizio di quell'anno. La santa è vicina alla morte ed attende di congiungersi allo Sposo. Da ciò le molte citazioni del *Cantico dei cantici*, poco presenti nelle altre lettere e assenti negli altri suoi scritti. Ma la gioia è libera di traboccare anche perché, verso il termine della sua vita, Chiara vede che il progetto di una sua regola ormai sta avendo compimento: dopo l'approvazione del cardinal Rinaldo nel 1252<sup>39</sup> si doveva attendere la definitiva approvazione del papa. Lunghi anni di sforzi comuni di Chiara e di Agnese stanno per ottenere il loro effetto. Di ciò non v'è cenno nella lettera, ma sicuramente la situazione è presente alle due donne. Perciò Chiara può dare un sereno addio ad Agnese, nella speranza dell'eternità. Le espressioni di gioia spirituale si congiungono fin dalle prime parole a quelle dell'amore per Agnese, nutrita della fedeltà della discepola della lontana Praga, mai incontrata personalmente:

---

39 Con la *Quia vos*, del 16 settembre 1252, inserita poi nella bolla papale di approvazione *Solet annuere* di Innocenzo IV (9 agosto 1253).

Anime sue dimidio et precordialis amoris armarie singularis, illustri regine Agni regis eterni sponse, domine Agneti, matri sue carissime ac filie inter omnes alias specialis, Clara... salutem et cum reliquis sanctissimis virginibus ante thronum Dei et Agni novum cantare canticum et quocumque ierit Agnum sequi (vv. 1-3).

Citando liberamente l'*Apocalisse* (14, 3-5) il saluto è per l'eternità, cantando le nozze con lo sposo, la cui bellezza è ammirata dalle schiere dei cieli, che dona amore, contemplazione, benignità, soavità, resurrezione, visione gloriosa nella Gerusalemme del cielo; lui (v. 14) "*Splendor glorie* (Ebr. 1, 3) et *candor lucis eterne, ... speculum sine macula* (Sap. 7, 26)". Segue il movimento discendente, che dalla contemplazione della bellezza del Verbo di Dio conduce alla sua incarnazione. "Speculum sine macula" aveva detto Chiara di questo sposo; ed ora esorta Agnese, 'sponsa Ihesu Christi' (v. 15), a specchiare in tale specchio<sup>40</sup> il proprio volto. In hoc autem speculo refulget beata paupertas, sancta humilitas et ineffabilis caritas..." (v. 18). Cristo, Verbo di Dio, appare uomo, piccolo, povero, sofferente, crocifisso per la salvezza degli uomini, e deve essere esempio, "specchio" per il discepolo:

Attende, inquam, principium huius speculi paupertatem positi siquidem in presepio et in panniculis involuti (cfr. Luca 2, 12). O miranda humilitas, o stupenda paupertas! Rex angelorum Dominus celi et terre (cfr. Matteo 11, 25) in presepio reclinatur. In medio autem speculi considera humilitatem sanctam, beatam paupertatem, labores innumeros ac penalitates quas sustinuit pro redemptione humani generis. In fine vero eiusdem speculi contemplare ineffabilem caritatem, qua pati voluit in crucis stipite et in eodem mori omni mortis genere turpiori (vv. 18-23).

Con nuovo movimento ascendente, Agnese è invitata a contemplare "indicibiles eius (di Cristo) delicias, divicias et honores perpetuos" (v. 28) - tre termini contrapposti alle sofferenze, alla povertà ed alle umiliazioni del Cristo terreno - ed esortata all'amore dello sposo, con le parole del *Cantico dei cantici* enfatizzate con aggiunte personali<sup>41</sup>, che esprimono, insieme all'invito alla sorella di Praga, l'aspirazione dell'anima di Chiara vicina all'incontro (vv. 30-32):

40 Per il tema dello specchio v. *supra* nota 34.

41 In caratteri tondi nella citazione che segue. Per l'uso del *Cant.* v. Raurell, 1992, pp. 188-289.

Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum (Cantico 1, 3), sponse caelestis.

Curram nec deficiam, donec introducas me in cellam vinariam (Cantico 2, 4), donec leva tua sit sub capite meo (Cantico 2, 6) et dextera tua feliciter amplexetur me (Cantico 8, 3), osculeris me felicissimo tui oris osculo (Cantico 1, 1).

Come in inizio, il saluto finale è per l'eternità: "Vale, carissima filia, cum filiabus tuis usque ad thronum *glorie magni Dei* (Tito 2, 13) et orate pro nobis" (v. 39).

#### 4. Forma vitae dell'Ordine delle Sorelle Povere (Regola)<sup>42</sup>

Scritta negli ultimi anni della vita di Chiara, la *forma vitae* ha una storia precedente o, se si vuole, una lunga preistoria ben visibile nelle lettere della santa e dei papi ad Agnese. Il punto di arrivo è il testo approvato nel 1253 da Innocenzo IV<sup>43</sup>. La *forma vitae* da un lato è lo scritto di Chiara più importante, quello la cui approvazione corona tutta la sua vita nella realizzazione della forma di vita evangelica per lei e le sorelle; da un altro lato è quello in cui il suo apporto personale nelle singole parti è meno continuo, va ricercato sia nell'insieme del *puzzle* da lei composto con brani di altre regole ed altri testi, sia in alcune parti in cui lei ha voluto esprimersi liberamente al di là degli schemi giuridici propri di un testo normativo che deve ricevere l'approvazione della curia romana.

È dunque un testo di natura composita e con finalità pratiche immediate, derivato dalle diverse esperienze della vita monastica di Chiara e dalle esigenze giuridiche della curia romana. A San Damiano si osservarono le Consuetudini risalenti a Francesco ma non si poterono ignorare le Costituzioni di Ugolino - Gregorio IX, risalenti al 1219, con alcune versioni successive tra cui quella del 1238 inviata ad Agnese di Boemia, e riproposte nel 1245 da Innocenzo IV (Alberzoni, 2013); ci si dovette confrontare con la nuova regola del 1247 dello stesso Innocenzo IV, nella quale la regola benedettina di riferimento (che rendeva "autentica" la *religio* damianitica,

---

42 Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, 2003 e le altre due opere della trilogia di questa stessa Federazione: 2005; 2007 ("Secundum perfectionem sancti Evangelii", I-III).

43 Godet, 1986, p. 20: "Dans la partie supérieure du parchemin, Innocent IV a écrit de sa main: *Ad instar fiat S. (S=Simibaldus, Fieschi)* "Qu'oni fasse comme cela S." En dessous, la même main a écrit: *Ex causis manifestis michi et protectori mon(asterii) fiat ad instar. Pour des raisons manifestes à moi et au protecteur du monastère, qu'on fasse comme cela*". Cf anche Federazione, 2003. La divisione in capitoli manca nella bolla papale di approvazione.

come scrisse nel 1243 Innocenzo IV ad Agnese di Boemia<sup>44</sup>) era sostituita da quella dei frati Minori<sup>45</sup>. Nella forma di vita di Chiara si trovano dunque rinvii e riprese testuali da queste diverse regole. Non sappiamo quanto la *forma vitae* del 1253 possa dipendere dalle Consuetudini di San Damiano, poiché non se ne conserva il testo, si può invece evidenziare quanto deriva dalla regola benedettina, dalle Costituzioni di Ugolino, da Innocenzo IV, da altri documenti ecclesiastici<sup>46</sup>, dalla regola bollata dei Frati Minori (in maniera più consistente) e soprattutto le parti create *ex novo*, corrispondenti a circa un terzo. Mescolando tutto ciò, Chiara dà vita ad una creazione personale, che tiene conto dei suoi precisi punti di riferimento e della sua spiritualità, nonché di una lunga esperienza di vita comunitaria monastica. Ad esempio, la conduzione del monastero è più collettiva e partecipativa di quanto non sia nella stessa regola minoritica<sup>47</sup>, che pure rimane la principale di riferimento, anche se un monastero, che accoglie tra le cinquanta e le cento monache (a volte di più, ma a volte di meno)<sup>48</sup>, è realtà diversa da un ordine fortemente centralizzato, le cui autorità devono governare migliaia di frati in ogni parte della cristianità e per di più itineranti, mobili.

La *forma vitae* di Chiara - mai chiamata “regola”<sup>49</sup> - era stata scritta non soltanto per il monastero di San Damiano, ma per tutte quelle damianite che fossero vicine agli ideali francescani, per un Ordine dalla nuova denominazione di “sorelle povere”. Innocenzo IV invece la approvò solo per San Damiano, concedendola a pochi altri monasteri che ne fecero richiesta, tra

---

44 Innocenzo IV, *In divini timore* (Laterano, 13 novembre 1243).

45 Innocenzo IV, *Cum omnis vera religio* (Lione, 6 agosto 1247).

46 V. Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, 2003, p.10. Il lavoro di confronto è stato fatto in varie edizioni, soprattutto Claire d'Assise, *Écrits*, 1985., dove sono adottati caratteri di stampa differenti per i vari testi ripresi.

47 Cfr. Claire d'Assise, *Écrits*, 1985, pp. 44-47; p. 46 parla di “démocratisation”; per tale “carattere “democratico” della comunità di sorelle” di Chiara v. Rotzetter, 1993, p. 329.

48 Grundmann, 1974, p. 230 riporta le cifre di quattro monasteri dell'Italia centrosettentrionale nel Duecento: nel 1236 S. Apollinare a Milano aveva 40 monache, nel 1238 S. Damiano ne aveva 50, nel 1264 Monticelli ne aveva 55 e nel 1282 S. Maria de Marca, presso Castel Fiorentino, ne aveva 17. Cfr. anche Marini, 2009, pp. 81-108.

49 “Vitae formula” da Innocenzo IV, “forma vitae” da Rinaldo (Prologo: curiosamente il prologo manca nell'edizione delle Clarisse di Umbria e Sardegna, cit.), “forma vitae” da Chiara (I, 1). Suggestivo e talvolta illuminante sulla non identità di *regola* e *forma vitae* Agamben, 2011, in part. p. 111, per Chiara p. 127-128.

cui quello di Agnese a Praga<sup>50</sup>. Tuttavia è evidente che Chiara pensò ad una regola per i monasteri di un Ordine, come si evince ad esempio dall'inizio dell'ultimo capitolo (XII, 1) da una frase che è originale della *forma vitae*: "secundum voluntatem et mandatum nostri cardinalis". Si parla del cardinale protettore, carica che non riguarda solo il monastero di San Damiano. Proprio l'inizio della regola chiarisce che essa è rivolta ad un intero Ordine di nuova denominazione, non più delle *dominae inclusae* (I, 1): "Forma vitae ordinis sororum pauperum, quam beatus Franciscus insituit, haec est", il che è in palese contraddizione con l'*inscriptio* della *Solet annuere* di Innocenzo IV, ove il papa si rivolge solo a Chiara badessa ed alle altre sorelle del monastero di San Damiano<sup>51</sup>, e con la lettera di approvazione del cardinale protettore Rinaldo, dell'anno precedente: "formam vitae...praesentibus annotatam vobis omnibus vobisque in vestro monasterio succedentibus in perpetuum confirmamus". L'inizio della *forma vitae* di Chiara è esplicito anche rispetto al fondatore: non lei stessa né Ugolino, ma Francesco. D'altronde che il progetto di Chiara andasse oltre San Damiano è provato dalla sua corrispondenza con Agnese di Boemia e dai tentativi di quest'ultima con Gregorio IX ed Innocenzo IV; la composizione della regola si iscrive in un più vasto contesto, che coinvolge non solo il monastero di San Damiano. Nel movimento femminile d'ispirazione francescana c'era insoddisfazione per l'obbligo di osservare una regola che faceva capo a san Benedetto e delle norme - nate dalla mentalità tradizionale di Ugolino - che non rispondevano alla nuova spiritualità.

Una regola per un Ordine, dunque, che affermasse la francescanità del movimento femminile, anche contro gli stessi Minori che in quegli anni e per tutto il Duecento cercarono di liberarsi della cura delle monache damianite<sup>52</sup>. In tale momento storico Chiara scrive nell'ultimo capitolo della Regola (XII, 1-7):

Visitor noster sit semper de Ordine Fratrum Minorum... Capellanum etiam cum uno socio clerico bonae famae, discretionis providae, et duos fratres laicos sanctae conversationis et honestatis amatores in subsidium paupertatis nostrae, sicut misericorditer a praedicto Ordine Fratrum Minorum semper habuimus, intuitu

---

50 Rinvio all'Introduzione.

51 "Innocentius episcopus servus servorum Dei dilectis in Christo filiabus Clarae abbatissae aliisque sororibus monasterii Sancti Damiani Assisinatis salutem et apostolicam benedictionem".

52 Grundmann, 1974, pp. 171-229 la cura dei monasteri di clarisse divenne obbligatoria per i francescani dal 1296-97.

pietatis Dei et beati Francisci, ab eodem Ordine de gratia postulamus.

Chiara prende quindi posizione su di un problema che si dibatteva da più di vent'anni e che sembrava essere stato chiuso da Gregorio IX ed Innocenzo IV, promettendo inoltre di mantenere l'obbedienza promessa a Francesco ai suoi successori, cioè ai ministri generali dei Minori, e specificando che le sorelle sono tenute ad obbedire non solo alle badesse che le succederanno, ma - prima ancora - ai successori del beato Francesco (I, 4-5) e ad avere sempre come cardinale protettore quello stesso dei Frati Minori (XII, 12).

Nel 1253 nessuna regola, nemmeno quella dei Minori<sup>53</sup>, si affianca alla *forma vitae* di Chiara. In teoria, dopo il concilio Lateranense IV (1215) non potevano aversi nuove "regole" approvate<sup>54</sup>. Ma l'eccezione potrebbe riguardare anche la "regola" di Ugolino - Gregorio IX, che nella *Cum omnis vera religio* del 1238 la chiama "religionis... observantia(m) atque forma(m)", semplicemente "forma", "vivendi formula" e "lex vite et discipline"; ma nella *Angelis gaudium*, che accompagna tale "forma vitae", Gregorio la chiama più volte "regola"<sup>55</sup>. La variabilità dell'uso lessicale non permette conclusioni univoche. Tuttavia *forma vitae* è il termine che Chiara adotta non per costrizione giuridica della curia romana, ma perché è del tutto equivalente a quella che lei (cap. VI) chiama *forma vivendi* datale da Francesco quando con le prime compagne si era spostata a San Damiano. Questa lei ha sempre voluto osservare nel suo monastero, mentre inutilmente Agnese di Boemia l'aveva chiesta a Gregorio IX.

Nonostante gli anni ed i mutamenti avvenuti da quella primitiva *forma* essa, nella sua semplicità ed essenzialità scarsamente giuridica, continua ad essere il punto di riferimento centrale per Chiara e per quelle damianite legate più strettamente a lei ed alla memoria di Francesco. Chiara, pur costruendo una "regola" giuridicamente precisa e strutturata, compie

---

53 Come nella regola di Innocenzo IV, *Cum omnis vera religio*, Prologo: "... vestris piis precibus inclinati, beati Francisci Regulam quantum ad tria tantum, videlicet oboedientiam, abdicationem proprii in speciali et perpetuam castitatem, necnon *formam vivendi* praesentibus adnotatam... concedimus observandam.". I tre voti sono comuni ad ogni regola monastica, mancando come specifico francescano la rinuncia comunitaria al possesso.

54 Cfr. ad es. Matura, año, cit., pp. 41-42.

55 *Regula* è usato per il testo di Ugolino in contrapposizione a *formula (vitae)* data da Francesco.

un'operazione personale, assente anche nella *Regula non bullata* di Francesco, che pure - fuori dagli schemi giuridici - ha l'ampia preghiera del cap. XXIII (Paolazzi, 2009, pp. 282-288). Al centro non solo ideale, ma anche strutturale della sua *forma vitae* (cap. VI su dodici) pone due scritti avuti da Francesco, la "forma vivendi" e l'ultima volontà inviata a lei e alle sue sorelle<sup>56</sup>. I dodici capitoli della *forma vitae* altro non sono che l'ampliamento giuridico e pratico di quella breve *forma vivendi* data da Francesco attorno al 1215. Ciò che conta, come per Francesco (Manselli, 2002, pp. 341-358), non è l'aspetto giuridico dell'esperienza religiosa, ma quello sostanziale, vissuto, di evangelismo totale, pur senza rifiutare le sistemazioni giuridiche richieste dalla situazione. Infatti la *forma vivendi* è un testo è poco giuridico:

Dopo che l'altissimo Padre celeste si degnò di illuminare per mezzo della sua grazia il mio cuore, perché per l'esempio e la dottrina del beatissimo padre nostro san Francesco facessi penitenza, poco dopo la sua conversione insieme con le mie sorelle gli promisi obbedienza volontariamente. Considerando poi il beato padre che non temevamo nessuna povertà, fatica, tribolazione, umiliazione e disprezzo del mondo, anzi che li ritenevamo grandi delizie, mosso a pietà scrisse per noi una forma del vivere (forma vivendi) in questo modo: "Poiché per divina ispirazione vi siete fatte figlie e ancelle dell'altissimo sommo Re, il Padre Celeste, e avete sposato lo Spirito Santo scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto da parte mia e dei miei frati di avere sempre per voi, così come per loro, cura attenta e sollecitudine speciale". Ciò che adempi diligentemente finché visse e volle che i frati adempiano sempre.

Né in proprio né in comune. Questo modello, che era stato anche di altri movimenti popolari nel secolo XII, alla fine del quale Francesco è nato, era detto, "tecnicamente" *forma sancti evangelii*, come scrive Francesco nel suo testamento<sup>57</sup> per i frati. Tale forma del santo Vangelo era alternativa alla *forma ecclesiae primitivae*, il modello monastico che si rifaceva alla chiesa primitiva di Gerusalemme, in cui i fedeli e gli Apostoli non possedevano nulla in proprio, ma avevano tutto in comune<sup>58</sup>, forma

---

56 Entrambi questi testi sono ritenuti autentici dall'ultimo editore degli *Scritti* di Francesco (Paolazzi, 2009, pp. 378-383).

57 In *Fonti francescane*, 1977, p. 132.

58 Cf. Atti degli Apostoli 2, 42-47; 4. 32-35.

che aveva consentito ai monasteri di arricchirsi notevolmente nel corso dei secoli e che di fatto rendeva la vita del monaco - personalmente "povero" perché non possedeva nulla in proprio - tranquilla se non agiata. certo molto diversa da quella dei poveri per condizione sociale. Due modelli volutamente distinti; il richiamo della *forma vitae* è abbastanza esplicito in quel momento storico<sup>59</sup>.

La brevità della *forma vivendi* di Francesco fa ritenere che essa fosse più lunga, seguita da alcune norme in parte entrate nella nuova *forma vitae* del 1253, costituenti le Consuetudini di San Damiano, che Chiara omette perché ha scritto una regola più ampia, nella quale esse hanno potuto essere inglobate. Tuttavia per la spiritualità francescana del primo Duecento l'indicazione contenuta in queste parole è chiarissima: si diventa "filiae et ancillae altissimi summi regis Patris caelestis" e spose dello Spirito Santo "eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii", espressione che richiama la *forma sancti evangelii* indicata da Francesco nel suo testamento. Questa perfezione richiede una scelta di minorità, marginalità, povertà, perciò le parole di Francesco sono poste nel capitolo *De non habendis possessionibus*<sup>60</sup> (VI, 2), introdotte dall'affermazione che il beato padre le scrisse "attendens... quod nullam paupertatem, laborem, tribulationem, vilitatem et contemptum saeculi timeremus, immo pro magnis deliciis haberemus". Subito dopo (VI, 7-9) è riportata l'ultima volontà di Francesco:

E affinché non ci allontanassimo mai dalla santissima povertà che abbiamo scelto e nemmeno quelle che sarebbero venute dopo di noi, poco prima della sua morte ci scrisse di nuovo la sua ultima volontà dicendo:

Io frate Francesco piccolo voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della santissima Madre sua e perseverare in essa sino alla fine; e vi prego, signore mie. e vi do consiglio che viviate sempre in questa santissima vita e povertà. E guardatevi molto di non allontanarvi mai da essa in alcun modo perpetuo per dottrina o per consiglio di alcuno.

Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi domini nostri Iesu Christi et eius sanctissimae

---

59 Manselli, 2002, p. 172. con fine lettura. Inserisce un'ulteriore distinzione tra forma sancti evangelii, che possono seguire integralmente i frati, e perfectio sancti evangelii, cioè i valori evangelici adattati alla vita femminile in monastero.

60 Anche i titoli dei capitoli non sono presenti nel testo originale della bolla.

matris et perseverare in ea usque in finem, et rogo vos, dominas meas, et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis. Et custodite vos multum, ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis.

Si avverte nelle parole di Francesco come nell'insistenza di Chiara il timore che le sorelle possano allontanarsi dalla povertà "doctrina vel consilio alicuius", espressione simile a quella di Chiara nella seconda lettera ad Agnese, ove scrive di non seguire il consiglio di alcuno (in questo caso si tratta del papa Gregorio IX), ma solo quello di frate Elia, allora ministro generale dei frati minori.

L'ultima volontà, espressa da Francesco nel 1226 e riproposta da Chiara nella sua *forma vitae*, fa comprendere in tutta la sua portata il peso avuto nella spiritualità e nell'esperienza dei due compagni di Assisi della povertà reale, la stessa che, secondo loro, era stata "dell'altissimo signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima madre". Chiara non si discosterà da questa "vita et paupertas", appellandosi anche al privilegio di povertà ottenuto nel 1228 da Gregorio IX.

La *forma vitae*, tuttavia, non si riduce al rapporto fondativo ed ideale con Francesco, alla povertà ed evangelicità del modello fortemente presenti nei cap. I e VI, né al legame con l'Ordine francescano ribadito nei cap. I e XII. Essa deve normare la quotidianità della comunità monastica e quindi tratta di tutte le questioni della sua vita, a partire dall'accettazione delle nuove monache, secondo le norme ecclesiastiche<sup>61</sup>. Da sottolineare il consenso richiesto dalla badessa a tutte le sorelle (II, 1), non derivato da altre regole<sup>62</sup>, e l'obbligo evangelico della povertà, cioè di dare tutti i propri beni ai poveri (II, 7), mutuato dalle regole bollata e non bollata dei Minori, ribadito - sempre novità di questa *forma vitae* - nella professione di povertà dopo l'anno di prova (II, 13). La stessa procedura va seguita con le sorelle servienti (II, 21-22), previste già nelle costituzioni di Ugolino e nella regola di Innocenzo IV, nonché nella *Quoniam frequenter* del cardinale protettore Rinaldo, nella quale si specifica che possano uscire dal monastero, come nella *forma vitae* clariana. Non vi sono norme che le discriminino dalle altre sorelle, solo (oltre a dispense sul regime del digiuno, III, 10, e del silenzio, V, 1) alcune indicazioni e prescrizioni sul comportamento

---

61 Ma anche in queste norme si avverte una differenza dalla regola di Innocenzo IV, 2011, pp. 81-94.

62 Seguo la *sinossi cromatica* della Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna.

da tenere fuori del monastero e nel riferire all'interno avvenimenti e voci esterne (IX, 11-18). I riferimenti sono la regola benedettina e quella di Innocenzo IV, la quale è più restrittiva nell'indicare per loro un'età matura ed uno specifico permesso per uscire, indicazioni assenti nella *forma vitae* clariana.

Il cap. IV è dedicato alla badessa, termine che Chiara non usava ma che nella *forma vitae* deve invece utilizzare. Ella sarà eletta in forma canonica da tutte le sorelle e per tutta la vita (1-6), ma se la comunità dovesse ritenere inadatta potrà eleggerne un'altra (7, normativa presente nelle regole benedettina e dei Minori). Ella dovrà essere prevalentemente una madre e una consigliera e servire la comunità in tutto, per la chiesa, il dormitorio, il refettorio, l'infermeria e per le vesti (IV, 13). Il cap. VII riguarda il lavoro manuale, previsto nelle regole benedettina e francescana ma non nelle Costituzioni Ugoliniane né nella regola di Innocenzo IV (se non in una breve e generica frase), assegnato dalla badessa nel capitolo e che sarà per l'utilità di tutte, così come eventuali elemosine. Vi sono norme sulle malate, sulla penitenza per le sorelle che pecchino e sulla loro correzione, ma due sono i punti importanti e dibattuti: il digiuno e la clausura. Si tratta di due tematiche caratteristiche della vita monastica, ma la seconda si accentua e viene generalizzata proprio nel sec. XIII. Il digiuno è presente anche nelle norme dei Minori, ma ovviamente in maniera più elastica, non essendo essi monaci ma mendicanti e itineranti. La regola non bollata e quella bollata non si discostano molto; nella prima (cap. III) il digiuno è richiesto da Tutti i Santi a Natale e dall'Epifania a Pasqua, negli altri periodi soltanto di venerdì; “Et liceat eis manducare de omnibus cibus qui apponuntur eis, secundum Evangelium” (Francesco d'Assisi, 2009, p. 248). Nella seconda (cap. III) si attenua il digiuno prima di Pasqua, che resta obbligatorio solo nella quaresima maggiore e facoltativo dall'Epifania; “Tempore vero manifeste necessitatis non teneantur fratres ieiunio corporali” (Francesco d'Assisi, 2009, p. 327).

Nella *forma vitae* clariana il digiuno è posto anch'esso nel cap. III ed è rigido: “Omni tempore sorores ieiunient” (8), con una sola eccezione per il Natale, “quocumque die venerit<sup>63</sup>” (9). Nessun riferimento a quanto scritto da Chiara ad Agnese nella terza lettera né alle prescrizioni esplicite e dettagliate, anche sul tipo di cibo da assumere e sul vino, di Ugolino-Gregorio IX e soprattutto di Innocenzo IV. Si può presumere che escluse dal

---

63 La sensibilità verso il Natale è centrale in Francesco, che rispose ad un frate di non doversi astenere dalle carni a Natale anche se fosse venuto di venerdì. Tommaso da Celano, *Vita secunda* (1926-1941), p. 244; cfr. *Compilatio Assisiensis*, 1992, pp. 46-48.

digiuno siano le domeniche e quindi la Pasqua, riferendosi alle norme ecclesiastiche generali, ma nel testo non vi sono rinvii. Forse qui compare un atteggiamento di penitenza estremizzata comune a molte donne religiose del sec. XIII e che ricorda l'ascesi estrema da cui dovettero essere richiamate Chiara, da Francesco, ed Agnese, dalla stessa Chiara. L'unica attenuazione o elasticità si trova in una concessione ripresa dalla regola bollata dei Minori<sup>64</sup> e assente in quelle papali e benedettine: "Tempore vero manifestae necessitatis non teneantur sorores ieiunio corporali" (11). Oppure potrebbe trattarsi di una voluta mancanza di specificazioni di fronte alla linea papale, più rigida di quella presentata da Chiara ad Agnese; ma siamo nel campo delle supposizioni.

Più problematico il discorso sulla clausura, soprattutto se teniamo conto della vita non claustrale delle *sorores minores* quale mostrata nel 1216 da Giacomo di Vitry. Nella *forma vitae* di Chiara è presente in più capitoli, con norme precise e minuziose dalla grata (V, 5,7, 9-10, 14) al parlatorio (V, 5-6, 14-17) alla porta ed alle sue serrature (V, 9, 11-12). Al cap. II, 12, dopo che la monaca è stata ammessa all'anno di prova, "extra monasterium *sine utili, rationabili, manifesta et probabili* causa eidem exire *non liceat*": in corsivo le parole proprie di Chiara, che hanno fatto evidenziare la maggiore elasticità rispetto alle regole papali (Bartoli, 1989, p. 127), che richiedono una clausura perpetua ed una licenza di uscire solo per fondare o riformare un monastero (Ugolino ed Innocenzo) o comunque per trasferirsi ad altro monastero (Innocenzo). Ciò potrebbe essere confermato da una ripetizione nel cap. XI dedicato tutto alla clausura, in una frase propria della *forma vitae* e non presente in nessun'altra regola di riferimento (8):

Nec ante solis ortum monasterium ingredi nec post solis occasum  
sorores intus aliquem remanere permittant, nisi exigente manifesta,  
rationabili et inevitabili causa.

Una sorta di non accettazione di una clausura troppo rigida sembra presente anche in Agnese di Boemia, così vicina a Chiara nella sensibilità (Marini, 1991, p. 74). Perché discutere sulla clausura di fronte alle eloquenti e ricorrenti norme della *forma vitae*? È solo una proiezione di storici moderni che non comprendono questo valore, ancora oggi sentito da molte clarisse<sup>65</sup>? Credo che non sia così, anche se la sensibilità moderna ha

---

64 Il digiuno sembra elastico e meno continuo anche per Agnese, cfr. Marini, 1991, pp. 81-83, 86-87, 111-112, 145-151.

65 Acquadro e Mondonico, 2004, pp. 215-222; cfr. per il digiuno, pp. 222-224.

portato ad avvertire alcune crepe nei muri claustrali forse prima inavvertite e a porsi delle domande. Innanzitutto: come conciliare la clausura rigida con la novità della *fraternitas* francescana maschile, itinerante, mescolata nel mondo ai fedeli, canonicamente dunque non monastica? Che attendibilità dare a Jacques de Vitry quando nel 1216 scrive di aver visto non solo *fratres minores*, ma anche *sorores minores* che vivono non in monastero, ma “in alcuni ospizi non lontani dalle città, e non accettano alcuna donazione, ma vivono col lavoro delle proprie mani”<sup>66</sup>? Le *sorores minores* si trovano in altre fonti della prima metà del Duecento soprattutto nell'Italia settentrionale e non vivono in monastero, ma prestano il proprio servizio presso ospizi nell'assistenza a malati e poveri.

Infine, in che rapporto con il francescanesimo femminile monastico, eventualmente con la stessa Chiara, stavano quelle *minorissae* o *minorettae* condannate a più riprese dai papi attorno agli anni Quaranta del sec. XIII perché “vagavano” fuori dai monasteri? Perché Chiara non accettò di restare al monastero di San Paolo delle Abbadesse, dove l'aveva portata Francesco, né presso la comunità di S. Angelo in Panzo, ma volle un luogo del tutto nuovo per una comunità di ispirazione francescana? A questo punto si deve osservare che proprio nei primi decenni del Duecento le gerarchie ecclesiastiche iniziano a sistematizzare una clausura strutturata per le donne e che alla fine del secolo si avrà il punto di arrivo con la *Periculoso ac detestabili* di Bonifacio VIII che impone la clausura a tutti i monasteri femminili. Così le “Povere signore della valle di Spoleto o della Tuscia” organizzate dal Cardinale Ugolino diverranno *pauperes dominae* e poi *dominae inclusae*. La reclusione viene a sostituire asceticamente la povertà, come mostra la presenza di un capitolo *De possessionibus non habendis* in una versione delle Costituzioni Ugoliniane purtroppo non pervenutaci, ma precedente la più antica in nostro possesso. L'assenza di questo capitolo nelle versioni successive - quindi la sua eliminazione - conferma quanto si pensava anche prima di questa acquisizione<sup>67</sup>. Da ciò sono nate e continuano le considerazioni degli storici sul significato e sul valore della clausura

---

66 *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint Jean d'Acre*, ed. Huygens, 1960, Lettera da Genova, ottobre 1216, pp. 71-78

67 Andenna, 1999, p. 482. La versione più antica della *forma vitae* ugoliniana è edita da Boccali, 2008, pp. 435-477, ma l'editore non richiama l'osservazione dell'Andenna.

per Chiara<sup>68</sup>. Difficile arrivare ad una risposta univoca, ma indubbiamente nel movimento francescano femminile questa non costituì una scelta originaria. La *forma vitae* di Chiara, che doveva ottenere l'approvazione papale, si diffonde sulla clausura, ma essa non si trova insieme al servizio, alla povertà, all'umiltà, alla minorità, alla contemplazione, alla preghiera, nelle lettere né nel testamento.

Va ribadito infine un dato di fatto che va al di là dei contenuti e dell'ideale religioso e colloca Chiara in un più ampio quadro storico e – come accennato – le dà un ruolo particolare nella storia di genere: la sua è “La première règle pour des femmes composée par une femme”<sup>69</sup>.

---

68 Su questo tema, come su vari altri punti trattati, vi è stato un fecondo scambio con Marco Bartoli, più volte cit. in questa mia introduzione; Alberzoni, 1995b; 2004, pp. 27-70; Dalarun, animatore di incontri e dibattiti, da ricordare almeno per *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, 1994. Già Van Asseldonk, 1992, pp. 596-634, sostiene che il termine “minores” (o “minoresse”) venne usato nel movimento clariano delle origini; per la presenza di *fratres* e *sorores* in gruppi di ambo i sessi v. De Sandre Gasperini, 1994, pp. 191-220 (ambiti non francescani), Varanini, 1994, pp. 259-300 (anche ambiti francescani). Il problema è ripreso da Frugoni, 2006, p. 28 (la clausura non nelle intenzioni di Chiara) e pp. 44-48 (minoresse), con bibliografia aggiornata. Sulla reclusione volontaria delle donne Casagrande, 2011, pp. 17-74.

69 Matura, “Introduction. Deuxième partie”, cit., p. 41.

## 5. Testamento

Il testamento di Chiara è uno scritto tanto problematico per l'attribuzione quanto ricco nel suo contenuto. I dubbi sull'autenticità derivano da considerazioni presentate ben prima dell'intervento di Maleczek<sup>70</sup> che lo aveva considerato un falso dell'Osservanza francescana quattrocentesca. La scoperta di manoscritti latini e soprattutto la datazione di quello di Messina<sup>71</sup> anteriormente al 1270 hanno dissipato i dubbi sulla sua datazione, ma non quelli relativi a punti problematici del testo stesso: vi sono richiamati privilegi ottenuti da Innocenzo III mentre il *privilegium paupertatis* di questo papa sembra essere un falso nella sua attuale forma diplomatica; vi è riportata (vv- 6-15) la notizia della *Legenda trium sociorum* della profezia (*post eventum*) di Francesco sulle sante donne che avrebbero abitato a San Damiano fatta mentre ricostruiva la chiesa<sup>72</sup>; vi è un versetto (52) contro l'eventualità che le monache possano spostarsi in un altro luogo dopo la morte di Chiara, cosa che avverrà; esso non è ricordato nel processo di canonizzazione e nella *Legenda sanctae Clarae*; si ha una sovrapposizione tra alcune sue parti ed il cap. VI della *forma vitae* e ciò non risulta neutro per una critica del testo<sup>73</sup>.

---

70 Maleczek, 1996.

71 V. le introduzioni al testo di Armelle Le Huérou e di Dalarun. Fondamentale Bartoli, 1997, pp. 303-304; 2000, pp. 104-130.

72 *Legenda trium sociorum* (Ed. Desbonnets, 1974, pp. 108-109: Venite et adiuvate me in opere ecclesiae Sancti Damiani quae futura est monasterium dominarum, quarum fama et vita in universali ecclesia glorificabitur Pater noster coelestis”.

73 Per le posizioni sul Testamento v. Godet, Introduction. Première partie, pp. 21-24. I quattro mss. contenenti il testo latino del testamento sono stati segnalati soltanto dal 1954 e descritti negli anni 1970-1979, Grau., 214-215 n., può citare solo i mss. di Uppsala e di Madrid, ma non quelli di Messina e di Urbino, cfr. anche Godet, p. 24-27; la successiva ed. Boccali, año, segnala un nuovo codice (Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier, Ms. lat. II. 1561) e ribadisce l'autenticità dei due scritti.

Negli ultimi anni vi è stato un grande impegno per dimostrare l'autenticità del testamento di fronte alle obiezioni vecchie e nuove, soprattutto da parte di Kuster, Lehmann e Paolazzi<sup>74</sup>. È difficile tuttavia arrivare a conclusioni certe, è bene che lo storico mantenga l'aurea via del dubbio fino a che non si abbiano prove incontrovertibili. Tuttavia la stessa prudenza va esercitata verso le troppo sicure affermazioni di inautenticità: partiti dall'attribuzione di Maleczek al sec. XV e all'Osservanza, siamo scesi ad una datazione successiva di poco più di un decennio (al massimo) alla morte di Chiara. Non moltissimi testi medievali possono vantare una tale vicinanza cronologica manoscritta alla supposta data di composizione. Non si tratta di sostenere la piena autenticità del testamento, quanto di proporre delle obiezioni alle troppo sicure affermazioni che sia apocrifo. A tutte le obiezioni si potrebbe dare una risposta più o meno plausibile.

1. Riferimenti al *privilegium paupertatis* di Innocenzo III concesso al monastero di San Damiano (v. 42) : non entro nel dibattito sull'autenticità e la tipologia del documento. Fermandosi all'ipotesi che esso sia formalmente falso, va notato che, mentre la *Legenda sanctae Clarae* parla di uno specifico privilegio di Innocenzo III, il testamento di Chiara parla più genericamente di "privilegiis", al plurale, ottenuti da Innocenzo (III, perché il testamento specifica: "sub cuius tempore coepimus") e "ab aliis successoribus suis", quindi anche quello di Gregorio IX del 1228, sul quale non ci sono dubbi di autenticità, successivo di dodici anni alla morte di Innocenzo. Si potrebbe supporre che il testamento si riferisca ad una concessione orale di Innocenzo III, come quella data a Francesco nel 1209, seguita solo quattordici anni dopo dall'approvazione della regola dei Minori.
2. Notizia della *Legenda trium sociorum* 24<sup>75</sup> presente nel testamento ai vv. 6-15: anche ritenendo oggi la notizia della *Legenda trium so-*

---

74 Kuster, 1996, pp. 5-95, trad. italiana Umiker osc., 1999, pp. 2-15; 82-95; 162-179; 242-257; 37, 2000, p. 31-44; 109-125; 182-194; Lehmann, 2004, pp. 257-305; Paolazzi, 2012, pp. 7-50. A favore dell'autenticità si sono espressi, con decisione o con prudenza, Paoli, 1995, pp. 2223-2260; Vetere, 1997, pp. 18-20; Bartoli, 2001, pp. 92-93; Gennaro, 2004, pp. 106-107; Accrocca, 2004, pp. 30-34; Menestò, 2004, pp. 7-10 (tutto p. 1-25); Frugoni, 2006, pp. 44, 65.

75 Tommaso Da Celano ne riferisce più brevemente nella *Vita secunda*, 13 e 204.

*ciorum* una profezia *post eventum* come amplificazione agiografica (Dalarun, 2002, cap. II, 2), Chiara, leggendola nel 1246 (anno cui risale la composizione del nucleo di tale *Legenda*) o poco dopo con i canoni culturali e religiosi del tempo, può averla presa per buona e riportata nel testamento. Chiara stessa avrebbe interpretato la notizia come una precedenza “profetica” delle monache sui frati, senza necessità di ricorrere alla mano di frate Leone.

3. Versetto 52 sullo spostamento delle monache in altro luogo dopo la morte di Chiara, interpretato come una sorta di profezia *post eventum*: proprio l’effettivo abbandono di San Damiano per quello che sarà il Protomonastero di Assisi in un tempo relativamente rapido fanno pensare che già viva la santa si avvertissero tensioni all’interno della comunità, che sono comprovate dall’insistenza sull’osservanza della povertà che pervade non solo il testamento ma anche la *forma vitae*. Non quindi un versetto *post eventum* ma una reale preoccupazione di Chiara sul futuro della sua comunità.
4. Mancanza della menzione del testamento nel Processo di canonizzazione e nella *Legenda sanctae Clarae*: l’argomento, benché non decisivo, ha un certo peso per il Processo nel quale testimoniano molte monache di San Damiano. Tuttavia nei processi di canonizzazione si risponde a precise domande formulate secondo una griglia prefissata (Vauchez, 1989, pp. 46-49; Boesch, 1999, p. 82). L’argomento non ha peso alcuno, invece, per la *Legenda sanctae Clarae* perché il suo autore, Tommaso da Celano (Guida, 2010), non parla nemmeno della regola di Chiara approvata da Innocenzo IV, e ciò è clamoroso. Se non la conosceva poteva ben ignorare anche il testamento; se la conosceva, i motivi “politici” o di altra natura per i quali non l’ha citata valgono ovviamente anche per il testamento. Che le agiografie seguano indirizzi politico-religiosi non è una novità, la *Legenda maior* di Bonaventura ignora il testamento di Francesco.
5. La sostanziale uguaglianza tra alcune parti della *forma vitae* e del testamento è stata vista come motivo di non autenticità del secondo, perché è sospetto che un testo autobiografico e di indirizzo spirituale riprenda alla lettera un testo giuridico dello stesso autore; alcune ridondanze del testamento nelle parti comuni possono essere indizio di un’evoluzione del testo non legata a Chiara. Questa obiezione si potrebbe sciogliere se si anticipa la redazione del testamento, ritenendolo già composto al momento della stesura

della regola clariana, nel cui cap. VI, fortemente autobiografico, la corrispondente parte del testamento sarebbe entrata quasi *ad litteram* così come i due brevi testi risalenti a san Francesco. In alcuni tratti comuni con la regola il testamento è più personale e ridondante, come se ci si trovasse di fronte non ad amplificazioni, ma a necessarie riduzioni nel testo giuridico della regola (Paolazzi, 2012, pp. 39-40).

L'anticipazione della composizione del testamento rispetto alla *forma vitae* è plausibile, ma non di molto. Se composto poco prima della regola, non sarebbe strano che fosse stato diffuso non prima, ma dopo la morte di Chiara e che quindi si trovi nella tradizione manoscritta insieme alla benedizione, che è degli ultimi tempi della santa, anche se non necessariamente dettata sul letto di morte. Precedente almeno in una forma-base, che poi altri avrebbero potuto risistemare, anche se non necessariamente il solo frate Leone. Ma queste restano comunque ipotesi. A favore dell'autenticità del testamento sono stati portati di recente importanti elementi interni nell'ambito del lessico.

In conclusione: non si può affermare l'autenticità assoluta del Testamento, ma ci troviamo di fronte ad un testo molto legato ad un gruppo di persone vicine a Chiara, che ne condividevano valori e speranze, ne avevano ascoltato o raccolto parole e omelie interne alla comunità e difficilmente ne avrebbero alterato o forzato il pensiero; un gruppo di cui faceva o aveva fatto parte la stessa Chiara. Si può parlare dunque di un "testamento di San Damiano", risalente a Chiara o a qualcuno a lei molto vicino. Ciò è compatibile con l'ipotesi di una successiva sistemazione del testo e della sua diffusione dovuta a Leone tra il 1257 ed il 1271, tenendo conto che lo stesso frate, presente alla morte di Chiara, va considerato parte del gruppo di San Damiano. Tuttavia, con Leone o senza di lui, è visibile in filigrana la presenza di una o più redattrici femminili, anche della stessa Chiara, che in senso ampio si può indicare come "autrice".

Nel testamento sono martellanti la tematica della fedeltà al proprio proposito e la rivendicazione della francescanità del movimento clariano, storica ed ideale, sicché tutte le monache, non solo Chiara, sono dette "plantula" di Francesco (v. 49), che è "pater, fundator, plantator, adiutor noster" (v. 48). Su 79 versetti, 23 (vv. 33-55) sono dedicati alla povertà, preceduti da altri 28 (vv. 6-32) in cui si ribadiscono le origini francescane di Chiara e delle sorelle, il piano storico si fonde poi con quello sulla povertà almeno sino al v. 43. Nei primi versetti (vv. 2-5) si affaccia subito l'universo dell'esperienza che Chiara propone a tutte le sorelle: Dio Padre di misericordia e fonte della vocazione delle monache, Cristo la via, che

indicò ed insegnò “verbo et exemplo”, Francesco “verus amator et imitator ipsius”.

Segue la storia di San Damiano, dalla profezia di Francesco durante il suo restauro - vi sarebbero andate a vivere delle “dominae” che avrebbero glorificato il Padre con la loro vita (vv. 9-14)<sup>76</sup> - ai privilegi concessi da Innocenzo III e dai suoi successori (v. 42). Ai vv. 19-20 Chiara pone il gruppo di San Damiano come “exemplum et speculum” non solo per coloro che sono nel mondo, ma per le stesse sorelle degli altri monasteri, che a loro volta devono essere specchio ed esempio per quanti vivono nel mondo. L'immagine dello specchio dunque è spesso ripresa negli scritti di Chiara. L'unità almeno spirituale dell'ordine damianita o di quelle comunità vicine al movimento francescano è evidente: al v. 17 si afferma che la profezia di Francesco non riguardava solo il gruppo di San Damiano, ma tutte le altre “quae venturae erant in vocatione sancta”. Porre San Damiano come specchio ed esempio per le varie comunità femminili è in parallelo con la volontà di Francesco che la Porziuncola fosse modello dei conventi minoritici<sup>77</sup>.

Ai vv. 24-29 inizia il testo comune al cap. VI della *forma vitae*, ove Chiara rivendica la francescanità dell'esperienza religiosa sua e delle prime *poche* sorelle; si noti che “paucis” è una di quelle parole assenti nel testo parallelo della regola, specificazione inutile per il testo giuridico piuttosto che un'amplificazione posteriore, che non avrebbe un motivo plausibile. La prima rivendicazione di appartenenza è storico-giuridica: “*paulo post conversionem ipsius* (di Francesco), *una cum paucis sororibus* quas Dominus mihi dederat paulo post conversionem meam, *obedientiam voluntarie sibi promisi*” (v. 25)<sup>78</sup>, con un riferimento - oltre che a quella di Francesco - anche alla propria conversione, che era stata individuale, dato che le sorelle arrivarono *poco dopo*.

La seconda rivendicazione<sup>79</sup> è esperienziale, la tipicità del proprio stile di vita:

---

76 Testamento, v. 13 (in corsivo le differenze da *Legenda trium sociorum* 24, 1974.): “Venite et adiuuate me in opere *monasterii* Sancti Damiani, *quoniam adhuc erunt dominae ibi*, quarum *famosa* vita et *conversazione sancta* glorificabitur Pater noster caelestis in *universa ecclesia sua sancta*”, parole dette “alta voce lingua francigena”.

77 *Compilatio Assisiensis*, 1992, cap. 106, 26, p. 340.

78 In corsivo le parole comuni con la *forma vitae*.

79 Presente anche nella regola, ma qui ampliata con specificazioni sulla fragilità del corpo, la gioia di Francesco, ecc.

*Attendes autem beatus Franciscus quod essemus fragiles et debiles secundum corpus, nullam tamen necessitatem, paupertatem, laborem, tribulationem vel vilitatem et contemptum saeculi recusabamus, immo pro magnis deliciis reputabamus sicut exemplis sanctorum et fratrum suorum examinaverat nos frequenter, gavisus est multum in Domino (vv. 27-28); sicché - terza rivendicazione - Francesco “obligavit se nobis per se et per religionem suam habere semper de nobis tamquam de fratribus suis curam diligentem et sollicitudinem specialem” (v. 29). Qui si parafrasa la forma vivendi data da Francesco, riportata nella regola e vi si aggiunge l’impegno di assistenza da parte di tutta la religio minoritica. Più avanti (vv. 48-51), Chiara è esplicita nel considerare tale impegno non personale né episodico né limitato a San Damiano. Come Francesco, dato da Dio, coltivò sempre “verbo et opere” nos plantulam suam, sic recommendo et relinquo sorores meas, quae sunt et quae venturae sunt, successori beatissimi patris nostri Francisci et toti religioni, ut sint nobis in adiutorium proficiendi semper in melius ad serviendum Deo et observandam praecipue melius sanctissimam paupertatem.*

Dopo i vv. 33-55 dedicati alla povertà, alla *forma vivendi* data da san Francesco, passando per i privilegi papali fino a prescrizioni che sembrano anticipare quelle della regola, ai vv. 44-47 Chiara supplica il cardinale protettore che sempre faccia osservare la povertà promessa a Dio e a Francesco ed esorti a conservarla questo *pusillux grex*, termine evangelico (Luca 12, 32) spesso attribuito da Francesco ai suoi frati<sup>80</sup>. L’esempio della povertà, oltre e prima che in Francesco, è in Cristo, ricordato particolarmente al v. 45 con le consuete immagini della sua vita: “pauper positus est in praesepio (Luca 2, 12), pauper vixit in saeculo et nudus remansit in patibulo”.

Al v. 52 compare la preoccupazione che fattori esterni possano mutare le reali condizioni di povertà in cui le sorelle devono vivere: se dovranno spostarsi ad un altro luogo<sup>81</sup>, dopo la sua morte, saranno tenute ad osservare “praedictam formam paupertatis”. Ai vv. 56-59 Chiara esorta le sorelle alle altre virtù, a “imitari viam sanctae simplicitatis, humilitatis, pauper-

---

80 Tommaso Da Celano, *Vita secunda*, cap. 23, 174, 221; Bonaventura da Bagnoregio, 1263a, cap. IV, 5; 1263b, cap. II; *Lectio tertia*, in *Analecta Franciscana X*; *Anonymus Perusinus*, 1972, cap. 18, p. 444; il testo più ampio e significativo è in *Compilatio Assisiensis*, 1992, cap. 101, 6-12, e in Anonimo della Porziuncola, 2006, cap. 26; il termine è assente negli scritti di Francesco.

81 Il termine *locus* è proprio di Francesco e delle fonti a lui vicine per indicare l’abitazione dei frati.

tatis ac etiam honestatem sanctae conversationis”, soprattutto all’amore reciproco: “amorem, quem intus habetis, foris per opera demonstretis”.

Anche “illa quae est in officio sororum” (nel testamento è evitato il termine “badessa”, usato solo nella *forma vitae* perché giuridicamente corretto secondo la tradizione curiale) deve mostrare il suo amore (vv. 61-66) e le sorelle sono tenute ad un’obbedienza spontanea, nell’amore, nell’umiltà e nell’unità (vv. 67-70).

Quella indicata è una via “arcta”, la porta è “angusta” (Matt. 7, 14), pochi vi camminano e vi entrano e pochissimi vi perseverano. L’invito alla perseveranza conclude questo testamento che - come quello di Francesco - è un ricordo e un programma, una storia che si vuole portare avanti, un ideale incarnato che si vuole fare continuare nella fedeltà a Colui che per primo lo incarnò, il Cristo, e a colui che seppe riproporlo, Francesco.

Caveamus ergo, quod si per viam Domini introivimus, quod culpa nostra et ignorantia aliquo tempore ab ipsa nullatenus declinemus (v. 74)... Ipse Dominus, qui dedit bonum principium, det incrementum, det etiam finalem perseverantiam. Amen (v. 78).

## 6. Benedizione

La benedizione si sospetta apocrifa per motivi esterni, perché nei manoscritti si trova soltanto insieme al testamento. Non ci sono motivi interni di non autenticità, la benedizione del fondatore o dell'abate e dell'abbadesa rientra nella tradizione della spiritualità medievale e non c'è bisogno di ricorrere a quella di Francesco<sup>82</sup> per trovarne un precedente. Ma tra i manoscritti con la benedizione c'è quello di Messina<sup>83</sup>, nel quale è considerato parte del testamento. Quindi valgono le stesse considerazioni fatte sopra: se la benedizione non fosse formalmente autentica, essa riporterebbe parole di Chiara e sarebbe la benedizione di San Damiano.

Si tratta di un testo di soli 16 versetti, ma significativo dell'orizzonte mentale e spirituale di Chiara. In primo piano compare il suo amore per le sorelle, i nodi problematici presenti negli altri suoi scritti rimangono sullo sfondo, anche se visibili. Ai vv. 2-4 si riprende il testo di Num. 6, 24-26, che Francesco aveva scritto di sua mano per frate Leone<sup>84</sup>. La benedizione è per tutte le sorelle presenti e future "quae finaliter perseveraverint in omnibus aliis monasteriis pauperum dominarum" (v. 5); è materna, amorevole, calda e Chiara vi ribadisce la sua origine francescana:

Ego Clara, ancilla Christi, plantula beatissimi patris nostri sancti Francisci, soror et mater vestra et aliarum sororum pauperum, licet indigna (v. 6).

---

82 Dalarun, 2002, cap. II, p. 1; cfr. Dalarun, 1991, pp. 193-215.

83 Cfr. l'introduzione alla benedizione di Dalarun (1991).

84 Francesco d'Assisi, *Scritti*, ed. Paolazzi, 2009, p. 116. Il testo della benedizione si conserva anche in due forme personali inviate ad Agnese di Boemia e ad Ermentrude di Bruges, oltre che in diverse lingue, cfr. Godet, Introduction. Première partie, p. 27-28; Boccali, 1989.

È presente una costante notazione al femminile: Chiara prega Cristo per la sua misericordia e per l'intercessione della sua santissima madre, dell'arcangelo Michele, di tutti i santi angeli, del beato padre Francesco “et omnium sanctorum *et sanctarum*” (v. 7), “inter servos *et ancillas suas*” (v. 8), “inter sanctos *et sanctas suas*” (v. 10). Tale attenzione nel lessico nel distinguere maschile e femminile non è presente, ad es., in Francesco, che scrive solo di santi al maschile, ma, per quanto mi è dato sapere, nemmeno in altri testi agiografici e spirituali medievali<sup>85</sup>. Indice di un'attenzione costante nella vita, presente anche al momento della morte di colei che - per circostanze storiche oltre che per la sua personalità - fu davvero la prima donna che compose una regola per donne. Se si mantenessero alcuni dubbi su chi realmente redasse per iscritto la benedizione, anche questa attenzione ci riporterebbe ad un gruppo compatto di San Damiano ed alla presenza, come scriba, di una o più monache, oltre (eventualmente) a frate Leone<sup>86</sup>. La distinzione tra i sessi nel lessico continua, caratterizzando questa benedizione: Chiara benedice con tutte le benedizioni “quibus Pater misericordiarum filiis *et filiabus* benedixit... et pater *et mater* spiritualis filiis suis *et filiabus* et benedixit et benedicet” (vv. 12-13).

La benedizione ha il forte tono di atto di amore e richiamo all'amore, che è al centro del messaggio evangelico: amare se stesse e le sorelle: “Estote semper amatrices animarum vestrarum et omnium sororum vestrarum” (v. 14); amare il Signore mantenendosi perseveranti: “et sitis semper sollicitae observare quae Domino promisistis” (v. 15) nella speranza di una continua unione con lui (v. 16).

---

85 Già notato in Marini, 1993a, p. 150, e, per la liturgia del primo Duecento, da Rotzetter, 1992, pp. 330-332, poi da Cremaschi, 2004, p. 1781.

86 Leone fu presente alla morte di Chiara, *Legenda sanctae Clarae* XXIX, p. 12.



## CAPITOLO 4

### AGNESE DI BOEMIA

**L**a fonte principale per Agnese di Boemia la *Vita* di un anonimo frate Minore scritta nel terzo decennio del Trecento. Questa agiografia presenta visioni, premonizioni, il *topos* della santità dall'utero materno ed altre caratteristiche proprie del genere letterario-spirituale. Ma questo materiale è unito a molte concrete notizie che non hanno motivazione agiografica - come gli spostamenti che Agnese dovette fare per diverse corti o monasteri fin da quando aveva tre anni - delle quali non c'è motivo di dubitare; si tratta di informazioni che l'autore assunse dai contemporanei della santa, religiosi o laici. Per di più, queste notizie della *Vita* sono spesso verificabili attraverso altre testimonianze.

## 1. La giovinezza

Nella prima parte, narrando gli avvenimenti di Agnese nel secolo, la *Vita*, pur seguendo un criterio cronologico, non indica l'anno in cui essi sono accaduti, ma solo l'età che Agnese aveva nei vari passaggi. Non dice nemmeno se nacque nel 1205 o nel 1211. La maggioranza degli storici moderni, fra cui Felskau, propende per il 1211. Non è sostanziale lo scarto di sei anni per la nascita di Agnese e per gli avvenimenti fin verso il 1225, tanto più che sicuri sono gli anni dell'ingresso in monastero (1234) e della morte (1282).

Il padre, il re di Boemia Přemysl Otakar I, aveva numerosi figli e figlie. I primi quattro erano nati da Adele, dalla quale Otakar si separò nel 1198, gli altri da Costanza, figlia del re d'Ungheria Bela III, sposata in seconde nozze nel 1199. Costanza ebbe otto o nove figli; dopo il primo, Vratislao, che morirà giovanissimo, nacquero Giuditta, Anna e nel 1205 Agnese, che - per quanti non la identificano con la nostra santa - sarebbe morta giovane e perciò lo stesso nome sarebbe stato dato alla figlia nata nel 1211, nona ed ultima; ma verso il 1205 nacque anche Venceslao, che succederà al padre sul trono regnando dal 1230 alla morte (1253); nel 1207 Vladislao, nel 1209 Přemysl, che sarà margravio di Moravia e rilascerà privilegi ad Agnese. L'ottava figlia di secondo letto del re fu Blazena, identificata da alcuni con Guglielma Boema, che ebbe una particolare vicenda religiosa a Milano, venerata in vita, considerata eretica dopo la morte (Marini, 1991, pp. 133-141). Di ciò dubita invece Felskau (2000, pp. 97-100).

La santità di Agnese si configura subito, nella *Vita*, come santità regia. Il biografo scrive che la sua vita fu un arricchimento in grazia e purezza dell'iniziale nobiltà che le derivava dalla sua stirpe regale, secondo la mentalità medievale che riteneva la nobiltà di nascita buon presupposto per raggiungere la santità. Vengono indicati i vari santi nella sua parentela, prima fra tutti Elisabetta di Turingia o d'Ungheria, morta nel 1231 e canonizzata nel 1235. La sua santità è profetizzata prima della sua nascita: la *Vita* riferisce il sogno della madre Costanza quando la portava in grembo, premonizione dal cielo sul futuro riservato alla nascita (cap. I). Si tratta

di un *topos* tra i più diffusi nella letteratura agiografica, anche Ortolana, madre di Chiara, avrebbe avuto un sogno che prediceva la nascita di una "luce" per tutto il mondo<sup>87</sup>. Costanza sogna di entrare in una stanza piena di vesti regali e preziose, in mezzo alle quali scorge una rozza tunica grigia ed una corda, quello che sarà l'abito delle seguaci di Chiara. Una voce avverte la regina che quella povera veste farà splendere la sua nascita come luce su tutto il regno di Boemia. Luce: quindi la nascita della santa è paragonata all'apparire in cielo della stella del mattino che annuncia il sorgere del sole, simbolo di Cristo (Ap 22, 16), ma anche della stella della sera, perché Agnese è comparsa verso la fine dei tempi, verso il declinare del giorno della storia terrena<sup>88</sup>, richiamando ancora la biografia di santa Chiara<sup>89</sup>, che l'agiografo evidentemente conosce e alla quale s'ispira.

La piccola Agnese - terzo passo dopo la santità regia e la visione materna e altro luogo agiografico - era spesso trovata nella culla dalla nutrice con le mani ed i piedi incrociati (cap. I) come a comporre una croce, segno del suo intimo legame con il Crocifisso. L'infanzia in famiglia per Agnese finisce a tre anni, nel 1208 o nel 1214, quando il padre, avendola promessa in sposa ad uno dei figli minori di Enrico il Barbato, duca di Slesia, la manda nel monastero cistercense di Trzebnica. Nelle famiglie nobili, infatti, la futura moglie compiva la sua educazione nell'ambiente dello sposo, perché potesse conoscerlo, e l'educazione si riceveva nei monasteri fino a che le giovani non avessero raggiunto l'età per sposarsi<sup>90</sup>. La madre del futuro sposo, Edvige, che sarà canonizzata da Clemente IV nel 1267<sup>91</sup>, era legata alla famiglia reale boema per il matrimonio di una sua sorella con lo zio materno di Agnese, Andrea II d'Ungheria. Quello di Trzebnica, fondato dagli stessi duchi di Slesia nel 1202, era il primo monastero femminile di tutta la regione. Agnese non vi arrivò sola: oltre alla nutrice ed al seguito, era con lei la sorella maggiore Anna, destinata in sposa al figlio più grande di Edvige, Enrico. Nel monastero Agnese fu istruita dalla monaca Gertrude, sorella dello sposo per lei designato, che sarebbe in seguito divenuta badessa e che per le sue virtù fu venerata localmente come santa. Come si vede, ci si trova immersi nella santità nobiliare, una tipologia che soprattutto nel nord Europa durò a lungo. La bambina avrebbe dovuto trascorrere qui tutta l'infanzia, ma i progetti matrimoniali di Otakar fallirono perché il piccolo fidanzato morì e Agnese, a sei anni, tornò in patria e per completare la sua educazione

---

87 *Legenda s. Clarae*, I.

88 *Vita* cap. I.

89 *Legenda s. Clarae, Proemialis epistola*.

90 Pásztor, 1986, pp. 105-120; Eadem, 2000, pp. 21-63.

91 Sulla santità di Edvige cf. Vauchez, 1989, *sub voce* Hedvige.

venne mandata nel monastero premonstratense di Doksany, a nord di Praga. Fondato nel 1143 dalla nonna di Agnese, Gertrude, dipendente dal monastero maschile di Strahov presso il castello di Praga, era il monastero familiare dei re di Boemia, che vi avevano le loro tombe e gli elargivano generose donazioni. Era dunque il monastero più ricco ed importante della Boemia. Qui Agnese, affidata alle monache perché con la conoscenza delle lettere acquisisse una più ampia formazione morale, ebbe un più alto maestro e manifestò una grande devozione.

Il soggiorno a Doksany fu breve, al massimo un biennio; a otto anni (1218/19, oppure 1212/13) Agnese tornò alla casa paterna. Dopo un po' fu oggetto di un nuovo progetto matrimoniale particolarmente importante, con il figlio dell'imperatore Federico II di Svevia, Enrico, nato nel 1211, che nell'aprile 1220 alla dieta di Norimberga, l'assemblea dei principi dell'impero cui partecipò anche Otakar, fu eletto re di Germania. Il suo fidanzamento con Agnese, di cui parla l'agiografo, avrebbe rinforzato l'alleanza di Otakar con l'imperatore, che nel 1212 gli aveva confermato il titolo ereditario di re di Boemia ottenuto nel 1198<sup>92</sup>. In che anno fu stabilito? Agnese aveva nove anni, quindi nel 1213/14, se fosse nata nel 1205, in caso contrario nel 1219/20. Questa seconda data appare la più probabile, rinviando ulteriormente alla nascita nel 1211.

Quando gli ambasciatori del futuro sposo giunsero a Praga, secondo la *Vita* avvenne un fatto miracoloso (cap. I): nessuno dei presenti alla stipula del patto nuziale ricordò il nome di Agnese, premonizione profetica che la principessa era destinata a nozze sacre, non ad un matrimonio con un uomo, un destino scritto nel suo stesso nome, nel quale - con un simbolico gioco di parole tra *Agnus* ed *Agnus* - è presente l'Agnello, il Figlio di Dio immolato.

Concluso il patto, fu deciso - per disposizione di Federico II, scrive l'agiografo - che Agnese avrebbe trascorso il tempo che la separava dal matrimonio con Enrico a Vienna, alla corte del duca d'Austria Leopoldo VI di Babenberg, adatta all'educazione di una futura imperatrice e particolarmente raffinata, grazie alla moglie del duca, Teodora, figlia dell'imperatore bizantino Isacco II Angelo. Ma la *Vita* contrappone l'ascetismo di Agnese agli usi mondani della corte e si sofferma in modo particolare sui suoi digiuni, che venivano fatti di nascosto, così che solo la nutrice e pochi altri ne erano al corrente. Agnese si asteneva dalle carni durante il periodo dell'avvento, limitandosi al solo pane e vino, che erano il suo unico nutrimento anche in quaresima, quando a corte ci si asteneva dalle carni, ma non dai latticini. Il cibarsi solamente di pane ma anche di vino - materia

---

92 Cf. Felskau, 2008, pp. 107-114.

della consacrazione eucaristica - assume ancora valore simbolico, dato che le diete ascetiche escludevano di solito questa bevanda.

Poi la *Vita* ricorda la continua pratica di Agnese nelle elemosine e nelle preghiere e il suo desiderio di conservare la purezza della madre di Cristo, per la quale nutriva una devozione speciale.

Non conosciamo altre notizie del suo soggiorno a Vienna, la *Vita* dice solo che vi rimase finché fu quattordicenne, dunque cinque anni, fino al 1224/25. Anche il secondo fidanzamento, infatti, non andò in porto ed Agnese a circa quattordici anni tornò alla corte paterna di Praga. La *Vita* passa direttamente alle ultime proposte di nozze per la principessa. Da altre fonti sappiamo che il fidanzamento con Enrico venne sciolto nel 1225/26 per volere di Federico II. Il figlio dell'imperatore sposò Margareta, figlia di Leopoldo VI d'Austria, colui che aveva ospitato Agnese alla sua corte, il 29 novembre 1225 a Norimberga. Nel 1226 Otakar attaccò l'Austria, in assenza di Leopoldo VI, ma fu costretto a ritirarsi, la Moravia e la Boemia furono devastate dalla guerra.

Nel 1227 Otakar intende riorganizzare un nuovo esercito per attaccare l'Austria, ma molti dei cavalieri boemi, seguendo l'invito del nuovo pontefice Gregorio IX, prendono la croce e si uniscono all'esercito cristiano in partenza per la Terra Santa agli ordini di Federico II. Il re di Boemia sfoga la sua collera contro il predicatore papale della crociata, Corrado di Marburgo, premonstratense, confessore e consigliere del langravio di Turingia Ludovico IV e di sua moglie Elisabetta d'Ungheria. Otakar decise di farlo decapitare, ma nel momento in cui stava per far eseguire la condanna contro di lui, steso per terra in forma di croce, senza nemmeno avergli permesso di confessarsi e di ricevere l'Eucarestia, entrò nella sala la figlia Agnese che, dolendosi e piangendo per l'empietà del padre, condusse il predicatore ad una cappella vicina, perché potesse confessarsi e prepararsi a morire in pace. Ma san Mattia ottenne il miracolo: il re non solo grazie Corrado, ma gli si stende davanti in forma di croce chiedendo perdono. In tutto ciò è dunque determinante l'intervento di Agnese, che non teme di porsi contro il padre facendolo rinunciare alla vendetta<sup>93</sup>.

---

93 Corrado di Marburgo non era persona tenera. Inviato in Germania nell'autunno del 1231 da Gregorio IX come inquisitore contro gli eretici, fu considerato un giudice implacabile e molti, anche fedeli alla Chiesa, lamentarono la sua durezza che quasi impediva la difesa. Enrico di Svevia nella dieta di Magonza del luglio 1233, alla presenza di Corrado di Marburgo, mise in discussione la prassi antiereticale. Nel viaggio di ritorno Corrado di Marburgo fu assassinato. Nella dieta di Francoforte del febbraio 1234 fu deciso che i giudici del regno di Germania assicurassero una prassi legittima verso gli eretici, evitando persecuzioni sommarie.

Nel cap. I della *Vita* riprendono le proposte di nozze per Agnese. Prima si fa avanti il re d'Inghilterra Enrico III in cerca di alleati contro la Francia: le trattative vanno per le lunghe, la notizia della *Vita* riceve credibilità da tre lettere di Enrico degli anni 1226, 1227 e 1228. A queste trattative si sovrappone una prima richiesta dell'imperatore Federico II comprovata da una sua lettera a Přemysl Otakar databile al 1228<sup>94</sup>. Su queste due concomitanti richieste la *Vita*, a conclusione del cap. I, racconta di una visione che avrebbe avuto uno degli ambasciatori imperiali, "cavaliere di chiara fama". Questi vide in sogno scendere sul capo di Agnese una corona di straordinaria grandezza che la fanciulla si tolse per porsene in capo una incomparabilmente più bella. Il cavaliere che raccontò questa visione la interpretò, secondo la sua mentalità, come un segno della scelta che la principessa avrebbe fatto nei confronti dell'imperatore, rappresentato dalla corona che ella si era posta sul capo, piuttosto che del re d'Inghilterra. Ma la *Vita* ne dà la lettura di tipo spirituale: la corona che le scende dal cielo rappresenta il grande potere terreno che viene offerto ad Agnese come imperatrice, la corona che lei si pone sul capo con le sue mani è quella che Cristo stesso le avrebbe posto sul capo come sua sposa.

---

94 Ed. Simonsfeld, 1898. Bd. I, p. 440.

## 2. La scelta

La *Vita* non spiega come andarono a finire le due richieste di nozze di Enrico III e Federico II e nel cap. II racconta di Agnese mentre dal 1231, dopo la morte del padre, vive alla corte del fratello Venceslao I. La principessa sottopone il suo corpo a pratiche ascetiche, mette nella sua camera, accanto allo splendido letto, uno strato di paglia sul quale si stende a dormire, sotto le vesti regali indossa il cilicio. In cerca della propria strada, svolge attività caritatevole e devota, fin dall'alba visita monasteri e chiese, fermandosi a parlare con le monache e raccomandandosi alle loro preghiere.

A questo punto arriva la seconda proposta di Federico II, rivolta a Venceslao I. L'imperatore, scomunicato per la prima volta da Gregorio IX nel 1228, era stato impegnato nella crociata in cui ottenne pacificamente Gerusalemme ed i luoghi santi a seguito di trattative col sultano d'Egitto Malik al-Kamil, poi a sconfiggere l'esercito papale che aveva invaso il suo regno di Sicilia, fino a raggiungere l'accordo con il papa con la pace di San Germano nel 1230.

All'età di circa vent'anni Agnese per la prima volta decide sui suoi matrimoni e sul suo futuro, rifiutando le nozze con l'imperatore, gradino più alto cui potesse aspirare una donna del suo rango. Lo fa dopo la morte del padre, forse si sentì, consciamente o inconsciamente, meno vincolata alla sua autorità. Prima si rivolse al papa Gregorio IX per manifestargli il suo desiderio e, ottenutone il consenso, comunicò la decisione a Venceslao I. Il fratello mandò una legazione all'imperatore, con una certa apprensione, ma Federico mostrò grande rispetto per la decisione della giovane, rispondendo ai messi con le parole riportate in precedenza, delle quali si può non dubitare, vista l'attendibilità che l'agiografo ha mostrato. In più, Federico lodò l'intenzione della giovane, esortandola con una lettera a portare a termine ciò che aveva intrapreso ed inviandole doni preziosi e molte reliquie.

Probabilmente al rifiuto di Agnese a questa seconda richiesta di nozze da parte di Federico si riferiscono Chiara d'Assisi nella prima lettera inviata a lei e Gregorio IX in una lettera del 1235 alla regina Beatrice, figlia di

Filippo di Svevia e moglie di Ferdinando III di Castiglia, in cui il pontefice elogia Elisabetta di Turingia (o d'Ungheria), appena canonizzata, e sua cugina Agnese di Boemia, che ha seguito il suo esempio di santità "imperialis culminis oblata fastigia"<sup>95</sup>.

La scelta di Agnese era arrivata dopo un lungo processo, con l'età matura. Ma per l'entrata in monastero passano ancora circa tre anni, nei quali Agnese si prepara con una serie di decisioni (*Vita* cap. III). Vende oro, argento, oggetti preziosi il cui ricavato distribuisce ai poveri, poi fonda l'ospedale di San Francesco. Anche in questo Agnese segue l'esempio della cugina Elisabetta che, alla morte del marito Ludovico per un'epidemia sorta nell'esercito crociato di Federico II in Puglia nel 1227, con la sua dote aveva fondato a Marburgo un ospedale intitolato a san Francesco, per la cura dei poveri e dei malati, cui lei stessa partecipava con umili lavori manuali. La cura degli emarginati, dei poveri, dei malati è appunto lo scopo di Agnese nel momento in cui nel 1233 fonda l'ospedale di San Francesco - un ospizio per anziani, malati e pellegrini - grazie alla donazione di terreni e beni da parte della madre Costanza<sup>96</sup>, cui si aggiunse nel 1234 la donazione del fratello Přemysl, margravio di Moravia (Friedrich, 1942, pp. 90-93, n. 85). Nello stesso anno il fratello Venceslao I prende sotto la sua protezione l'ospedale di San Francesco ed il monastero già fondato da Agnese, concedendo ampi privilegi<sup>97</sup>.

La costruzione del monastero per le monache era cominciata nel 1232 su terreno donato da Venceslao I. Accanto ad esso era stato costruito il convento di San Francesco per i frati minori che Agnese aveva fatto appositamente venire a Praga. Determinante in questa scelta fu dunque l'incontro di Agnese con il francescanesimo, probabilmente poco prima degli anni Trenta. Un gruppo di frati francescani era già arrivato a Praga, forse

---

95 Gregorio IX, *Jesus filius Sirach* (Perugia 7-6-1235), in *Bullarium Franciscanum* I, ed. Sbaralea, 1759, pp. 164-167, in particolare p. 165; dice Gregorio IX, rivolgendosi direttamente ad Elisabetta: "Hai inebriato con la bevanda di questo vaso (Elisabetta è detta "vas admirabile, vas electum, vas misericordiae") anche Agnese, vergine serva di Cristo, figlia del re di Boemia, tua cugina (il papa scrive "sororem", con linguaggio biblico), nella cui tenera età sperimentiamo nelle asperità i segni straordinari della vita del cielo, così che fuggendo come rettili velenosi *le dignità della massima altezza imperiale* (corsivo mio) che le erano offerte ed afferrando nuda il vessillo trionfale della croce, già procede incontro al suo sposo, unita al coro delle sacre vergini con le lampade accese" (cf. Mt 25, 1).

96 Atto del 6 febbraio 1233, in *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, III, 1, ed. Friedrich, 1942, pp. 29-31, n. 31.

97 Friedrich, 1942, pp. 65-66, n. 62.

verso il 1225, e si trovava presso la chiesa ed il convento di San Giacomo, fatti costruire da Otakar I. La *Vita* (cap. III), ignorando questo più antico insediamento, afferma che la principessa chiamò alcuni frati per avere informazioni della regola seguita da Chiara d'Assisi, di cui - secondo Bartolomeo da Pisa - aveva sentito parlare da persone che provenivano da Roma e da Assisi. Bartolomeo aggiunge che nel 1232 la principessa fece venire a Praga dei frati minori da Magonza, dai quali poco dopo ricevette l'abito religioso<sup>98</sup>.

Nonostante l'esistenza di un convento minorita, la principessa ne volle un altro, quello di San Francesco, legato al monastero femminile, del quale i frati avessero cura spirituale e materiale<sup>99</sup>, in quel complesso che comprendeva anche l'ospedale ed una chiesa annessa al convento dei frati dedicata alla Madonna e a san Francesco; la chiesa del monastero femminile, costruita solo nel 1270-80, fu dedicata al San Salvatore e divenne il nuovo luogo di sepoltura dei reali boemi. Ancora oggi il complesso delle fondazioni di Agnese porta il nome di *Na Františku* (A San Francesco) che gli fu attribuito nel secolo XIII.

---

98 Bartolomeo da Pisa, I, 1906 e 1912; IV, pp. 357-358.

99 Le ipotesi sul perché Agnese non si rivolgesse ai frati di S. Giacomo sono varie, tra cui quella che fossero meno vicini alle scelte di povertà di Francesco e Chiara, cf. Felskau, 2008, pp. 171-182.

### 3. Agnese monaca damianita

Nel 1233 arrivarono nel nuovo monastero di Praga cinque monache damianite da Trento (*Vita* cap. II), forse per il bilinguismo che poteva favorire un loro insediamento in Boemia. Per esse Agnese si rivolse al papa, non a Chiara, probabilmente allora tra le due donne non si era ancora stabilito quell'affettuoso contatto testimoniato dalle lettere dell'Assiate. Agnese non entrò subito nel monastero da lei fondato; sette novizie boeme vi fecero il loro ingresso l'11 novembre 1233, festa di san Martino, lei aspettò la Pentecoste, l'11 giugno 1234, quando con molta solennità, insieme ad altre sette giovani che la *Vita* dice nobilissime vergini boeme, alla presenza di sette vescovi, di tutta la famiglia reale e di una moltitudine di persone, prese l'abito delle damianite. Il 30 agosto del 1234 Gregorio IX, su richiesta del re, del vescovo di Praga e del suo capitolo, prende possesso dell'ospedale e del monastero e li pone sotto la protezione della Sede Apostolica<sup>100</sup>. Il giorno dopo ordina al ministro provinciale di Sassonia Giovanni dal Pian del Carpine e al custode della Boemia Tommaso di porre Agnese come badessa del monastero di San Francesco<sup>101</sup>. Ma, come Chiara, rifiutò questo titolo (*Vita* cap. IV).

Nel 1235 il papa donò alle monache l'ospedale con tutti i suoi beni, stabilendo che non dovesse essere mai separato dal monastero, in modo che i suoi proventi potessero servire al mantenimento delle sorelle<sup>102</sup>. Agnese però non volle possedere alcun bene che potesse garantire sicurezza economica al monastero e per la cura dei malati e dei poveri dell'ospedale creò

---

100 Gregorio IX, *Sincerum animi tui* (Spoleto, 30-8-1234), in BF I, pp. 134-135; Dalarun e Le Huëron, 2013, III, *De Saint-Damien à l'Ordre de sainte Claire*, pp. 911-913. Per il francescanesimo, anche femminile, nel Trentino cf. Gobbi, 1983, pp. 126-142.

101 Gregorio IX, *Sincerum animi carissimae* (Spoleto, 31-8-1234), in BF I, pp. 135-136.

102 Gregorio IX, *Cum relictis* (Perugia, 18-5-1235), in BF I, p. 156; *Claire d'Assise. Écrits, vies et documents*, III, 2013, pp. 915-916.

una confraternita di *fratres*, che avevano a capo un *magister* ed erano aiutati dai frati minori. Dietro le sue insistenze, Gregorio IX rese la confraternita autonoma ed attribuì ad essa il possesso dell'ospedale<sup>103</sup>.

Interessante notare come variano le denominazioni della nuova comunità praghense nei primi documenti. Gregorio IX il 30 agosto 1234 parla genericamente di “religione delle povere monache incluse”<sup>104</sup>; a parte l'aggettivo “povere”, in questo documento in cui il papa prende sotto la sua protezione il monastero e l'ospedale di san Francesco, confermando le immunità concesse dal re, dal vescovo e dal capitolo di Praga, l'ideale di povertà non trova esplicitazione. Si loda l'umiltà di Agnese, che ha deciso di farsi da regina ancella di Cristo che umiliò la sua altezza divina (Filippesi 2, 8). La stessa definizione delle monache è nella bolla papale *Omnipotens Deus* del 14 aprile 1237<sup>105</sup>.

---

103 Il 14 aprile 1237 la trasformò in Ordine con la regola di sant'Agostino (Gregorio IX, *Omnipotens Deus*, 14-4-1237, in BF I, pp. 216-217; anche in *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, III, 1, 1942, n. 160, pp. 195-198; il 15 aprile 1238 accettò la rinuncia al possesso dell'ospedale di San Francesco da parte delle monache (Gregorio IX, *Pia credulitate tenentes*, Laterano, 15-4-1238, in BF I, pp. 236-237: è il “privilegio della povertà” per Agnese); il 27 dello stesso mese lo concesse al maestro dell'ospedale e ad i suoi fratelli (Gregorio IX, *Carissima in Christo*, Laterano, 27-4-1238, BF I, p. 240). Agnese restò legata a questi *fratres* e nel 1250 chiese ad Innocenzo IV di attribuire un segno distintivo al loro Ordine che ancora non aveva nome. Nel 1252 il vescovo di Praga Niccolò, al quale Innocenzo aveva delegato l'incarico, scelse per l'Ordine l'emblema della croce rossa con la stella rossa, da cui il nome di Crocigeri della Stella Rossa (ed. Šebánek e Dušková, 1962, p. 351, n. 191; pp. 422-423, n. 245) confermato da Alessandro IV nel 1256 (Vyskočil, 1932, p. 158). Nei due secoli successivi l'Ordine ebbe un grande sviluppo e svolse la sua attività in più di sessanta ospedali e chiese, diffondendosi dalla Boemia in Slesia, Moravia, Ungheria, Polonia ed Austria (Van Rooijen, 1976, pp. 303-304).

104 Gregorio IX, *Sincerum animi tui*. La *clausola regularitatis*, di solito senza l'aggettivo *pauperes*, era usata in precedenza per le monache; d'altronde indica semplicemente delle “monache incluse” o “recluse”.

105 Gregorio IX, 1237a: “Dio onnipotente, che con l'alto consiglio della sua provvidenza dispone tutte le cose, accese il cuore e l'animo dell'amata figlia in Cristo Agnese, sorella del carissimo nostro figlio in Cristo, l'illustre re di Boemia, che offrì se stessa in odore di soavità nel monastero di San Francesco di Praga delle povere monache incluse (*pauperum monialium inclusarum*)”.

La *clausola regularitatis* Ordine di San Damiano compare in due lettere di Gregorio IX di pochi giorni precedenti<sup>106</sup> e poi il 15 aprile 1238, in quel documento di Gregorio, IX, che viene considerato un “privilegio di povertà”, inviato alle “recluse serve di Cristo del monastero di San Francesco di Praga dell’Ordine di San Damiano”<sup>107</sup>. L’evoluzione del nome non è casuale. Nel 1234 la struttura del monastero di San Francesco a Praga era di tipo tradizionale. Nel citato documento del 30 agosto 1234 - il giorno prima che Gregorio scrivesse a Giovanni dal Pian del Carpine ed a frate Tommaso perché ponessero Agnese come badessa - il papa, confermando tutti i privilegi del monastero e dell’ospedale e prendendoli sotto la protezione della Sede Apostolica, ribadisce l’inserimento della nuova fondazione in una linea consolidata nei secoli: i possessi sono necessari alle monache, “recluse”, “affinché le nuove piante producano fiori ubertosi e frutti di onestà”<sup>108</sup>.

Ma i giovani e le giovani che sceglievano la povertà proposta da Francesco si ponevano in un’altra ottica, non tradizionale. Essi avevano il loro modello nel Cristo sofferente, emarginato, povero; nella sua vita che i Vangeli indicano come precaria, non stabile né assicurata. Agnese aveva scelto il nuovo modello e si era confermata in esso dagli scambi con Chiara; si impegnò con tutte le sue forze per l’affermazione del nuovo stile di vita, sicura della propria coscienza ed aiutata dall’appartenenza alla casa reale di Boemia, il che la poneva in una posizione privilegiata nel trattare con la Sede Apostolica. La *Vita* non è esplicita su questo punto e la stessa voce di Agnese si può ascoltare soltanto in controcanto, poiché nessuno dei suoi scritti ci è pervenuto, né quelli sicuramente inviati ai pontefici (perché se ne hanno le risposte puntuali), né quelli con molta probabilità inviati a Chiara.

---

106 Gregorio IX, *Cum saeculi vanitate* (Viterbo, 4-4-1237): “Gregorio... alla badessa di San Francesco di Praga dell’Ordine di San Damiano”, in BF I, p. 213, e *Cum sicut propositum* (Viterbo 9-4-1237), p. 215.

107 Gregorio IX, 1238a; “*inclusarum ancillarum Christi monasterii Sancti Francisci Ordinis Sancti Damiani*”.

108 Gregorio IX, 1234; Dalarun e Le Huëron, 2013, III, p. 912: “Quia igitur devotae mentis et affectio amplectenda et circa sacrae religionis novella plantaria humanae sollicitudinis cura debet propensior honestatis, nos, eorumdem regis, episcopi et capituli precibus inclinati, praefatum monasterium et hospitale in ius et proprietatem ac tutelam Apostolicae Sedis suscipimus et praesentis scripti patrocinio communimus”.

Il 2 ottobre 1234 il fratello di Agnese Premysl, su richiesta della sorella, dona il villaggio di Rakšice - tra le donazioni fatte in precedenza ad Agnese - all'ospedale di San. Francesco; Venceslao conferma<sup>109</sup>. Agnese inizia subito a rinunciare al possesso di beni materiali e lo fa in sintonia spirituale con Chiara. Databile al 1234 è la prima lettera che Chiara inviò ad Agnese. Su ciò si tratterà nei capitoli successivi.

---

109 *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, III, 1, 1942, pp. 90-93, n. 85.

## 4. Dopo la morte di Chiara

Nel cap. IV l'autore della *Legenda* mette in evidenza l'umiltà di Agnese, virtù evangelica fondamentale nel francescanesimo, vissuta come servizio verso i più piccoli e bisognosi, non semplicemente in una ascesi personale. L'affermazione che Agnese per tutta la vita "prelacionem sui ordinis declinavit" va intesa nel senso che ella non volle usare il titolo di badessa, come fece Chiara, anche se di fatto rimase a capo della sua comunità e tale fu ritenuta dai papi, che si rivolsero a lei attribuendole il titolo di badessa. È poi significativo l'accostamento di Agnese non a Maria, la sorella "contemplativa" di Lazzaro, ma a Marta, la sorella "attiva", ripresa da Cristo per il troppo affaccendarsi (Lc 10, 42). L'autore, non a caso, sottolinea in Agnese uno spirito francescano che anche all'interno della scelta monastica privilegiava un servizio concreto e quotidiano.

Il cap. V tratta direttamente della povertà e qui l'autore fa un cenno più esplicito e circostanziato a pressioni esercitate dalle autorità ecclesiastiche su Agnese perché la attenuasse ed alla fermezza della sua resistenza, anche se in anni più tardi (1274):

Le elemosine che riceveva dal fratello re e dagli altri principi boemi Agnese le utilizzava in parte "per l'abbellimento delle reliquie, dei vasi e degli ornamenti delle chiese", in parte "per le necessità delle sue sorelle":

La *forma vitae* di Chiara era stata approvata per il monastero di San Damiano, ma era pur sempre una regola approvata dalla Santa Sede. Alessandro IV<sup>110</sup>, come si è visto, la concesse al monastero di Praga nel 1260. Dopo la morte e la canonizzazione di Chiara del 1255, tra le damianite si potevano osservare tre diverse regole: quella di Ugolino con la benedettina, quella di Innocenzo IV e quella di Chiara, che però fu richiesta da pochis-

---

110 1254-1261, il cardinale Rinaldo che nel 1252 aveva dato la prima approvazione alla forma di vita di Chiara.

simi monasteri<sup>111</sup>. Nel 1263 il papa Urbano IV (1261-1264) emanò una nuova regola<sup>112</sup> per unificare l'osservanza di quello che venne denominato Ordine di santa Chiara: erano ammesse la proprietà comune e le rendite per i monasteri. Agnese avrebbe potuto passare all'osservanza di quest'ultima regola, ma la *Vita* riporta un suo ulteriore rifiuto all'invito del cardinale Caetani di accettare il possesso di beni. L'autore della *Vita* afferma che fino alla sua morte Agnese osservò la regola della sua madre spirituale, sforzandosi di realizzare nella vita sua e in quella delle sorelle affidatele la povertà trasmessa da san Francesco d'Assisi.

Agnese sopravvisse a Chiara per quasi trent'anni. Quest'ultima lunga parte della sua esistenza continuò a trascorrerla nel monastero di Praga, dedicandosi alla cura delle sorelle, seguendo con attenzione il diffondersi dell'ideale francescano, con la creazione di nuovi monasteri femminili nelle regioni a lei vicine, intervenendo in alcune delle difficili vicissitudini politiche che coinvolsero i suoi familiari. Come fonte si ha quasi esclusivamente la *Vita*, corroborata da pochi altri documenti, in base ai quali si può, almeno in parte, ricostruire il ruolo che Agnese ebbe negli avvenimenti politici dell'epoca. Più difficile è avvicinarla tra le mura del suo monastero, nel colloquio con le sue consorelle, almeno per stabilire fatti e cronologia. Si possono individuare invece i tratti principali della sua spiritualità, sui quali l'agiografo si sofferma. Innanzitutto la centralità della meditazione sulla passione e la croce di Cristo (cap. VIII). È un tratto di evidente sensibilità francescana. San Francesco aveva portato in primo piano gli aspetti della vita umana di Cristo, dalla nascita, celebrata con la paraliturgia del presepe di Greccio<sup>113</sup>, alla vita povera ed errabonda che egli volle ripercorrere<sup>114</sup>, alla meditazio-

---

111 Inoltre anche Isabella di Francia (1225-1270), sorella di Luigi IX, ottenne di seguire una regola scritta per il suo monastero di Longchamp, da lei fondato presso Parigi nel 1259, *Isabelle de France*, 2014.

112 Urbano IV, *Beata Clara* (Civitavecchia, 18-10-1263), in BF II, ed. Sbaralea, 1761, pp. 509-521, cf. *Bullarii Franciscani epitome, sive summa bullarum in eiusdem bullarii quattuor prioribus tomis relatarum, addito supplemento*, ed. Eubel, 1908, pp. 276-284. In *Claire d'Assise. Écrits, vies et documents*, III, 2013, pp. 984-1018.

113 Tommaso da Celano, *Vita prima*, pp. 84-86 (AF X, 63s).

114 Francesco citava - secondo i biografi - la frase di Cristo in *Lc* 9, 58: "Vulpes foveas habent et volucres caeli nidos, Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet" (per lo più con l'aggiunta di "suum" a "caput"): *Compilatio Assisisensis*, 1992, 142, cap. 57; Tommaso da Celano, *Vita secunda*, 56 (Analecta Franciscana, X, p. 165); San Bonaventura, *Legenda maior*, VII, 2 (1263a, p. 587).

ne sulla passione vissuta anche col pianto<sup>115</sup>. Potrebbe essere non casuale il dono delle reliquie della croce e della veste del Salvatore fatto ad Agnese da Innocenzo IV. Momento privilegiato di questa unione era ricevere il Corpo di Cristo nell'Eucarestia (cap. VII); Agnese vi si preparava con preghiere e meditazioni in solitudine e lo assumeva attraverso una finestra della sua cella. Nel XIII secolo non era diffusa l'abitudine alla comunione frequente. Il IV concilio Lateranense nella costituzione 21 stabilì l'obbligo di confessarsi almeno una volta all'anno e di comunicarsi almeno a Pasqua<sup>116</sup>. Pur in questi limiti, il francescanesimo contribuì a sviluppare l'uso di una maggiore frequenza eucaristica.

La ricerca di un rapporto diretto e di un dialogo intimo con Dio passava non soltanto per il Cristo della passione e per l'Eucarestia. Nella preghiera (cap. VII) Agnese cercava quotidianamente il contatto con Dio, senza interruzione - scrive il biografo - cercava il suo diletto, con evidente riferimento a *Cant*, ben presente nelle lettere di Chiara. Desiderando essere unita a lui in spirito, si ritirava per lunghe ore nel suo oratorio, vi rimaneva da sola quasi continuamente, salvo i momenti di vita comunitaria del monastero, "si alzava con le penne della contemplazione". Su questa base l'agiografo inserisce episodi meravigliosi di colloqui con il Cristo, visioni, rapimenti spirituali, sensazioni fisiche, elementi presenti nelle leggende agiografiche ma particolarmente sviluppati tra seconda metà del Duecento e Trecento, nello sviluppo di una mistica femminile dai tratti esteriori e corporei, con un'intensità di passione che va al di là dell'esperienza monastica dei secoli precedenti.

Nella concezione agiografica indicano poi l'appartenenza alla sfera del sacro altri due elementi. Il primo è la capacità di vedere nelle anime delle persone, anche dopo la loro morte, il secondo sono le tentazioni diaboliche. Il diavolo, inseparabile nemico del santo, invidioso della sua condotta devota e irreprensibile, compare sotto diverse sembianze nei momenti più disparati, nel tentativo di farlo peccare o per causare danni al suo corpo (cfr. cap. VII, X).

Nella *Vita* non si dà molto spazio ai miracoli di Agnese in vita (cap. XIV), sono narrate cinque guarigioni tutte operate su donne, consorelle o laiche, sottolineando la sua ritrosia nel manifestare la capacità taumaturgica. La santa appare come protettrice delle madri, delle partorienti e dei bambini (cap. VIII). Il fatto che i miracoli compiuti da Agnese in vita si

---

115 Cf. *Compilatio Assisiensis*, 1992, pp. 214-218; cap. 77-78; Tommaso da Celano, *Vita secunda* 127 (Analecta Franciscana, X, 205).

116 Alberigo, Joannou, Dosseti, Leonardi, Prodi e Jedin, 1962, p. 221

rivolgano a donne è dovuto in parte al tipo di vita da lei condotto, tra le mura di un monastero nel quale gli estranei potevano avere difficilmente accesso. E però significativo che solo due guarigioni riguardino le consorelle e ben tre, invece, persone esterne.

Seguendo la mentalità dell'epoca, Agnese trattava duramente il suo corpo, infliggendogli sofferenze e privazioni per vincere ed abbattere i diversi vizi della carne umana, i vari "nemici domestici", come scrive il biografo, e per "soggiogare la carne alle leggi dello spirito" (cap. VI). La sua astinenza era così rigida, che la stessa santa Chiara alla fine della terza lettera - come si è visto - dovette esortarla ad essere più moderata. Ma Agnese non cercava soltanto un perfezionamento ascetico personale, perché distribuiva tra le sorelle più deboli e malate il suo nutrimento, trasformando così la pratica del digiuno anche in un atto di carità.

Può forse sembrare contraddittorio che la santa - la quale insieme con Chiara chiede per le sue monache disposizioni sul digiuno meno rigide di quelle previste nella regola benedettina - imponga poi a se stessa così dure prove. In questo atteggiamento ambivalente vi è forse la consapevolezza di non dover forzare i limiti altrui e al tempo stesso lo slancio personale per superare i limiti del proprio corpo.

La documentazione offerta dalle lettere di Chiara e dei papi ha mostrato come fosse centrale nella spiritualità di Agnese seguire l'esempio di san Francesco nella povertà, la *Vita* presenta la concretezza di questo ideale nel suo vissuto (cap. V). Povertà è, come si è visto, prima di tutto partecipazione alla vita di coloro che poveri ed emarginati sono per condizione, il che in Agnese si esprime nello svolgere nel monastero i lavori manuali più umili e pesanti e socialmente disprezzati.

La trasmissione della concezione della povertà da Chiara ad Agnese si coglie anche attraverso il dono di alcuni semplici oggetti che la prima inviò alla consorella boema:

Quando la beata Chiara ebbe notizia della fama della beata Agnese, lodò il Signore Dio e mandò alla stessa santa Agnese alcuni oggetti, cioè un *pater noster*, un velo, una scodella nella quale santa Chiara mangiava, un piccolo calice e alcune altre cose che furono accolte dalla stessa santa Agnese con grandissima devozione. Tramite questi oggetti Dio fece molti segni per i meriti della beata Chiara. Tutti essi furono conservati nel monastero, ornati di oro e di gemme<sup>117</sup>.

---

117 Bartolomeo da Pisa, *De conformitate*, in *Analecta Franciscana*, IV, p. 358.

Sono doni dal valore affettivo, come la “scutella”, la scodella, un oggetto quotidiano, una ciotola di legno, unico piatto personale che nel medio evo si possedeva a tavola. Ma la concretezza e l'utilità del dono non oscurano il suo significato simbolico di condivisione dello stesso cibo, e non soltanto materiale.

In Agnese questa povertà concreta convive con il gusto per le cose belle e preziose come omaggio a Dio. Si è visto che una parte delle elemosine che il fratello le mandava era destinata all'abbellimento dei reliquiari, dei vasi e degli ornamenti delle chiese, che lei stessa sceglieva con cura (cap. V). Inoltre quando costruì a Praga il monastero in cui poi sarebbe entrata “lo decorò mirabilmente con gloriose reliquie di santi, con vasi ed ornamenti preziosi destinati al culto divino, poiché amava lo splendore della casa di Dio” (cap. III). Questo lato della sua sensibilità e della sua religiosità potrebbe aprire poco francescano, ma non va dimenticato che Francesco chiedeva che i “santissimi misteri” dell'eucarestia fossero collocati “in luoghi preziosi”, così come gli scritti con i nomi e le parole di Dio fossero collocati “in un luogo decoroso”<sup>118</sup>. Alla regalità divina non si nega l'attribuzione dei segni e degli splendori della regalità terrena, che può pure esserne immagine o piccolo riflesso. Rifiutarli per sé stessi, sono accettati se usati a maggior glorificazione di Dio.

Questa sensibilità per la bellezza può anche leggersi come tipica di una donna nobile, che è vissuta ed è stata abituata a muoversi tra cose ricche e belle (Felskau, 2000). Inoltre, se lei rifiutò per sé i fasti della regalità, rimase sempre legata alla sua famiglia, così come la famiglia le restò sempre affezionata e devota, tanto che il suo può apparire un monastero regio francescano. Per tutta la sua vita povera i rapporti che ella mantenne con la sua famiglia ricca e potente furono armoniosi, a partire dalla sua conversione, che non fu avvertita dai suoi come una lacerazione dolorosa, cosa che invece accadde a Chiara e a sua sorella, per non parlare di Francesco. Anche in seguito, attraverso le tante difficoltà e disgrazie che colpirono i reali di Boemia, Agnese fu sempre presente, come una madre spirituale che fosse punto di riferimento per tutti. Anche mentre si batteva insieme a Chiara per una forma di vita nella povertà, non restò al di fuori delle vicende politiche della sua terra e della sua famiglia, intervenendo come pacificatrice in conflitti drammatici e dilaceranti.

A lei ci si rivolge come intermediaria presso il re Venceslao I, come emerge da più di una testimonianza dell'epoca. Alberto Böheim (futuro legato papale) in due lettere indirizzate a Gregorio IX nell'agosto e nel set-

---

118 Testamento 11-12, ed. Paolazzi p. 396.

tembre 1240 consiglia il pontefice, preoccupato per i contatti intervenuti tra il re di Boemia e l'imperatore Federico II, di rivolgersi ad Agnese perché lo esorti a conservare la sua fedeltà nei confronti della Sede Apostolica<sup>119</sup>.

Innocenzo IV ricorre ad Agnese da Lione il 20 settembre del 1245 affinché caldeggi presso il re il candidato da lui designato per il vescovato di Olomouc, Bruno di Schaumburg, canonico di Hildesheim. Non sappiamo se Agnese intervenne; se lo fece non dovette essere molto ascoltata, poiché il papa continuò ad adoperarsi fino al 1247 affinché Bruno potesse entrare nella diocesi.

Per Venceslao I è un periodo assai triste quello tra il 1245 e il 1253, anno della sua morte. Dopo aver perso un occhio in un incidente di caccia nel 1245, appena quarantenne si ritirò a vita solitaria in castelli di campagna. Il 3 gennaio del 1247 morì il figlio Vratislao, margravio di Moravia, duca di Opole, divenuto grazie al suo matrimonio duca d'Austria. Il 21 luglio dello stesso anno la nobiltà boema, per acquisire maggiore autonomia e potere, ad insaputa di Venceslao elesse re l'unico figlio che gli era rimasto, il quindicenne Přemysl Otakar; la maggior parte della nobiltà si schierò con il ragazzo, il re dovette rifugiarsi nella città di Meissen e venire a patti con il figlio. Nel 1249 intervenne Innocenzo IV minacciando la scomunica agli insorti che non fossero tornati ad obbedire al legittimo re; grazie all'appoggio del papa e del nuovo re dei Romani, Guglielmo d'Olanda, Venceslao poté tornare a Praga il 5 agosto, con il castello e la cattedrale ancora in mano al figlio. Egli fu condotto in processione, col vescovo e i frati minori, alla chiesa di San Francesco del monastero di Agnese; sempre qui per festeggiare la vittoria il 15 agosto fece celebrare da Bruno di Schaumburg, ormai vescovo riconosciuto di Olomouc, una messa per la festa dell'Assunzione, seguita da un banchetto al termine del quale avvenne la riconciliazione tra padre e figlio<sup>120</sup>. Il ruolo di Agnese non è chiaro, ma certo non fu scelta a caso la chiesa del suo monastero per accogliere il re al suo ritorno in Praga e, dieci giorni dopo, per celebrare la sua vittoria: si

---

119 *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, III, 2, ed. Friedrich e Kristen, 1962, pp. 330-335, n. 248; cf. anche pp. 336-341, n. 250 (ove però non nomina Agnese). In seguito al matrimonio tra suo figlio Enzo e Adelasia di Torres e Gallura, Federico II aveva assegnato ad Enzo il titolo di re di Sardegna, terra che il papa considerava soggetta alla propria sovranità; l'imperatore era stato scomunicato per la seconda volta da Gregorio IX (1239), che era preoccupato perché il re di Boemia aveva ricevuto ambasciatori dallo Svevo e da suo figlio.

120 Cosma di Praga, *Chronicon Boemorum*, pp. 304-308.

può ipotizzare un intervento pacificatore da parte di Agnese, sorella e zia dei due uomini.

Seguirono molti anni tranquilli. Dopo la concessione della forma di vita di Chiara nel 1253 possiamo pensare che per il monastero di Praga fu un periodo di serenità e di crescita nella realizzazione di un ideale di vita nella povertà tanto a lungo perseguito. Ma fu anche un periodo di ampliamento architettonico, iniziato qualche anno prima, anche per l'accresciuto numero delle monache. Già nel giugno 1245 Agnese, per procurarsi i fondi necessari alla ristrutturazione, vendette al monastero benedettino di Kladruby il villaggio di Přeštice, che Venceslao aveva donato al suo monastero<sup>121</sup>; da Venceslao e da una sorella, la duchessa Anna, arrivarono altre preziose donazioni: dipinti, arredi sacri, paramenti, oggetti e codici liturgici<sup>122</sup>.

Dopo il 1250 fu costruita la chiesa di San Salvatore, che divenne la chiesa delle monache, mentre quella di San Francesco restò per i frati minori dell'omonimo convento. Questa nuova chiesa era destinata a diventare il luogo sacro per la famiglia reale boema e per la sua memoria storica, poiché avrebbe accolto le tombe dei suoi membri. Perciò fu costruita con particolare attenzione alla sua bellezza architettonica. L'ospedale di San Francesco, pur essendo autonomo dal 1237, restava nel cuore e nel pensiero di Agnese, che abbiamo visto intervenire presso Innocenzo IV, nel 1250, affinché desse alla confraternita un segno distintivo; esso raggiunse un'importanza sempre crescente, mentre la santa, fino al 1271, si preoccupava di fargli pervenire nuovi donativi per la sua sussistenza da membri della famiglia reale<sup>123</sup>. Intanto nuovi monasteri dell'Ordine di San Damiano nascevano nella zona, dopo quello di Agnese a Praga, che fu il primo oltre le Alpi nell'Europa centrale: ad Olomouc (1242-1248), a Cheb (1268), a Znojmo (1274). Non si conservano testimonianze su un eventuale ruolo di Agnese in queste nuove fondazioni, il fatto che furono costruite nei pressi dei castelli nelle città reali non porta necessariamente a dedurre un ruolo propulsivo della famiglia reale boema, tuttavia è difficile credere che Agnese non avesse alcuna influenza.

Molto probabile un suo intervento nella fondazione del monastero femminile di Wrocław (Breslavia), nella regione della Slesia (attualmente

---

121 Friedrich, Šebánek e Dušková, 1962-1965, 1, pp. 154-155, n. 67; pp. 174-175, n. 85; III, 2, pp. 289-295, n. 219 (riferimento ad Agnese, pp. 293-294).

122 Friedrich, Šebánek e Dušková, 1962-1965, 1, p. 160, n. 71;

123 Cf. *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, 1962, IV, 1, pp. 452-456, n. 266 (6 aprile 1253); V, 2, pp. 267-268, n. 643 (1271).

in Polonia). L'iniziativa fu di sua sorella Anna, più grande di lei di sette anni, vedova del duca di Slesia Enrico II il Pio. Forse su suo invito nel 1238 arrivarono a Wrocław da Praga i primi Frati Minori, per i quali nel 1240 il marito iniziò la costruzione di un convento. Enrico non poté vederne la fine, perché l'anno dopo morì a Wahlstatt combattendo contro i Tartari; lo terminò Anna, che nella chiesa del convento ne fece seppellire il corpo. Nel 1247 arrivarono nella città le prime monache damianite, anch'esse provenienti da Praga<sup>124</sup>, quindi dal monastero di Agnese, il cui contatto con Anna è dunque più che un'ipotesi, tanto più che attorno al 1250 Anna chiamò a Wrocław da Praga anche la confraternita che stava per diventare l'Ordine dei Crocigeri della stella rossa facendo costruire un ospedale, che dedicò alla cugina santa Elisabetta di Turingia.

Le monache vissero i primi anni a Wrocław in un monastero provvisorio di legno, mentre si andava costruendo quello definitivo in muratura. Nel 1256 mancarono i fondi per proseguire. Intervenne il papa Alessandro IV, che chiese ai vescovi di Wrocław e di Lebus di concedere indulgenze a chi avesse contribuito alla costruzione con offerte<sup>125</sup>. Le monache dal canto loro pensarono di vendere oggetti preziosi donati loro da Anna. Agnese, che abbiamo visto attenta alla preziosità ed alla bellezza degli oggetti di culto, intervenne chiedendo al papa di impedirlo. Alessandro la ascoltò ed in data 27 aprile 1259 scrisse alle monache una lettera con tale proibizione<sup>126</sup>. Un secondo intervento di Agnese presso il papa fu compiuto al fine di far ottenere alle monache di Wrocław la concessione che i frati minori della città potessero avere accesso alla finestra del monastero per colloqui con la badessa.

I due interventi di Agnese per le sorelle di Wrocław dimostrano non soltanto il suo interessamento per l'espansione delle fondazioni damianite, ma anche il continuo contatto con i membri della sua famiglia, anche se non risiedevano più nella corte di Praga. Questa vicinanza incise sugli

---

124 *Notae monialium sanctae Clarae Wratislaviensium*, ed. Arndt, 1866, pp. 533-536 (tra gli *Annales Silesiae*), del sec. XIV: p. 536 si ricorda l'arrivo dei Frati Minori nella città nel 1240, la venuta delle monache è collocata appunto al 1247, p. 534 la stessa fonte colloca invece l'arrivo delle monache al 1257, probabilmente per un errore di scrittura. Così affermano le *Notae monialium sanctae Clarae Wratislaviensium*, del sec. XIV, 1866, pp. 533-536 (tra gli *Annales Silesiae*); alla p. 536, ove si ricorda l'arrivo dei Frati Minori nella città nel 1240, la venuta delle monache è collocata appunto al 1247; alla p. 534 la stessa fonte colloca invece l'arrivo delle monache al 1257, probabilmente per un errore di scrittura.

125 Sulkowska-Kurasiowa, 1982, p. 116, nn. 606, 608.

126 Edita in Knoblich, 1865, XV, pp. 20-21.

ultimi dieci anni della sua vita, che furono drammatici per i Premislidi e per la Boemia. Il regno di suo nipote Přemysl Otakar II era stato tranquillo per un ventennio, dalla successione al trono nel 1253 fino al 1273. Con successivi ampliamenti egli aveva esteso il suo dominio al di là della Boemia: all'Austria nel 1253, grazie al suo matrimonio con Margareta di Babenberg; alla Stiria nel 1260; al territorio di Eger nel 1267; alla Carinzia nel 1269; a Pordenone e al Friuli nel 1270, riuscendo così a raggiungere anche uno sbocco al mare. Questa sua potenza fu causa della sua rovina, poiché ne furono preoccupati i principi tedeschi; essi il 29 settembre 1272 elessero in sua assenza a Francoforte il nuovo re dei Romani nella persona di Rodolfo di Asburgo. Era la fine del "grande interregno" e per Přemysl Otakar II era l'inizio di uno scontro lungo e fatale, poiché Rodolfo ne voleva assolutamente restringere la potenza e delimitare i domini, aspirando soprattutto ad essere signore dell'Austria.

La *Vita* non riferisce nei dettagli le drammatiche vicende della famiglia reale boema, ma non le ignora e le riporta ad Agnese, di solito in forma di episodi meravigliosi. Nel cap. VII racconta che, essendosi una volta gravemente ammalata e pensandosi ormai vicina alla morte, nel momento in cui stava ricevendo l'Eucarestia udì una voce che le diceva:

Agnese, non credere assolutamente che morirai prima di aver visto allontanarsi da questa vita quasi tutti i tuoi cari<sup>127</sup>.

La guerra, fu momentaneamente scongiurata nel 1275 con la sottomissione del re boemo, costretto a cedere a Rodolfo tutte le terre conquistate, riceverne la Boemia e la Moravia in feudo ed accettare il fidanzamento dei suoi due figli Venceslao e Cunegonda con due figli dell'imperatore designato. Ma lo scontro riprese solo tre anni dopo, nel 1278, e nella battaglia di Dürnkrut Otakar fu sconfitto e ucciso.

Alla sua partenza per la guerra Otakar si era recato a salutare Agnese, che gli predisse:

---

127 *Vita*, cap. VII.

Andrai, ma non ritornerai, perché tutti i tuoi signori sono contro di te<sup>128</sup>.

La *Vita* racconta una visione di Agnese collegata a questa premonizione. Durante l'assenza del re le monache di San Francesco recitavano spesso salmi penitenziali per la sua salvezza, andando in processione per il monastero con la reliquia del legno della santa croce ed altre. Un giorno, durante una di queste processioni, Agnese ebbe una visione: Otakar era ferito e veniva trasportato da due uomini di più alta statura. Come si venne poi a sapere, nello stesso istante in cui la zia ebbe la visione, il nipote fu ferito, catturato e ucciso dai nemici (cap. X).

La morte di Otakar fu l'inizio di una serie di altre sciagure. Rodolfo invase la Moravia, il figlio di Otakar, Venceslao, aveva solo sette anni e non poteva governare; la madre Cunegonda chiamò allora in aiuto Ottone V, margravio del Brandeburgo, cugino del piccolo re<sup>129</sup>, ma il soccorritore si trasformò in occupante: oltre a saccheggiare la Boemia, ne ottenne da Rodolfo il governo per cinque anni. Cunegonda ed i figli nel febbraio 1279 furono presi prigionieri da Ottone e trasportati nel castello di Bezděz, nel settentrione del paese.

A primavera Cunegonda riuscì a liberarsi e a rifugiarsi in quello che era ormai il cuore spirituale della Boemia: il monastero di Agnese a Praga. Da qui si recò nella Moravia meridionale, a Znojmo, per assistere ai funerali del marito Otakar, il cui corpo veniva trasferito là da Vienna. Poi si spostò nel suo ducato di Opava, dove iniziò ad organizzare la riconquista della Boemia, che portò il figlio a cingere, oltre a quella boema, anche la corona polacca. Ma Agnese non fece in tempo a vedere la riscossa del pronipote.

Nel 1279 la famiglia reale era lontana da Praga e non vi sarebbe tornata tanto presto. Agnese aveva sessantotto anni (all'incirca, vista l'incertezza della cronologia), un'età avanzata nel Medio Evo. Negli ultimi tre anni di vita dovette sopportare ancora una prova molto dura per lei, le sue sorelle e la gente della sua terra.

Oltre alle devastazioni della guerra, la Boemia risentì in maniera particolare gli effetti di un'annata atmosfericamente e climaticamente negativa.

---

128 *Johannis Neplachonis abbatis Opatonicensis, Chronicon*, p. 477; la cronaca, composta negli anni 1360-1365, riporta la notizia all'anno 1277. *Johannes Neplach, Chronicon*, ed. J. Emler, in *Fontes rerum Bohemicarum*, III, Praga 1882, p. 477; Questa frase può leggersi come predizione, ma anche come segno di consapevolezza della situazione politica.

129 La madre di Ottone, Beatrice, era sorella di Otakar II.

L'inverno, all'inizio del 1281, durò a lungo, le neviccate furono abbondanti, la neve troppa; seguirono alluvioni di grande portata, che resero scarsissimi i raccolti di grano. Allora non c'era modo di far fronte alla mancanza di raccolti annuali: la carestia — particolarmente grave — colpì l'Europa centrale e alla fine del 1281 raggiunse la Boemia, già tanto provata.

A Praga la popolazione moriva letteralmente di fame. Non poteva ricevere grandi aiuti da essa il monastero di Agnese, abituato alle donazioni ed alle offerte di tutta la famiglia reale. Ora Agnese, con le sorelle, viveva la povertà nel senso più ampio, più duro, più francescano: nella condivisione del dramma di chi non sa cosa potrà mangiare l'indomani, e nemmeno il giorno stesso.

La *Legenda*, che pure non è abbondante di indicazioni su fatti cronologicamente individuabili, ricorda con precisione queste circostanze:

Passati vari anni dalla morte dell'inclito signore, il re Pcemysl Otakar, che, amandola molto sinceramente non come una zia ma come una madre, la onorava e le faceva ricevere con larghezza tutte le cose necessarie, ... incorse in una penuria così grande che a stento poteva avere gli alimenti e gli abiti per coprirsi; tuttavia sopportava tutto ciò con la più grande pazienza.

Un venerdì, mentre sedeva a mensa, le sorelle, vedendo la sua grande debolezza, desideravano ristorarla con dei pesciolini, ma erano prese da grande tristezza perché non avevano possibilità di farlo. Vedendo ciò la vergine cara a Dio, protendendo le mani al cielo, sorrise assai dolcemente e beneducendo il Signore onnipotente per tanta penuria disse alle sorelle: "Lodate il Signore, figlie, per il fatto che conduciamo una vita povera e, se conserveremo la povertà come dobbiamo, il Signore non ci abbandonerà nel tempo difficile"<sup>130</sup>.

Il biografo continua la narrazione scrivendo che allora la monaca portinaia trovò nella ruota del monastero proprio alcuni piccoli pesci, già cucinati come piacevano ad Agnese. Li portò a lei, che rese grazie a Dio suo salvatore<sup>131</sup>, più per la sua misericordia che per il cibo in sé.

Subito dopo segue il racconto di un altro aiuto simile a questo, anch'esso dall'aspetto miracoloso. Avvenne "quando una grande fame opprimeva

---

130 *Vita*, cap. V.

131 Ancora una volta Agnese è avvicinata a Maria, ponendo in bocca a lei le parole *del Magnificat* (Lc 1,47): "At illa..., agens gracias bonorum omnium largitori, in ipso salutari suo domino exsultavit".

violentemente il regno di Boemia”, cioè durante la carestia del 1281. Per le monache, tutte prese dal servizio di Dio, non c’era a pranzo nemmeno un pane. Agnese si rifugiò nella preghiera scongiurando il Signore di dare qualcosa alle sue serve. Ancora una volta la portinaia trovò del cibo nella ruota, anzi la trovò piena di pani bianchissimi. Simbolico (non nel senso che non abbia valore di episodio reale, ma che serve a sottolineare, proprio attraverso la realtà del fatto, il suo valore superiore, allusivo, al di là del significato materiale) è l’insieme di questi due miracoli in cui Dio viene in aiuto ai suoi poveri una volta con i pesci, un’altra con i pani: i due cibi che due volte erano bastati a sfamare i tanti che seguivano Gesù per riceverne nutrimento spirituale<sup>132</sup>.

Mentre la carestia era al momento più disperante della sua gravità, poco prima dell’inizio della primavera, quando ancora i raccolti del nuovo anno erano lontani ed era presto per erbe, fiori e frutti, soprattutto nell’Europa centrale, all’inizio del marzo 1282, Agnese morì. Si ammalò il 1° marzo, nella seconda domenica di quaresima<sup>133</sup>; si accorse di essere vicina alla morte e lo rivelò segretamente a poche monache a lei più familiari. La “vergine cristianissima” ricevette il corpo eucaristico di Cristo e l’unzione degli infermi alla presenza dei frati e delle sue sorelle. Pur essendo allo stremo delle forze, pregava continuamente e doveva consolare con dolci parole le monache che piangevano sentendosi orfane per la sua mancanza.

Il biografo riporta quelle che all’incirca dovettero essere davvero le parole che lasciò in testamento alle consorelle e che in poche righe condensano gli ideali di una vita intera, richiamandone i modelli ispiratori: innanzitutto Cristo, poi il suo corpo, cioè la Chiesa, poi san Francesco e santa Chiara.

Carissime figliole mie, osservate con tutto il vostro sforzo l’amore verso Dio e verso il prossimo, abbiate a cuore l’umiltà e la povertà, che Cristo conservò ed insegnò ad imitare, restando sempre sottomesse ai piedi della Chiesa romana, sull’esempio del nostro santissimo padre Francesco e della vergine Chiara che ci dà nutrimento, i quali ci consegnarono questa regola di vita, sapendo per certo che, come il Signore misericordioso non abbandonò mai loro, così

---

132 Cf. Mt 14, 13-36; 15, 29-39; Mc 6, 31-56; 8, 1-10; Lc 9, 10-17; Gv. 6, 1-21.

133 Così il confronto col calendario dell’anno. La *Legenda* (cap. IX, 91) dice: “Die vero dominica tercie quadragesimalis ebdomade adveniente”, ribadendo più avanti (cap. XII, 94) che la sepoltura avvenne due settimane dopo, “in dominica de Passione” (che, se è quella precedente alla domenica delle Palme, è la quinta di quaresima). D’altra parte la *Vita* (cap. XI) riporta la morte al 2 marzo 1281.

la sua dolce clemenza non abbandonerà in alcun modo nemmeno noi, se seguirete con cura i loro precetti ed i loro esempi.

Agnese continuò con queste esortazioni per tutta la sera della domenica e la successiva notte. Il giorno dopo, lunedì 2 marzo, fu presa da allegria e cominciò a mostrare un aspetto sorridente, quasi ridente, mentre il suo corpo diveniva candido, fino a mezzogiorno, l'ora sesta. Tre ore dopo, recitato l'ufficio di nona, i frati iniziarono a celebrare la messa; allora questa serva tanto gradita a Dio affidò la sua anima nelle mani del padre del cielo, verso l'ora nella quale il salvatore del genere umano, appeso sulla croce per la nostra redenzione, consegnò lo spirito.

Erano le tre del pomeriggio, l'ora nona. Con quest'ultimo parallelismo con Cristo, anche nell'ora della morte, il biografo vuole mostrare che Gesù stesso ha riconosciuto la cristiformità della sua serva, discepola fedele di san Francesco d'Assisi.

Il suo corpo rimase esposto alla venerazione per due settimane nel coro, senza essere rinchiuso nel sepolcro, ma continuava ad emanare un profumo meraviglioso, sicché tutti quelli che si avvicinavano erano riempiti di una insolita soavità. Chi toccava le sue mani non le sentiva rigide, ma morbide e sciolte come quelle di una persona viva. In tutti questi giorni i frati minori entrarono quotidianamente nel monastero per celebrarvi messe e veglie di preghiera in onore di Agnese. Il popolo accorreva in massa, cercando non solo di onorarla, ma anche di toccarla per ricevere guarigioni o aiuto. Alla fine l'afflusso di gente divenne eccessivo ed importuno, sicché il corpo di Agnese fu collocato in un'arca di legno.

Per la tumulazione del corpo le monache e i frati si rivolsero al vescovo di Praga, Tobia, e poi agli abati dei monasteri vicini, ma tutti si rifiutarono di intervenire, adducendo la scusa di vari impegni da cui erano impediti. Questo rifiuto avvenne "per segreto disegno di Dio", scrive il biografo, e secondo una predizione di Agnese, che aveva affermato che il suo corpo sarebbe stato sepolto da un frate minore che non era mai stato prima in Boemia. La "predizione" di Agnese — o la sua capacità di comprendere la situazione, dato che ella affermò ciò poco prima di morire — si avverò: il suo corpo fu sepolto dal ministro generale dell'Ordine dei frati minori, Bonagrazia Tielci da San Giovanni in Persiceto, che arrivò a Praga nel quattordicesimo giorno dalla sua morte. Il giorno successivo, domenica, venne tumulato nella cappella della Vergine Maria della chiesa di San Salvatore, suo luogo preferito di preghiera e di meditazione, come lei stessa aveva chiesto.

## CAPITOLO 5

LA “FORMA VITAE” DI SAN FRANCESCO PER SAN DAMIANO

La "forma vitae" che san Francesco diede a Chiara e alle consorelle di San Damiano<sup>134</sup> si tentò di estenderla, negli anni Trenta del Duecento, al monastero di San Francesco di Praga, di cui era badessa Agnese<sup>135</sup>; anzi le trattative tra Agnese Gregorio IX dovevano avere, nelle menti della principessa e di Chiara, orizzonti più ampi del solo monastero praghense<sup>136</sup>.

Questa "forma vitae" è oggetto di discussioni negli anni centrali del rapporto tra Chiara ed Agnese, che per intensità di problemi e per documentazione rimastaci possiamo dire siano quelli tra il 1234 ed il 1243, anche se si prolungano fino alla morte di Chiara, che nel 1253 invia alla consorella di Praga la sua quarta ed ultima lettera. Nei capitoli precedenti si sono evidenziati i contrasti tra Agnese ed il papa sui possessi del monastero, sulle norme del digiuno, sulla regola da seguire.

Spesso si parte da Chiara per arrivare ad Agnese, oppure - data la ricchezza spirituale<sup>137</sup> dei temi in esse contenuti - ci si sofferma sulle quattro lettere alla santa di Praga, mettendo in secondo piano la destinataria. Con un percorso inverso, intrapreso da me con la biografia del 1991, forse si potranno illuminare meglio alcune questioni del movimento femminile francescano.

---

134 Marini, 1991, pp. 65-83.

135 Dopo la pubblicazione della mia biografia di Agnese nel 1991, abbastanza si è pubblicato come approfondimento di temi spirituali. Per la bibliografia anteriore al 1990 rinvio a Marini, 1991; si veda poi: Jaksche, 1989; Vintz, 1990, pp. 145-149; Cadderi, 1990; Cremaschi, 1991, pp. 163-175; Cremaschi, 1993, pp. 17-39; Skybova, 1993, pp. 40-64; Pitkha, 1993, pp. 23-28; Van de Walle, 1994, pp. 151-158.

136 Sulle lettere inviatele da santa Chiara, esaminate *in toto* o in particolari tematiche, spesso tradotte: Duranti, 1994; Zweerman, 1994, pp. 7-20. Per il testo degli scritti di Chiara: Chiara d'Assisi, 1986; mi servirò di questa edizione abbreviando: *Scritti*. Altre edizioni precedenti: *Opuscula S. Francisci et scripta S. Clarae Assisiensium*, ed. Bocali, 1978; *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, ed. I. Omaechevarria, 1982. Si veda ora anche: *Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, a cura di Zoppietti e di Bartoli, 1994. Sulle lettere sono tornato anch'io, sia nella relazione al convegno assisano del 1992, Marini, 1993a, pp. 109-156; sia in altre pubblicazioni più brevi o settoriali: Marini, 1993c; 1993d; 1993, pp. 15-28, 53-67, 117-152; 1994, pp. 55-62; 1995, pp. 323-335.

137 Sul termine "mistica" mi permetto di dire che c'è un dibattito aperto, cfr Marini, 1993a, pp. 154-156, nonché il puntuale Cacciotti, 1995, pp. 99-108. Rinvio ancora, per adesso, alla mia recensione in corso di stampa in "Cristianesimo nella storia" (v. *supra*, n. 12).

Centrale è la *forma vitae* data da Francesco a San Damiano. Quella contenuta nel capitolo VI della regola di Chiara è di circa sei righe a stampa. Sicuramente era qualcosa di più consistente: infatti ci troviamo di fronte, come scrive Bartoli, a "delle parole di esortazione che il santo padre rivolse in forma solenne alle *sorores*"<sup>138</sup>. Deve essere esistita una versione più ampia di questa *forma vitae*, che possa configurarsi un po' più concretamente come una piccola regola evangelica. Questa non è un'ipotesi nuova<sup>139</sup>, ma dalla documentazione su Agnese può arrivare una risposta più precisa.

Ad esempio nella terza lettera (1238) Chiara, su esplicita richiesta della consorella<sup>140</sup>, indica quali fossero le "esortazioni" di Francesco a proposito del digiuno da seguire: quindi, su un tema non secondario della vita monastica femminile, a San Damiano si avevano delle "norme" o delle *consuetudini* ben precise risalenti a Francesco che possono rientrare in una "forma vitae" originaria.

Di più: l'11 maggio 1238 con la *Angelis gaudium*<sup>141</sup> Gregorio IX nega ad Agnese di poter seguire la *forma vitae* di Francesco (o meglio, come

---

138 Ed. Zoppetti, Bartoli, 1994, p. 84.

139 Omaechevarria, 1970, pp. 203-206, con rinvii a precedenti studi, e quanto scritto sopra a proposito della Lainati, della Gennaro e della Carney.

140 "Super his autem quae me iam tibi reserare mandasti, ... caritati tuae duxi respondendum", *Scritti* (Ed. Zoppetti, Bartoli, 1994, p. 118.

141 B.F. I, pp. 242-244, n. 264, dal Laterano. B.F. = Bullarium franciscanum

lui scrive, la *formula vitae*: termine giuridico o diminutivo:<sup>142</sup>), le ordina di osservare le sue Costituzioni (da lui chiamate "regola"), che a suo dire, la stessa Chiara "et sorores, concesso ipsis ab eodem (Onorio III) intercedentibus nobis exemptionis privilegio, solemniter sunt professae ... Ipsae, formula praedicta postposita, eandem regulam (si tratta sempre di quella di Ugolino) a professionis tempore usque nunc laudabiliter observarunt".

Dunque in questa *Angelis gaudium* Gregorio IX afferma che Chiara aveva messo da parte la *formula vitae* per seguire le Costituzioni ugoliniane; anzi, più avanti, il papa rincarà la dose, non solo ribadendo che Chiara non la osservava, ma dichiarando che essa non era mai stata approvata dalla Sede Apostolica: "nullo modo teneris ad illam, cum per Sedem Apostolicam approbata non fuerit et a saepedicta Clara eiusque sororibus ac aliis non servetur".

Non contento di queste motivazioni, Gregorio, con notevole autocoscienza, si dilunga a sostenere la superiorità della sua regola sulla *formula* di Francesco - paragonata più sopra al "potum lactis" dei neonati rispetto al "cibum solidum" degli adulti rappresentato dalle sue Costituzioni (con riferimento a 1Cor. 2, 2) - affermando che "non videtur votum infringere, qui commutat ipsum in melius".

Agnese infatti - stando a quanto nella *narratio* riporta con precisione il papa rispondendole - aveva sostenuto di essere tenuta all'osservanza

---

142 Nelle lettere di Chiara ad Agnese di Boemia non compare l'espressione "forma vitae" né simili. Gregorio IX nella *Angelis gaudium* adopera "formula vitae". Nella Regola di Chiara si trova "forma vitae" per indicare quella che viene definita "regola" ma che non è mai chiamata così né dalla santa, né dal card. Rinaldo, né da Innocenzo III (cap. I, 1, *Scritti*, p. 134: sono le prime due parole del testo clariano), "forma vivendi" per indicare il breve testo di Francesco inserito nel cap. VI, 2 (*Scritti*, p. 150). Nella bolla di approvazione della "forma vitae" di Chiara, la *Solet annuere* del 1253, Innocenzo IV la chiama (come Gregorio IX il testo attribuito a Francesco) "vitae formula" (*Scritti*, p. 132) mentre la lettera di approvazione del cardinale protettore Rinaldo (1252), inserita nel testo della bolla papale, la chiama (come Chiara) "forma vitae" (*Scritti*, p. 134). Ritengo che l'uso di "formula vitae" da parte di Gregorio IX nel 1238 (stessa espressione di Innocenzo IV nel 1253) ripeta il binomio "forma vitae", che con tutta probabilità risaliva ad Agnese nella sua proposta inviata al papa munite il maestro dell'Ospedale praghense, che inglobava la "forma vitae" di Francesco: quindi per la citazione da parte di monache "clariane" della "forma vitae" di Francesco si può risalire a tempi anteriori al 1247/53 (regola di Chiara) - correggendo la notazione di Capitani, 1994, p. 51 -, precedenti forse lo stesso 1238, come lascia intendere la documentazione cui ho fatto riferimento, che implicitamente per l'uso di "forma vitae" rinvia alla stessa Chiara.

della *forma vitae* che credeva di aver professato con le consorelle di Praga. Quindi, per eliminare ogni impedimento giuridico, Gregorio "scioglie" le monache boeme da ogni eventuale diversa professione e impone loro la sua regola, promettendo però di concedere qualunque dispensa gli venisse richiesta a causa della fragilità umana (come aveva già fatto il 9 aprile 1237<sup>143</sup> e il 5 maggio 1238<sup>144</sup>, nonché, per una richiesta particolare, il 4 aprile 1237<sup>145</sup>). Insomma, concessioni parziali molte, ma tenendo fermo il principio di fondo - la regola di base - in nome dell'obbedienza dovuta, come si sottolinea con forza già nella parte iniziale della lettera, con riferimento all'obbedienza di Cristo al padre fino alla morte di croce di Filippesti 2, 8.

Poteva dilungarsi tanto Gregorio IX per negare di seguire una *forma vitae* equivalente ad un'esortazione alla "perfectio sancti evangelii"?

Tale infatti è il testo di san Francesco conservato:

Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimium regis patris caelestis et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti evangelii, volo et promitto per me et fratres meos semper habere de vobis tamquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem<sup>146</sup>.

Perché poi negarla ad Agnese, alla quale meno di un mese prima (15 aprile 1238) (Gregorio IX, 1238a) aveva concesso un privilegio di povertà simile a quello da lui concesso a San Damiano nel 1228? In fondo il testo della *forma vitae* attualmente conservato nel cap. VI della regola di Chiara, esortando solo a "vivere secundum perfectionem sancti evangelii" (pur comprendendo la profonda eloquenza di tale espressione), è più generico dell'ultima volontà di Francesco contenuta nello stesso capitolo, nella quale si esorta

ut in ista sanctis imita vita et paupertate (di Cristo e di Maria) semper vivatis. Et custodite vos multum, ne doctrina vel consilio

143 *Cum sicut propositum*, B.F. I, p. 215, n. 225, da Viterbo.

144 *Pia meditatione pensantes*, B.F. I, pp. 240-241, n. 262, dal Laterano.

145 *Cum saeculi vanitate*, B.F. I, p. 213, n. 222, da Viterbo; si tratta della concessione ad Agnese di poter assistere alla messa cinque volte all'anno ("quinqües in anno", non quindi quindici, come in Rotzetter, 1993, p.258) nel coro della chiesa del monastero guardando il prete celebrante. Su ciò v. Marini, 1991, p. 74.

146 *Scritti*, p. 152; *Opuscula sancii patris Francisci Assisiensis*, ed. Esser, 1978, p. 162.

alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis<sup>147</sup>.

Sono entrambi brevi testi (e nel 1237-1238 Agnese poteva far riferimento anche all'*ultima voluntas*) che, insieme al privilegio di povertà, possono accompagnarsi - limitatamente ad un singolo monastero - ad una regola monastica di validità generale. Perché tanto sforzo per negare il loro valore?

Gregorio IX è molto chiaro anche sul testo che Agnese gli aveva presentato per l'approvazione. Si trattava, è vero, non della sola *forma vitae*, ma anche di "quaedam capitula" della "ordinis beati Damiani regula" (il papa intende sicuramente la sua regola) che Agnese gli aveva inviato "in quadam schedula per dilectum filium priorem hospitalis sancti Francisci Pragensis". Insomma, un abbozzo di una nuova regola, che Agnese invia al papa con il proprio sigillo.

Quindi dalla *Angelis gaudium* si possono dedurre due cose: 1) che la *forma vitae* di san Francesco fosse più ampia di quella conservata nella regola di Chiara, comprendendovi molto probabilmente anche le cosiddette "observantiae regulares" di San Damiano, pure considerate risalenti a Francesco<sup>148</sup>; 2) che, attorno a questa *forma vitae* più ampia, già nel 1238 si fosse preparata una regola da sottoporre al papa perché venisse approvata "auctoritate apostolica". Preparata dalla sola Agnese? Ritengo pressoché impossibile che la principessa agisse senza il consenso di Chiara o, almeno, senza che lei lo sapesse. Infine appare confermato che nel 1238 Gregorio

---

147 *Scritti*, p. 152; *Opuscula*, ed. Esser, 1978, p. 318. Per un esame dell'ultima volontà e della "forma vitae" rinvio a Marini, 1993a, pp. 23-127.

148 Le "observantiae regulares" erano seguite a San Damiano prima degli anni Trenta del Duecento, quando, se dobbiamo credere a Gregorio IX nella *Angelis gaudium*, si seguivano ormai le norme generali di Ugolino. Se Agnese si riferiva alle "osservanze" dei primi tempi di San Damiano (come si vedrà più oltre per il digiuno, le cui norme Chiara riferisce direttamente a Francesco), probabilmente anche esse venivano comprese da lei nella "forma vitae" fatta risalire a Francesco. Comunque su tali "osservanze" si sa molto poco e nulla si conserva di scritto, cfr. ancora Omaechevarria, 1976, pp. 203-206; Gennaro, 1980, p. 172: "accanto alla formula (*vitae*) si costituisce un insieme di *observantiae S. Damiani*, nate dall'esperienza del gruppo e dall'insegnamento di Francesco affidato a lettere, note, a quei 'plura scripta', insomma, di cui parla Chiara nel Testamento (29, 33)" (cfr. anche Gennaro, 1989, p. 264): un quadro plausibile, anche mettendo da parte i "plura scripta" di fronte ai dubbi sull'autenticità del Testamento di Chiara. Di queste osservanze parla anche la bolla di Onorio III *Sacrosanta Romana Ecclesia*, inviata nel 1219 al monastero di Monticelli presso Firenze, B.F. I p. 3, n. 3, da Viterbo.

IX considerasse ormai realizzato il progetto di riunire le donne legate alle sue Costituzioni in un ordine unitario ispirantesi (almeno nominalmente) a San Damiano, poiché il terzo motivo che adduce per negare l'approvazione ad Agnese è che è stabilito che la regola ugoliniana "ubique ab omnibus ... uniformiter observetur": se ciò non avvenisse, ne nascerebbe uno scandalo ed alcune sorelle dello stesso ordine potrebbero titubare nell'osservanza regolare.

Insieme alla *Angelis gaudium* Gregorio IX invia ad Agnese una copia delle sue Costituzioni, perché venissero osservate per obbedienza<sup>149</sup>. Agnese obbedì, perché non abbiamo traccia nei documenti papali di altre sue richieste sulla regola finché visse Gregorio IX. Ma ne abbiamo con Innocenzo IV, il quale - sulla linea del predecessore - risponde favorevolmente alle domande di mitigazione del regime alimentare il 13 novembre 1243<sup>150</sup>, ma non altrettanto ad un'istanza di più vasta portata: l'eliminazione, nelle Costituzioni Ugoliniane, del riferimento all'osservanza della regola di san Benedetto. Ciò è negato in una lettera recante la stessa data della precedente<sup>151</sup>: il collegamento tra concessione parziale ed irremovibilità di fondo, come in Gregorio IX, è evidente. Nel 1243 Innocenzo IV afferma che il riferimento alla regola benedettina è fondamentale, "ut per ipsam, quasi praecipuam de regulis approbatis, vesta religio authentica reddetur". E conclude invitando Agnese a calmarsi una volta per tutte:

Tu, itaque, columba pacifica, tu filia virtuosa, quiescas et da finem mentis tuae fluctibus, ut ne similia postulandi de cetero resumam affectum.

La storia - è ben noto - andò però diversamente. Quattro anni dopo proprio Innocenzo IV compose una nuova regola che avrebbe dovuto sostituire la Costituzioni Ugoliniane e nella quale il riferimento a Benedetto era rimpiazzato da quello alla *Regula bullata* di Francesco<sup>152</sup>. Ma questo testo non piacque molto, né a destra né a sinistra, sicché, mentre da un lato vari monasteri di damianite preferirono continuare ad osservare le Costituzioni Ugoliniane con la regola benedettina, dall'altro Chiara tra il 1247 ed il 1252 compose la sua regola, approvata dal medesimo papa nel 1253.

---

149 *Cum omnis vera religio*, Laterano 4/5/1238, in Grisar, 1880, pp. 30-38. È conservata nell'archivio di Stato di Trento, Fondo Clarisse, n. 8 (A).

150 *Piis votis*, B.F. I, p. 314, n. 16, dal Laterano.

151 *In divini timore*, B.F. I, pp. 3 15-317, n. 17, Laterano 13/ 11/1243.

152 *Cum omnis vera religio*, Leone 9/8/1247, in Omaechevarria, 1982, pp. 237-239.

Tramite Agnese - o meglio, tramite le risposte a lei inviate dai papi, soprattutto la *Angelis gaudium* di Gregorio IX - possiamo dedurre che la storia della regola di Chiara risalga molto indietro nel tempo e che la stessa *forma vitae* osservata nei primi anni a San Damiano fosse più ampia di quella che ci è pervenuta (comprendendo in essa le "observantiae regulares"). È inutile dire quanto sarebbe preziosa la conoscenza del testo inviato da Agnese a Gregorio IX verso il 1238, come tassello intermedio tra "forma vitae-observantiae regulares" di San Damiano e *forma vitae* (regola) di Chiara del 1253. Alla luce di quanto si è visto fin qui, certo prendono diverso rilievo alcune affermazioni contenute nella bolla *Solet annuere* di Innocenzo IV, documento ufficiale della cancelleria papale, come d'altronde le precedenti lettere fin qui esaminate. Innocenzo IV dice espressamente che il cardinale Rinaldo ha sottoposto all'approvazione papale "vitae formulam... vobis a beato Francisco traditam et a vobis sponte susceptam"<sup>153</sup>; a sua volta Rinaldo, nella lettera inserita nella bolla papale, aggiunse qualcosa di più, riferendosi a "forma" e "modus" trasmessi da san Francesco "verbo et scripta" come coincidenti con la "forma vitae" che Chiara ha sottoposto all'approvazione del pontefice:

vestris piis precibus inclinati, formam vitae et modum sanctae unitatis et altissimae paupertatis quam vobis beatus pater vester sanctus Franciscus verbo et scripto tradidit observandam ... in perpetuum confirmamus<sup>154</sup>.

Questa ipotesi di ricostruzione storica mi sembra confermare l'importanza degli anni attorno al 1240: Chiara, insieme ad Agnese e ad altre sorelle più vicine al suo progetto tra le damianite, preme con maggiore decisione per una regola di tipo francescano successivamente alla caduta in disgrazia di Elia (1239), che aveva costituito una copertura per lei e la sua "forma" di vita<sup>155</sup>.

Gregorio IX nella *Angelis gaudium* afferma che la *forma vitae* iniziale, "potum lactis", non era più seguita nemmeno a San Damiano<sup>156</sup>. È affermazione rispondente al vero? Quali norme hanno seguito a Praga Agnese

---

153 Chiara d'Assisi, 1994, p. 132.

154 Chiara d'Assisi, 1994, p. 134.

155 Alberzoni, 1991; 1995a.

156 V. sopra, n. 31, per l'eventuale comprensione nella "forma vitae" delle "observantiae regulares" di San Damiano.

e le sorelle prima che nel 1238 il papa inviasse loro il testo delle sue Costituzioni, negando valore alla *forma vitae* e sciogliendo le monache boeme dalla sua professione? Credo che la risposta la dia lo stesso Gregorio con questa "absolutio":

Te ac sorores tuas ab observantia praedictae formulae de indultae nobis a Domino potestatis plenitudine absolventes, volumus et mandamus quatenus eandem regulam tibi sub bulla nostra transmissam reverentia filiali suscipias, in monasterio tuo futuris temporibus cum illis articulis observandam.

Ritornando alle norme sul digiuno date da Francesco a Chiara e da questa indicate ad Agnese nella terza lettera, ancora Gregorio IX ci offre indicazioni preziose, scrivendo alla badessa boema. Nella *Ex parte carissimae*<sup>157</sup> del 18 dicembre 1238 egli afferma che le monache di Praga gli avevano fatto presente di essersi obbligate - al momento di prendere l'abito - "ad certam ieiunii observantiam", indicando poi dettagliatamente le norme, che corrispondono a quelle elencate da Chiara nella sua terza lettera (anch'essa del 1238). La parte dispositiva della bolla - così come era avvenuto pochi mesi prima con la *Angelis gaudium* (ricordo: 11 maggio 1238) per l'osservanza *in toto* della *forma vitae* - "concede" di non seguire queste norme, ma quelle contenute nella "regola", cioè le Costituzioni di Ugolino. Il procedimento concettuale è lo stesso: non abbiate scrupoli di coscienza, procedete di bene in meglio:

Nos igitur, cupientes ut habendo quietem conscientiae de bono in melius proficere valeatis, universitati vestrae praesentium auctoritate concedimus ut a vobis dumtaxat, huiusmodi forma ieiunii non obstante, ieiunium quod continetur in regula vobis tradita observetur.

Stando a queste parole, Agnese si sentiva vincolata alle norme sul digiuno risalenti a Francesco allo stesso modo in cui - stando alle parole della *Angelis gaudium* - si sentiva vincolata alla sua *forma vitae* professata nel 1234: come se appunto tali norme ne facessero parte, anche se lei non ne aveva una dettagliata cognizione. Tant'è vero che soltanto nel 1238 o poco prima le richiese alla santa di Assisi, come per venire in possesso di un testo

---

157 B.F. I, pp. 258-259, n. 286, dal Laterano.

sicuro, da presentare al papa per l'approvazione<sup>158</sup>. Forse, perciò, non è un caso che nel 1238 il pontefice la "sciolse" dall'osservanza di tutte le eventuali disposizioni risalenti allo stesso Francesco, sia dalla *forma vitae* (11 maggio) sia dalla forma di digiuno (18 dicembre); il tutto un anno prima della caduta in disgrazia di frate Elia, che probabilmente non era estraneo alla resistenza delle due donne. Infatti nella sua seconda lettera Chiara invita la consorella di Praga a seguire i consigli di Elia, esplicitamente nominato<sup>159</sup>, e non quelli del papa, nominato implicitamente ("etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari"<sup>160</sup>), esortandola direttamente alla *sequela Christi*: "sed pauperem Christum virgo pauper, amplectere". A sua volta Gregorio, nella *Angelis gaudium*, scrive ad Agnese di obbedire a lui e di non seguire quanto "tibi suggeratur ab aliquo forte zelum, sed secundum scientiam non (Rom. 10, 2) habente": si può pensare che si tratti di Elia.

Non si possono azzardare ipotesi su quali regole o norme seguissero altri monasteri femminili di ispirazione francescana prima della riorganizzazione di Ugolino ormai papa negli anni successivi alla morte di Francesco<sup>161</sup>, riorganizzazione uniformante e normalizzante attestata, tra l'altro, dalle varie copie delle sue Costituzioni inviate a diversi monasteri europei<sup>162</sup>, come si è visto nel 1238 per San Francesco di Praga: mi fermo ai soli dati riguardanti Agnese.

Ricordando quanto ho già accennato, anche sul digiuno, così come con il privilegio di povertà, il papa aveva fatto inizialmente alcune con-

158 Per un'eventuale trasmissione orale di queste norme, della "forma vitae", delle "observantiae regulares" e di altre consuetudini primitive del francescanesimo femminile andrebbe indagato il ruolo avuto dai francescani che la stessa Agnese chiamò a Praga prima della sua conversione e dalle quattro monache venute da Trento e per prime entrate nel monastero di San Francesco: ma ciò non è possibile allo stato attuale della nostra documentazione. Sembra però potersi ribadire l'ipotesi che Agnese chiamasse a Praga dei frati particolarmente vicini all'esperienza evangelica del santo di Assisi, approntando per loro un nuovo convento, quello di San Francesco, quando a Praga doveva già esistere il convento francescano di San Giacomo dagli anni attorno al 1225; cf. Marini, 1991, pp. 153-155).

159 Chiara d'Assisi, 1994, p. 108; su Elia v. Barone, 1992, pp. 61-80.

160 Chiara d'Assisi, 1994, p. 108.

161 Rinvio comunque a quanto ricordato sopra, n. 31, per le "observantiae regulares" di San Damiano seguite nel 1219 a Monticelli, secondo la bolla di Onorio III *Sacrosanta Romana Ecclesia*.

162 Omaechevarria, 1976, pp. 217-232, per il testo delle Costituzioni Ugoliniane inviate al monastero di Pamplona nel 1228; Vazquez, 1977, pp. 95-125; Omaechevarria, 1976, pp. 93-119.

cessioni: il 9 aprile 1237 egli concede alla badessa del monastero di Praga di poter liberamente dispensare rispetto a cibi e abbigliamento<sup>163</sup>; il rigore alimentare è ulteriormente attenuato il 5 maggio 1238 con una bolla in cui il papa in pratica concede norme del tutto simili a quelle indicate nella terza lettera di Chiara<sup>164</sup>; alla fine dello stesso anno, come si è visto (18 dicembre), il pontefice nega totalmente tutto ciò, rinviando direttamente alle norme della sua regola<sup>165</sup>.

Tra il 5 maggio ed il 18 dicembre 1238 si inserisce la *Angelis gaudium* dell'11 maggio; con essa Gregorio IX, di fronte all'insistenza di Agnese (un anno prima persino suo fratello, il re Venceslao I, aveva scritto al papa pregandolo di acconsentire alle richieste della sorella<sup>166</sup>) ha deciso di recidere ogni legame con norme risalenti a san Francesco, quindi di eliminare ogni possibile riferimento alla *forma vitae*, anche per il digiuno.

Questa diatriba tra Agnese e il papa rinvia ancora a Chiara: quali norme sul digiuno si osservano a San Damiano? Gregorio nel 1238 ha affermato che Chiara e le sorelle di Assisi ormai non seguivano la *forma vitae* di Francesco e la stessa regola di Chiara del 1253 riporta norme sul digiuno più brevi e rigide, molto diverse da quelle articolate inviate anni prima ad Agnese e molto simili, invece alle disposizioni di Ugolino, senza riferimenti a domeniche, giorni festivi e tempo pasquale come esenti dall'obbligo del digiuno; la regola del 1253 conserva l'assenza di digiuno solo per il giorno di Natale, tema squisitamente francescano<sup>167</sup>.

Sulla decisione finale di Gregorio ha potuto incidere la presa di posizione - anche se solo "informativa" - di Chiara nella sua terza lettera, dello

163 *Cum sicut propositum*, (Viterbo 9-4-1237): BF I, p. 215.

164 *Pia meditatione pensantes*, (Laterano, 5-5-1238), in BF I, pp. 240-241.

165 Gregorio IX, 1238c. Per i testi sul digiuno v. anche Marini, 1991, pp. 145-151. Su queste norme vi è invece qualche imprecisione in Rotzetter, 1993, p. 258, la maggiore delle quali è l'affermazione: "il 18 dicembre 1238 porta una nuova dichiarazione del papa sulla pratica del digiuno che corrisponde più o meno a quella di San Damiano", laddove si è visto che la bolla papale in tale data (appunto la *Ex parte carissimae*) è di tenore opposto.

166 *Ex parte carissime*, ante 5 febbraio 1237 da Praga, in *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, III, I, ed. Friedrich, 1942, pp. 182-183, n. 145.

167 "Omni tempore sorores ieiunient. In nativitate vero Domini, quocumque die venerit, bis refici possint", *Regola*, cap. III, 8-9 in *Scritti*, p. 142. Per l'attaccamento di san Francesco al Natale si veda *Compilatio Assisiensis dagli scritti di fra Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi*. Dal ms. 1046 di Perugia, ed. Bigaroni, 1992, cap. 14, 4-8 pp. 46-48; Tommaso Da Celano, *Vita secunda sancii Francisci*, pp. 199-200, 1926-1941, pp. 244-245.

stesso 1238? La risposta resta in sospeso; va detto comunque che il digiuno è tema specifico della "novitas" francescana e ciò che abbiamo esaminato ci fa risalire direttamente a Francesco ed alla libertà concessa nel cibo sia nella *Regula non bullata*<sup>168</sup>, sia nella *Regula bullata*<sup>169</sup>, libertà di cui compare un riflesso - almeno per l'opzione personale nel giovedì e per il senso di gioia che impedisce il digiuno nelle domeniche e nelle festività maggiori - anche nelle norme ricordate da Chiara e concesse in un primo momento ad Agnese dallo stesso Gregorio IX.

Si rivela quindi utile per la nostra conoscenza di Chiara d'Assisi arrivare a lei tramite Agnese, spesso tramite il papa attraverso Agnese. La *Angelis gaudium* è tra l'altro la lettera che aiuta a comprendere la visione di Chiara della mammella di Francesco riferita al processo di canonizzazione della santa da Filippa di Leonardo di Gislerio<sup>170</sup>, cui è dedicato uno specifico capitolo.

---

168 Cap. III, 11-13, e IX, 13-16, in *Opuscula*, ed. Esser cit., pp. 248, 260-261.

169 Cap. III, 5-14, pp. 229-230.

170 *Processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, ed. Lazzeri (1920), p. 458 (*terza testimonia*, n. 29).

## **CAPITOLO 6**

**CHIARA E AGNESE DI BOEMIA. NOVITÀ DELLA SCELTA RELIGIOSA**

Come accennato nel capitolo sugli scritti di Chiara, dalle lettere ad Agnese di Boemia emerge chiaramente una scelta di vita religiosa profondamente diversa dai modelli precedenti, cosa più difficile da realizzare in ambito femminile, che rimaneva un ambito monastico con *stabilitas loci* e possessi in comune; molto più facile fu realizzare la *novitas* in ambito maschile: i frati mendicanti hanno potuto scegliere una povertà non solo personale, ma anche comunitaria, e l'itineranza.

Il retroterra di queste Lettere è duplice: l'amicizia con Agnese e la storia religiosa dell'Ordine delle Povere Donne di San Damiano e dell'Ordine dei Frati Minori, pochi anni dopo la morte di san Francesco (1226).

Il primo punto - l'amicizia con la destinataria - va relativizzato dal fatto che Chiara ed Agnese non furono amiche nel senso più usuale del termine. Quando Chiara scrisse la sua prima Lettera nel 1234 non conosceva affatto la nuova consorella, né le due donne si incontrarono mai di persona. Si trattò dunque di un'amicizia spirituale nutrita dalla stretta comunanza di ideali religiosi, nell'amore per la povertà e la minorità francescana che fece di Agnese una delle più fedeli discepole e seguaci di Chiara.

Il secondo punto - storia delle damianite e dei Minori - è di capitale importanza<sup>171</sup>: già vivente Francesco, nell'Ordine dei Minori si scontrarono diverse concezioni della struttura e delle funzioni dell'Ordine stesso, sì che il santo dopo il 1220 rinunciò ad essere ministro generale. Morto Francesco nel 1226 e canonizzato nel 1228 dal nuovo papa Gregorio IX (1227-1241), lo stesso pontefice nel 1230 nella bolla *Quo elongati* prendeva una serie di provvedimenti di grande portata; fra questi, toglieva ogni valore giuridico al *Testamento* di Francesco e avocava a sé la scelta dei religiosi cui affidare la *cura animarum* nei monasteri damianiti. Nel 1239 il ministro generale frate Elia, laico<sup>172</sup>, venne esonerato e scomunicato e al suo posto

---

171 Sulla storia dei Frati Minori: Gratien De Paris, 1982 (ristampa anastatica dell'ed. Paris-Gembloux 1928); Moorman 1968; Desbonnets, 1986.

172 Si veda: Barone, 1992, pp. 59-80.

venne eletto Alberto da Pisa (morto nel Natale dello stesso anno), primo ministro generale *sacerdote* dell'Ordine, che iniziava così la fase finale (rapidissima) della sua clericalizzazione o sacerdotizzazione.

Come si è visto nei capitoli precedenti, negli anni Trenta del Duecento Gregorio IX riorganizzò tutta una serie di monasteri femminili sorti al di fuori degli Ordini religiosi tradizionali, cioè Benedettini, Cistercensi, Premonstratensi, che avevano bloccato la fondazione di nuovi monasteri femminili per il troppo carico della *cura monialium* per i monaci<sup>173</sup>. Già nel 1219 egli - allora cardinale vescovo di Ostia, Ugolino o Ugo - aveva dato a queste donne le sue *Costituzioni ugoliniane*, accompagnate alla *Regola benedettina*, cercando di riunirle in una nuova famiglia religiosa (Donne incluse della Valle di Spoleto, o altre denominazioni). Dal 1230 il papa farà convergere questi nuovi monasteri nell'alveo dell'Ordine delle Povere Donne di San Damiano, mantenendo per esse le *Costituzioni ugoliniane* e la Regola benedettina.

Solo San Damiano conservava anche il *Privilegio di povertà* concesso nel 1228 da Gregorio IX, nonché la *forma vitae* data da Francesco stesso a Chiara ed alle prime sorelle.

Quindi tra le damianite erano presenti religiose che *non* erano partite dall'esperienza clariana e francescana e che non avevano lo stesso slancio verso la povertà e la minorità di Chiara e delle sorelle di ispirazione minoritica. In questo clima nel 1234 entrò tra le damianite del monastero di San Francesco di Praga - da lei stessa fondato - Agnese (1211-1282), appartenente alla famiglia reale di Boemia.

Agnese aveva chiamato da Trento alcune damianite per il nuovo monastero e nutriva idee precise sulla sua scelta francescana. Nata nel 1211 (meno probabilmente nel 1205<sup>174</sup>), era figlia del primo re di Boemia, Premysl Otakar I (m. 1230) e sorella del secondo, Venceslao I (1230-1253). Rifiutate una serie di proposte matrimoniali principesche e regali, tra cui quella del re d'Inghilterra ... e soprattutto quella dell'imperatore Federico II attorno al 1230, dopo la morte del padre fondò a Praga, in un medesimo complesso, un convento per i Frati Minori, un ospedale passato poi ai Crocigeri della Stella Rossa (che però presero questo nome solo alla metà del '200) e un monastero femminile, tutti e tre intitolati a San Francesco. Nel monastero fece dunque venire da Trento cinque monache delle Povere donne di San Damiano, per le quali - stando al cap. III della sua

---

173 Sul movimento religioso femminile del sec. XIII la migliore trattazione è ancora quella di Grundmann, 1974 (dalla 2° ed. tedesca, 1961).

174 Cfr ad es. Rotzetter, 1993, p. 249.

*Vita*<sup>175</sup> attribuibile ad un frate Minore dei primi decenni del Trecento - ella si rivolse al papa Gregorio IX, non a Chiara, che probabilmente ancora non conosceva.

Le cinque monache giunsero a Praga nel 1233 e ad esse si aggiunsero sette novizie boeme nel novembre dello stesso anno. Nel 1234, il giorno di Pentecoste (11 giugno), Agnese fa il suo ingresso nel monastero insieme ad altre sette giovani nobili ed il 31 agosto Gregorio IX ordina che ne diventi badessa<sup>176</sup>, titolo che lei, come Chiara, non gradiva affatto.

Subito sorsero contrasti - o comunque atteggiamenti diversi - tra Agnese ed il papa per i possessi del monastero (tra cui, ad es., il già citato ospedale<sup>177</sup>), finché nel 1238 - distaccato l'ospedale dal monastero stesso e rifiutate da Agnese varie donazioni - Gregorio IX concesse un "privilegio di povertà", non molto dissimile da quello ottenuto da Chiara dieci anni prima, nel 1228<sup>178</sup>, che consentiva alle monache praghensi di vivere senza possedimenti<sup>179</sup>. Altri problemi sorti in questo periodo riguardano la regola da seguire e le norme sul digiuno. In tutto ciò si inserisce fin dal 1234 Chiara, delle cui quattro lettere ad Agnese, giunte fino a noi, ben tre sono concentrate negli anni 1234-1238.

---

175 L'ed. critica della *Legenda* di Agnese si deve a Vyskočil, 1987, pp. 73-104 (con traduzione italiana alle pp. 105-141, di Donnini). Essendo la *legenda* tarda, l'autore parla di "quinque sorores *ordinis sancte Clare* de Tridento, que ad petitionem ipsius de favore sedis apostolice sibi fuerant destinate" (Nemec, 1987, p. 79).

176 *Sincerum animi*, in *Bullarium Franciscanum* I, ed. Sbaralea, 1759 (abbrevierò B.F.), pp. 135-136, Gregorio IX n. 139, Spoleto 31 agosto 1234 (al ministro provinciale di Sassonia Giovanni dal Pian del Carpine).

177 Il papa, oltre a concedere indulgenza per i fedeli che si recavano al monastero di San Francesco (*Cum igitur*, B.F. I, p. 136, n. 140, Spoleto 31/8/1234) e ad ordinare al vescovo di Praga Giovanni II Drazice di non permettere ad alcuno di molestarlo (*Quoniam diebus*, B.F. I, pp. 136-137, n. 141, Spoleto 4/9/1234), si preoccupa di concedere ad Agnese l'ospedale da lei costruito (*Cum relicta*, B.F. I, p. 156, n. 165, Perugia 18/5/1235) e di confermare tutte le donazioni e le esenzioni al monastero praghense, cioè, oltre al luogo dello stesso, anche varie ville e villaggi, con vigne, boschi, pascoli, pianure, acque e mulini, già concessi dal re Venceslao, dal vescovo e dal capitolo di Praga, nonché lo stesso ospedale (*Prudentis virginibus*, B.F. I, pp. 171-172, n. 178, Perugia 25/7/1235); il papa due anni dopo conferma solo il possesso del monastero, senza ospedale o altri beni, in una bolla con lo stesso *incipit* della precedente e in gran parte simile ad essa nel testo (*Prudentis virginibus*, B.F. I, pp. 215-216, n. 226, Viterbo 14/4/1237).

178 Vedi anche la nota precedente; cf. su questo privilegio Marini, 1991, pp. 75-76.

179 Gregorio IX, 1238a, B.F. I pp. 236-237, n. 255, Laterano 15/4/1238.

A più riprese Agnese chiese a Gregorio IX e poi ad Innocenzo IV (1243-1254) di poter seguire nel suo monastero - di cui era badessa - la *forma vitae* di San Damiano, ma ne ebbe sempre un rifiuto, nonostante interventi in suo favore dello stesso fratello Venceslao. Solo quando Chiara raggiunse, dopo un lungo e combattivo impegno, l'approvazione papale alla sua *forma vitae* (Regola) da parte di Innocenzo IV nel 1253, anche Agnese ottenne dal nuovo papa Alessandro IV (1254-1261) di poter seguire nel monastero di Praga questa nuova regola<sup>180</sup>, scritta dalla santa di Assisi per tutto l'Ordine o almeno per più monasteri, ma approvata da Innocenzo IV solo per San Damiano.

Su questo sfondo storico Chiara scrive ad Agnese le quattro lettere che conserviamo, o forse più: purtroppo non possediamo quelle scritte a lei da Agnese, che pure dovettero esserci, come dimostra la terza lettera, nella quale Chiara risponde sul digiuno a domande formulate da Agnese stessa.

Come si è detto nel capitolo sugli scritti di Chiara, le lettere occupano poco meno di vent'anni. La prima nel 1234, la seconda e la terza attorno al 1238, la quarta nel 1253. Le date sono significative: il 1234 è l'anno dell'ingresso di Agnese in monastero; il 1238 è l'anno in cui Gregorio IX nega ad Agnese (le cui richieste erano concordate con Chiara) di poter seguire la *forma vitae* di San Damiano; il 1253 è l'anno della morte di Chiara, che nei suoi ultimi tempi sente avvicinarsi l'approvazione papale della regola, già approvata nel 1252 dal cardinale protettore Rainaldo (futuro Alessandro IV). Come accennato, le lettere sono anche gli scritti più antichi di Chiara, poiché regola, Testamento e Benedizione - con le discussioni sull'autenticità delle ultime due opere - sono comunque successivi al 1250 o di pochissimo precedenti.

In queste lettere il tema quantitativamente più affrontato è quello della povertà; ad essa sono dedicati sedici versetti su trentacinque nella prima e ventiquattro versetti su ventisei nella seconda, con proporzioni minori nella terza (in cui venti versetti su quarantadue sono dedicati alla contemplazione) e nella quarta (scritta in prossimità della morte). Comunque, anche tralasciando l'analisi quantitativa, l'argomento principale delle lettere è quello della fedeltà a san Francesco ed ai suoi propositi di minorità e povertà concreta: è ciò che fa di Chiara, che si definisce "ancilla Christi, plantula sancti Francisci", serva di Cristo, pianticella di san Francesco.

---

180 La lettera è stata trovata da Felskau, cf capitoli precedenti. Per un'agevole edizione della *Legenda (Vita indite virginis sororis Agnetis, ordinis sanctae Clare de Praga)* v. Nemeč, 1987, pp. 73-104, con la traduzione italiana alle pp. 105-141; la notizia sulla concessione della *Regola* di Chiara al monastero di Praga si trova al cap. IV, p. 81.

Il cuore della prima lettera - con la quale Chiara saluta Agnese e la accoglie nella sua famiglia - è nei versetti 15-32:

O povertà beata,  
 che a quanti l'amano e l'abbracciano  
 assicura ricchezze eterne!  
 O povertà santa:  
 a chi la desidera  
 è promesso da Dio il regno dei cieli  
 e senza dubbio è offerta  
 gloria eterna e vita beata!  
 O povertà pia  
 che il Signore Gesù Cristo,  
 che governava e governa il cielo e la terra,  
 che parlò e le cose furono fatte,  
 si degnò di abbracciare a preferenza di tutto il resto.  
 Disse infatti: "Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo nidi,  
 ma il Figlio dell'uomo, cioè il Cristo, non ha dove posare il capo"<sup>181</sup>,  
 ma, piegato il capo, rese lo spirito<sup>182</sup>.  
 Se dunque un Signore così grande e così importante venendo in  
 un utero verginale volle apparire nel mondo disprezzato, bisognoso  
 e povero, affinché gli uomini, che erano poverissimi e bisognosi  
 patendo l'eccessiva mancanza di alimento del cielo, in lui fossero  
 resi ricchi possedendo i regni del cielo, esultate moltissimo e gioite,  
 ripiena di grandissima gioia e letizia spirituale, poiché,  
 avendo preferito il disprezzo del secolo agli onori, la povertà alle  
 ricchezze temporali e di custodire tesori non in terra, ma in cielo,  
 dove la ruggine non consuma e la tignola non distrugge, i ladri  
 non saccheggiano e non rubano<sup>183</sup>, il vostro guadagno sarà abbon-  
 dantissimo nei cieli<sup>184</sup> e avete meritato di essere chiamata, credo  
 degnamente, sorella, sposa e madre del Figlio dell'altissimo Padre e  
 della gloriosa Vergine.  
 Credo infatti che voi siate fermamente convinta che il regno dei  
 cieli è promesso e donato dal Signore soltanto ai poveri, poiché  
 quando si ama una cosa temporale si perde il frutto della carità; che  
 non si può servire a Dio e a mammona, poiché o si amerà l'uno e  
 si avrà in odio l'altro o si servirà l'uno e si disprezzerà l'altro<sup>185</sup>; e

---

181 *Mt* 8, 20.

182 *Gv* 19, 30.

183 *Mt* 6, 20.

184 *Mt* 5, 12.

185 *Cf Mt* 6, 24.

che una persona vestita non può lottare con una nuda, perché sarà gettato a terra più presto chi ha appigli dai quali possa essere trattenuto; e che non si può rimanere glorioso nel secolo e regnare là con Cristo, poiché potrà prima passare un cammello per la cruna di un ago che un ricco salire ai regni del cielo<sup>186</sup>. Perciò avete gettato via le vesti, cioè le ricchezze temporali, per essere capace fino in fondo di non soccombere

al lottatore, affinché possiate entrare nei regni del cielo per la via stretta e la porta angusta<sup>187</sup>.

Davvero è uno scambio grande e da lodare:

abbandonare le cose temporali per quelle eterne,

acquistare quelle del cielo

in cambio di quelle della terra,

ricevere il centuplo in cambio di uno

e possedere la vita beata senza fine<sup>188</sup>.

Perciò ho ritenuto di dover supplicare come posso la vostra eccellenza e la vostra santità con umili preghiere nelle viscere di Cristo<sup>189</sup> perché vogliate rinforzarvi nel suo santo servizio, crescendo di bene in meglio, di virtù in virtù, affinché lui, che servite con tutto il desiderio della mente, si degni di donarvi con larghezza i premi desiderati<sup>190</sup>.

Si notano nel testo le molte citazioni evangeliche, che riconducono alla vita *secundum formam sancti Evangelii* di san Francesco<sup>191</sup>. Chiara propone ad Agnese un “manifesto”, un ideale pratico, una via da seguire, cui la sorella di Praga sarà fedele – anche lei in maniera combattiva - fino alla morte (1282).

La seconda lettera, del 1238, è la più esplicita. Di fronte alle difficoltà affrontate con il Papa, Chiara esorta Agnese a non demordere, fin dal saluto iniziale al versetto 2 (“*salutem et semper in summa vivere paupertate*”). Particolarmente significativi i versetti 8-18:

186 Cf Mt. 19, 24.

187 Cf Mt. 7, 13-14.

188 Cf Mt. 19, 29.

189 Fil 1, 8.

190 *IECI* 15-32.

191 Il tipo di vita monastico, ispirato alla povertà personale con possedi in comunedel modello ideale della primitiva chiesa di Gerusalemme (*At* 2,42-47 e 4,32-35) veniva indicato con l'espressione “forma ecclesiae primitivae”. La “forma sancti evangelii”, espressamente indicata da Francesco in *Test* 14, aveva come modello appunto Cristo stesso quale appare nei Vangeli, realmente povero, che “non ha dove posare il capo” (*Mt* 8, 20; *Le* 9,58). Si veda Manselli, 1983, pp. 47-66.

Sapendo che sei colma di virtù, risparmiando la prolissità delle parole non voglio colmarti di parole superflue, benché a te nulla sembri superfluo di quelle cose da cui può derivarti una qualche consolazione. Ma, poiché una cosa sola è necessaria<sup>192</sup>, questa sola cosa affermo e consiglio per amore di colui al quale ti sei offerta come vittima santa e gradita, affinché memore del tuo proposito, guardando sempre il tuo principio come una seconda Rachele<sup>193</sup>

tenga forte ciò che tieni,  
 faccia ciò che fai e non lo abbandoni  
 ma con cammino veloce, con passo leggero,  
 con i piedi senza inciampi  
 sicché i tuoi passi non prendano nemmeno la polvere,  
 sicura gioiosa e pronta  
 avanzi con prudenza nella via della beatitudine,  
 non credendo a niente, non acconsentendo a niente  
 che ti volesse richiamare indietro da questo proposito,  
 che ponesse per te un ostacolo nella via  
 per far sì  
 che tu non renda all'Altissimo i tuoi voti  
 in quella perfezione  
 nella quale ti chiamò lo Spirito del Signore.  
 In ciò, per percorrere con più sicurezza la via dei comandamenti  
 del Signore, segui il consiglio del nostro venerabile padre, nostro  
 fratello Elia, ministro generale, antepone ai consigli di tutti gli  
 altri e reputalo più caro per te di ogni dono.  
 Se qualcuno ti dicesse un'altra cosa,  
 ti suggerisse un'altra cosa  
 che impedisca la tua perfezione,  
 che sembri contraria alla chiamata di Dio,  
 anche se tu devi venerarlo,  
 non seguire tuttavia il suo consiglio,

---

192 *Le* 10,42.

193 Rachele era considerata simbolo della vita contemplativa (mentre sua sorella Lia lo era della vita attiva) ed il suo nome era interpretato come “colei che guarda il suo principio” (etimologia però errata); il “principio” in questo caso sembra essere per Chiara non la contemplazione in senso stretto, ma la povertà o la “minorità” francescana (in *Gn* 29,16 si dice anche di Rachele che è la figlia *minore* di Labano), così come la “sola cosa necessaria” di *Le* 10,42. D'altronde la moderna esegesi ci insegna che la sola cosa necessaria cui Cristo invitava Marta non è tanto la tradizionale “contemplazione”, quanto Egli stesso e la sua Parola; Egli è, nella visione francescana, il povero per eccellenza e la sua Parola in tutto il Vangelo invita alla povertà.

ma, vergine povera, abbraccia  
il Cristo povero<sup>194</sup>.

Quando Chiara scrive di “qualcuno” che può suggerire una cosa diversa da quella consigliata da Elia e da lei stessa, si riferisce a Gregorio IX, che appunto in quegli anni negava ad Agnese di seguire la *forma vitae* di san Francesco, nonché le norme di digiuno date a Chiara dallo stesso santo, per assegnare invece anche alle monache di Praga Regola benedettina, sue *Costituzioni* e norme di digiuno della tradizione monastica. Come si è detto nel capitolo sugli scritti di Chiara, il contesto in cui è posta la citazione dal vangelo di Luca “unum est necessarium”<sup>195</sup> non indica la contemplazione, ma la povertà, per cui la santa cambia un’interpretazione tradizionale in nome dell’ideale francescano di adesione totale al Vangelo.

Si delinea così la novità della scelta religiosa di Chiara. Pur dovendo aderire ad un tipo di vita monastico, unico sbocco allora consentito alla religiosità femminile, la “plantula” di Francesco vuole trasporre per quanto possibile in questa vita non itinerante, non di predicazione, non “mendicante”, le scelte fondamentali dello stesso Francesco, derivate dalla sua lettura del Vangelo, per attuare una reale vita di povertà che fosse simile a quella dei poveri e che accostasse alla sequela del Povero, di Gesù Cristo, il quale per gli uomini “annientò se stesso”<sup>196</sup>.

Perciò si ha l’insistente e appassionato invito di Chiara alla nuova consorella di Praga a seguire una vita di povertà; perciò si ha in seguito l’impegno comune delle due donne a far sì che il nuovo Ordine femminile vedesse riconosciute le sue origini - giuridicamente, idealmente e storicamente- nello stesso fondatore dell’Ordine maschile dei Frati Minori.

Non possiamo sapere quanto spontaneamente Chiara avesse accettato la forma di vita monastica tradizionale. Le fonti agiografiche dicono che, dopo essere fuggita da casa nel 1211, visse sempre in monastero. Sappiamo però di vari gruppi di *sorores minores* o *minorisse* che, fin dopo la metà del Duecento, rifacendosi ai frati francescani, volevano condurre una vita di povertà fuori dal monastero, nella cura dei malati o in opere di carità, in

---

194 2ECI 8,18.

195 Lc 10,42.

196 Fil 2,7.

varie parti d'Italia ed anche d'Europa, fino all'Inghilterra<sup>197</sup>, spesso condannate dai Papi, ma vi sono anche esempi di gruppi con questo nome accettati dal Vescovo della diocesi. Quasi impossibile pensare che tra le *sorores minores* presenti presso Perugia (Assisi ne dista pochi chilometri), di cui parla il testimone oculare Giacomo da Vitry nel 1216 non ci fosse proprio Chiara. Queste non vivevano in monastero, ma in ospizi per malati e pellegrini poco fuori le città, come avrebbe potuto essere San Damiano, come è stato detto nell'Introduzione.

C'era quindi su questi temi un vasto fermento nel mondo femminile. Non è senza significato il fatto che Chiara nella Regola non scriva più - come aveva fatto a volte nel protocollo delle lettere inviate ad Agnese e come avviene nei documenti pontifici - "pauperes dominae" cioè "povere donne" o (come si può tradurre secondo un latino più classico) "povere signore"; ella scrive la "*Forma vitae*" (il termine "regola" non compare, sostituito dall'endiadi che designava anche le primitive norme date da san Francesco) "ordinis sororum pauperum"<sup>198</sup>, cioè la "forma di vita dell'Ordine delle sorelle povere". "Sorores pauperes è più vicino semanticamente a "sorores minores".

Ma negli anni Trenta Chiara viveva in monastero. Una volta avrebbe voluto uscirne, quando alcuni frati francescani subirono il martirio in Marocco. Anche lei sarebbe voluta andare là e rischiare la stessa sorte<sup>199</sup>. Ma nella sua *Regola* sono evidenti le scelte di clausura, le indicazioni della ruota, del portone, dei chiavistelli<sup>200</sup>, secondo gli usi prescritti da Ugolino-Gregorio IX già seguiti anche a San Damiano. Tuttavia rispetto alle norme tradizionali quelle di Chiara sono meno rigide: ad esempio, è concessa la possibilità di uscire dal monastero<sup>201</sup> se vi è un motivo "utile, ragionevole, evidente e approvabile"<sup>202</sup>, mentre le *Costituzioni* ugoliniane prevedono l'uscita solo per fondare un nuovo monastero.

197 Cf. l'intervento di Moorman nella Tavola rotonda conclusiva, 1977, pp. 379-381; Gennaro, 1980, pp. 168-191; Eadem, 1989, pp. 259-280, con particolare riferimento all'appendice *Le "mulieres vagantes" e il francescanesimo femminile*, pp. 281-284.

198 *ReCI* 1,1, in *Scritti*, p. 134.

199 Processo di canonizzazione di santa Chiara, Boccali 2003: testimonianze di sora Cecilia figliola de messere Gualtieri Cacciaguerra da Spello (Sesta testimonianza, 6), pp. 143-144, e di sora Balvina de messere Martino da Coccorano (Settima testimonianza, 2), pp. 149-150.

200 *ReCI* 5.11.

201 Bartoli, 1989, pp. 103-128 (cap. IV: *Lo spazio della santità: clausura e apertura al mondo*).

202 *ReCI* 2,12.

Agnese, a sua volta, ottenne da Gregorio IX di poter assistere alla messa in alcune festività particolari guardando il sacerdote faccia a faccia, senza veli. Importanti anche le figure di “coloro che servono fuori del monastero”, presenti nella *forma vitae* di Chiara (ma poi dimenticate), cioè sorelle autorizzate ad uscire dal monastero per elemosinare o per altre necessità<sup>203</sup>, invitate dalla santa a lodare Dio quando vedevano le piante, gli uomini e tutte le creature<sup>204</sup>.

Segnali simili - per lo storico attento - di un'interpretazione più libera ed elastica delle tradizionali norme monastiche vengono dall'osservanza del digiuno. Nonostante le personali austerità ascetiche, Chiara ed Agnese chiedevano e proponevano regole meno rigide ed uniformi. La santa di Praga chiese alla santa di Assisi cosa avesse detto in quest'ambito san Francesco. Chiara le rispose al termine della terza lettera:

Ho pensato inoltre di dover rispondere alla tua carità riguardo a quanto mi hai già raccomandato di spiegarti apertamente, cioè quali fossero le feste che il nostro gloriosissimo padre Francesco ci ha consigliato di celebrare in maniera speciale con varietà di cibi, come ritengo che tu in qualche misura abbia forse valutato.

Sappia quindi la tua prudenza che, a parte le deboli e le malate, con le quali ci ha consigliato ed ordinato di usare tutta la discrezione possibile con ogni tipo di cibo, nessuna di noi sana e forte deve mangiare se non soltanto cibi quaresimali, sia nei giorni feriali sia in quelli festivi, digiunando ogni giorno, eccetto nelle domeniche e nel Natale del Signore, nei quali dobbiamo mangiare due volte al giorno; ed anche nei giovedì dei tempi ordinari si segue la volontà di ciascuna, in modo che chi non volesse non è tenuta a digiunare. Tuttavia noi sane digiuniamo ogni giorno, eccetto le domeniche ed il Natale. Non siamo tenute a digiunare anche in tutto il tempo di Pasqua, come dice lo scritto del beato Francesco, e nelle festività di santa Maria e dei santi apostoli, a meno che queste feste non vengano di venerdì; e, come si è detto sopra, noi che siamo sane e forti mangiamo cibi quaresimali<sup>205</sup>.

Sono consuetudini dure. Ma quelle che Gregorio IX indicò nello stesso anno 1238 in risposta ad Agnese (che gli aveva chiesto di poter seguire le

---

203 *ReCl.* 2,21-23; 9,11-18.

204 *Processo di Canonizzazione*, Boccali 2003, sora Angeluccia de messere Angeleio da Spoleto, Decima quarta testimonia, 9, p. 201.

205 *JECI* 29-37.

indicazioni di san Francesco) sono più rigide<sup>206</sup>: obbligo di digiuno quotidiano in ogni tempo; fuori della Quaresima, mercoledì e venerdì astensione da piatti cotti e vino; digiuno a pane ed acqua quattro giorni a settimana nella Quaresima maggiore e tre volte in quella di san Martino (che andava da Ognissanti a Natale). Gregorio torna sull'argomento il 18 dicembre 1238, per eliminare ogni contraddizione tra queste sue prescrizioni (legate alla Regola benedettina) e quelle risalenti a Francesco. Poiché le monache di Praga gli avevano ricordato di aver fatto la loro professione obbligandosi alla forma di digiuno indicata da Chiara, il Papa risolve il loro scrupolo di coscienza *permettendo* ad esse di osservare la forma di digiuno della Regola benedettina, o meglio delle sue stesse *Costituzioni*<sup>207</sup>.

Ma la contrapposizione tra le due forme di digiuno non è fondamentalmente tra maggiore o minore rigidità, bensì in quella certa discrezionalità che si nota nelle indicazioni della terza lettera di Chiara che non è presente nelle norme assegnate da Gregorio IX: la possibilità di non digiunare di giovedì, ad esempio, che pure era stata concessa in un primo tempo dal Papa alle monache di Praga nel maggio dello stesso 1238<sup>208</sup>.

Come si vede, sono molti i fattori che, anche nelle sole lettere di Chiara ad Agnese, evidenziano la tensione delle damianite verso un tipo di vita religiosa diversa da quella monastica tradizionale, almeno nello spirito e nella maggiore discrezionalità di alcune norme. Una vita più libera anche se sostanzialmente più dura per la scelta della povertà e quindi per il rifiuto di possessi anche collettivi (con esclusione del monastero e del piccolo orto, come nel cap. 6 della regola di Chiara).

La povertà e l'umiltà di Cristo compaiono anche nella quarta lettera ad Agnese, scritta nella vicinanza della morte. Il Cristo glorioso, lo Sposo atteso, l'Agnello che sta sul trono di Dio dei primi versetti, diviene subito il Cristo che, rinunciando a tutto ciò, si è fatto povero ed umiliato per gli uomini<sup>209</sup>:

Osserva il principio di questo specchio, la povertà di chi è posto *nella mangiatoia e avvolto in pannucci*<sup>210</sup>. O umiltà da ammirare, o

---

206 Bolla *Cum omnis vera religio* del 4 maggio 1238, nella quale Gregorio IX invia ad Agnese il testo delle sue *Costituzioni*, al n. 11 (*Quod omni tempore debeant ieiunare*), in Grisar, 1880, pp. 30-38. Vedi anche Marini, 1991, p. 148 (e tutta l'appendice I, *Norme sul digiuno*, pp. 145-151).

207 Bolla "Ex parte carissimae" del 18 dicembre 1238, in *BullFranc* I, ed. Sbaralea, 1759, Gregorio IX, n. 286, pp. 258-259.

208 Bolla "Pia meditatione pensantes" del 5 maggio 1238, Gregorio IX, n. 262, pp. 240-241.

209 4ECI 19,26.

210 Cf. *Le* 2,12.

povertà che fa stupire! Il re degli angeli, *il Signore del cielo e della terra*<sup>211</sup> è deposto in una mangiatoia. Al centro dello specchio poi considera l'umiltà, almeno la beata povertà, le fatiche innumerevoli e le pene che sostenne per la redenzione del genere umano.

Alla fine dello stesso specchio contempla l'indicibile carità per la quale volle patire sul palo della croce e su di esso morire del più turpe di ogni tipo di morte, tanto che lo stesso specchio, posto sul legno della croce, ricordava a quelli che passavano le cose su cui bisognava riflettere dicendo: "O voi tutti che passate per la strada, osservate e vedete se c'è un dolore come il mio dolore"<sup>212</sup>; rispondiamo a lui, che grida ed urla, con una sola voce, con un solo spirito: "Nel ricordo ricorderò e si struggerà in me la mia anima".

Quella proposta da Chiara era quindi una visione nuova della vita religiosa, anche se inserita negli schemi esteriori dell'epoca, accettati per convinzione o per sottomissione. Ma anche esteriormente tali schemi venivano in parte modificati, poiché la povertà monastica benedettina era personale, ma permetteva al monastero il possesso di un numero illimitato di beni, cosa assolutamente esclusa dalla concezione di Chiara e dalla sua stessa regola. Questa visione nuova voleva affermarsi mentre nello stesso Ordine dei Minori la povertà diveniva motivo di scontro (anche per ciò nel 1230 - come si è detto - Gregorio IX tolse ogni validità giuridica al Testamento di Francesco), subordinata comunque alle esigenze pastorali della *cura animarum* (con sacerdozio e studi universitari).

Sta di fatto che, approvata nel 1253 la *forma vitae* di Chiara, praticamente quasi nessun monastero damianita la volle per se e dieci anni dopo Urbano IV (1261 - 1264) ne compose egli stesso una nuova, nella quale la povertà non aveva i toni e le modalità richieste da Chiara. Tutto ciò mentre altri monasteri già esistenti, di benedettine o di altri Ordini, entravano nell'Ordine detto ormai di Santa Chiara (Clarisse), ovviamente senza avvertire lo slancio verso gli ideali di povertà, la dedizione alla memoria ed agli ideali di san Francesco, del quale Chiara - in forme diverse - rimase uno dei discepoli più coerenti e convinti; come scrive Bartoli, un "alter Franciscus"<sup>213</sup>, una memoria vivente di Francesco.

---

211 Cf. *Mt* 11,25.

212 *Lam* 3,20.

213 Bartoli, 1989, p. 171 (Tutto il cap. VII, pp. 171-198, è intitolato: *Chiara "alter Franciscus"*; si ricorda che *alter* non ha lo stesso valore dell'italiano *altro*, ma significa "altro tra due sole persone", cioè *secondo*).



## **CAPITOLO 7**

**LA VISIONE DELLA MAMMELLA.  
CHIARA MISTICA?**

## 1. La visione

Quando nel 1238 aveva negato ad Agnese di Boemia di potere seguire anche lei la “forma vitae” di san Francesco, Gregorio IX aveva espresso con chiarissima metafora il suo pensiero su quella “forma”. Si tratta della bolla *Angelis gaudium* dell’ 11 maggio, più volte ricordata, nella quale il papa scrive che a Chiara ed alle sue prime compagne beatus Franciscus, quibus tamquam modo genitis, non cibum solidum, sed, qui videbat competere, potum lactis, formulam vitae tradidit...<sup>214</sup>.

Quindi la “formula vitae” era — secondo Gregorio IX — una formula provvisoria, superata dalle successive sistemazioni della regola benedettina e delle Costituzioni Ugoliniane, alle quali la “forma” veniva lasciata come aggiunta per il solo monastero di San Damiano.

La *Angelis gaudium* aiuta a comprendere la visione della mammella di Francesco riferita al processo di canonizzazione di Chiara d’Assisi, che si svolse nei due anni tra la sua morte (1253) e la sua canonizzazione (1255). Il testo del processo ci è arrivato soltanto in una traduzione italiana quattrocentesca, non nell’originale latino. Il brano sulla visione fa parte della lunga testimonianza della terza testimone, Filippa di Leonardo di Gislerio, appartenente all’aristocrazia di Assisi come Chiara, sua amica fin dalla fanciullezza, e monaca con lei a San Damiano; la visione di Chiara avvenne quando il santo era già morto<sup>215</sup>:

Riferiva anche essa madonna Chiara<sup>216</sup> che una volta in visione le pareva che essa portava a santo Francesco uno vaso de acqua calda,

---

214 *Angelis gaudium* (Laterano, 11-5-1238), in BF I, pp. 242-244, p. 243; Marini, *Agnese di Boemia* 1991, PP. 76-79.

215 *Processo di canonizzazione di santa Chiara*, Terza testimonia, 29, Boccali 2003, pp. 122-123. Pozzi-Rima, 1999, p. 149.

216 Si intende che Chiara riferiva a questa testimone.

con uno asciugatoio da asciugare le mani. E saliva per una scala alta: ma andava così leggermente, quasi come andasse per piana terra.

Et essendo pervenuta a santo Francesco, esso santo trasse dal suo seno una mammella e disse ad essa vergine Chiara: “Vieni, ricevi e suggi”. Et avendo lei succhiato, esso santo la ammoniva che suggeresse un'altra volta; et essa suggerendo, quello che de li suggera era tanto dolce e dilettevole che per nessuno modo lo poteria esplicare Et avendo succhiato, quella rotondità ovvero bocca de la poppa, donde esce lo latte, remase intra li labbri de essa beata Chiara: e pigliando essa con le mani quello che li era remaso nella bocca, le pareva che fusse oro così chiaro e lucido, che ce se vedeva tutta, come quasi in uno specchio.

I temi presenti sono tanti e non è possibile una interpretazione univoca. Ricordando soltanto l'interpretazione di Rotzetter della visione come premonizione della morte in riferimento ad analoghe esperienze oniriche medievali (Rotzetter, 1992, pp. 337-341), riprendo la lettura fattane da Marco Bartoli, che la divide in sei quadri, “ognuno dei quali può essere studiato sia a partire dal vissuto personale di Chiara, sia a partire da quella che con tutta probabilità fu la sua cultura ed il linguaggio simbolico a lei accessibile”<sup>217</sup>. Il criterio interpretativo è quindi diverso per ogni quadro e Bartoli richiama il linguaggio delle visioni, quello onirico, i riferimenti biblici, quelli letterari e anche esperienziali, enucleando i vari temi presenti nei diversi quadri: il servizio (catino d'acqua), la salita spirituale (scala), il cibo spirituale (latte)<sup>218</sup>.

Marco Bartoli, pur sottolineando “da parte di Chiara un affetto profondo, che non si può non chiamare amore” per Francesco (Rotzetter, 1992, p.189).

- *Il vaso e l'asciugamano*: memoria del servizio di Cristo nell'ultima cena e dell'esperienza di Chiara con Francesco malato a San Damiano. Il tema del servizio è caro a Chiara, come si vede anche dalle lettere ad Agnese di Boemia.
- *La scala*: l'immagine dell'ascensione spirituale lungo la scala è frequentissima nella letteratura medievale. In cima a questa scala, che porta al paradiso, c'era il modello, Francesco:

---

<sup>217</sup> Bartoli, 1989.

<sup>218</sup> Rotzetter, 1992, pp. 319-357, interpreta la visione come premonizione da parte di Chiara dell'incontro con Francesco nella morte (p. 341).

- *La mammella da succhiare*: è il latte spirituale, il nutrimento che Chiara ha ricevuto in tanti anni da Francesco. (immagine non inconsueta nelle visioni, per cui non deve meravigliare il fatto che sia il maschio ad allattare)
- *La dolcezza del latte*: insegnamenti magnifici, una magnifica eredità spirituale.
- *Il capezzolo rimasto in bocca*: Chiara si appropria dell'eredità di Francesco.
- *Capezzolo d'oro*: una cosa preziosissima l'insegnamento di Francesco.
- *Come in uno specchio*<sup>219</sup>: Chiara si specchia in Francesco. Bartoli, parafrasando l'attributo di Francesco *alter Christus* - il secondo Cristo - dice che Chiara diventa pian piano come un *alter Franciscus*, un secondo Francesco. "Ella si specchia in quel Francesco che ha introiettato e vi vede se stessa",

Ma un testo – a maggior ragione nell'uso medievale – ha una sua "polisemia", per cui la visione va letta seguendo le simbologie indicate da Bartoli (e da Rotzetter), ma accompagnandole con una interpretazione storica che la collochi negli avvenimenti del tempo. Per comprendere questo significato storico, con elementi polemici, bisogna risalire alla *Angelis gaudium* di Gregorio IX. Si è visto che da Praga Agnese aveva mandato a questo pontefice la richiesta di seguire una regola elaborata sulle indicazioni di Francesco per San Damiano, incentrata sulla povertà, e che il papa aveva rifiutato di approvarla. Tale rifiuto è comunicato appunto con la *Angelis gaudium* dell'11 maggio 1238.

Gregorio afferma che Agnese non può seguire quella regola perché le norme in essa contenute erano state date da Francesco a Chiara e alle sorelle come a delle persone appena nate nella fede: "il beato Francesco consegnò la formula di vita ad esse, per le quali come appena nate gli sembrava adatto non cibo solido, ma latte da bere"<sup>220</sup>. Gli insegnamenti di Francesco - dice quindi il papa - sono piccola cosa, latte per persone appena nate; ormai le monache sono persone adulte e devono cibarsi di cibo solido, cioè la sua "regola" (cioè le *Costituzioni ugoniniane*).

---

219 Bartoli, 1989, p. 189.

220 L'immagine è ripresa da 1 Corinzi 2,2. Il testo della *Angelis gaudium* è riportato da Alberzoni, Chiara e il papato, 1995b. pp. 119-122; in traduzione italiana in Chiara d'Assisi. Scritti e documenti, 1994, pp. 414-416 (ma la traduzione che ho riportato è mia).

La metafora paolina era d'uso corrente, ad esempio se ne serve Giordano di Sassonia nella sua *Vita di san Domenico*, indicando con il latte la *lectio divina*, la Scrittura meditata di Domenico, e con il cibo solido le questioni teologiche<sup>221</sup>.

Il rifiuto di Gregorio coinvolge direttamente Chiara, perché era Agnese che aveva scritto al papa, ma era stata Chiara che la aveva informata e forse spinta, sperando che il papa accondiscendesse alle richieste della figlia di un sovrano, sorella dell'attuale re della Boemia, Venceslao I; infatti in una lettera a Gregorio IX il giovane re supplica il papa di accettare le richieste di Agnese, "che senza dubbio piacciono a Dio, perché vengono da Lui", sottolineando il suo affetto per la sorella: "l'amo come mia moglie e i miei figli e tutti i miei beni e la metto avanti a tutti gli uomini nell'affetto"<sup>222</sup>.

Ma il papa non cedette nemmeno al re. Gregorio usa l'immagine paolina del *latte* per sminuire norme e consigli dello stesso Francesco:

Dunque alle "griglie" interpretative proposte da Marco Bartoli (psicanalitica e storico-letteraria) e da Rotzetter (una premonizione della morte)<sup>223</sup>, richiamando la polisemia, ne va aggiunta una più prettamente storica.

---

221 Jordanis de Saxonia, 1981, p. 4. È possibile vedere in Gregorio IX e in Giordano di Sassonia una mentalità comune, per la quale l'evangelismo (ispiratore di Francesco e Chiara nonché delle loro "norme") e la Scrittura in genere non sono che un primo livello per successive ascese teologiche (*quaestiones*) e disciplinari secondo la tradizione ecclesiastica ed il diritto canonico (Costituzioni Ugoliniane, Regola di Benedetto, Costituzione 13 del IV concilio lateranense, obbligante ogni nuova fondazione religiosa ad assumere una delle regole già approvate, ecc.)

222 Rinvio a Marini, 1991, pp. 73-74.

223 *Processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi*, Boccali 2003, pp. 122-123.; cf. Bartoli, 1980, pp. 449-472, 181-198. Un'ulteriore interpretazione della visione è offerta da Rotzetter, 1992, pp. 337-341: l'autore vi scorge una premonizione della morte; tale interpretazione è ribadita al termine del volume in cui questo articolo è inserito (*Chiara, francescanesimo al femminile*), da Lehmann, *Tre libri recenti su santa Chiara*, pp. 421-422. Su possibili precedenti cistercensi: Carney, 1989, pp. 57-58; Armstrong, 1992, p. 74 rinvia alla Passione di Agnese (AASS Gennaio, II, 6), per l'immagine del latte e del miele ricevuti dalla bocca di Cristo, con casti abbracci; non si parla però della mammella, per cui io ritengo che il tema sia più vicino ad immagini bibliche, come nota Bartoli, 1980, pp. 191-195. Va comunque tenuto presente che Agnese è l'unica santa ricordata esplicitamente da Chiara, nei cui scritti vi sono sei citazioni dall'ufficio liturgico della martire, cfr. l'*Indice delle citazioni liturgiche* in *Scritti* 215, nonché Bartoli, 1980, pp. 41-42, 165-166, 230-231.

La visione è successiva alla morte di Francesco, quindi può risalire al periodo attorno al 1238, anno della *Angelis gaudium*. Quel latte dolcissimo e nutriente di Francesco non può non essere in riferimento al “potum lactis” della lettera di Gregorio IX.

Mentre in questa bolla il papa riteneva la “ formula vitae “ un nutrimento soltanto infantile — appunto latte liquido —, non adatto agli adulti nella vita religiosa, la visione di Chiara sembra ribadire che essa è un nutrimento sempre valido, indispensabile per lei, anzi di valore eccezionale. Solo dopo che la santa ha bevuto questo latte — come continua la visione — il capezzolo si stacca dalla mammella di Francesco e le rimane in bocca: la discepolo ha ricevuto la preziosa eredità del maestro, divenendo la sua continuatrice dopo la sua morte<sup>224</sup>. Ma ancora più significativa ed esplicita è l'immagine finale della visione: solo dopo aver bevuto questo latte Chiara può prendere in mano il capezzolo rimastole in bocca, accorgersi di quanto sia prezioso (“oro... chiaro et lucido”) e vedersi se stessa “come quasi in uno specchio”. Solo restando fedele al nutrimento di Francesco, alla sua “forma vitae”, Chiara può essere “alter Franciscus”.

All'interno di questa complessa visione c'è spazio dunque anche per un'affermazione della validità dell'esperienza minoritica originaria, maschile e femminile, in risposta a quanto Gregorio scriveva ad Agnese. Chiara deve portare avanti il proposito di Francesco<sup>225</sup>. La parte affermativa dell'ideale originario minoritico contribuisce a spiegare meglio come il ricordo della visione si sia perpetuato fino al processo di canonizzazione di Chiara.

La lettura data a questa visione da Frugoni (2006, cap. VIII, pp. 186-199 e 247-251) sottolinea altri aspetti con vari riferimenti alle Scritture, innanzitutto alla lavanda dei piedi fatta da Gesù nell'Ultima Cena, già evidenziata da Marco Bartoli, nonché alla *Visio* della martire Agnese e a testi medievali. Contesta ogni interpretazione psicanalitica, ridimensiona il mio riferimento alla *Angelis gaudium*: “È naturalmente possibile che nella memoria di Chiara fosse rimasto, bruciante, quel giudizio sul suo antico maestro, tuttavia non mi sembra necessario postulare una concatenazione temporale fra l'*Angelis gaudium* e la visione, proprio perché Chiara dirige poi altrove il discorso”.

---

224 Come ricorda Bartoli., 1980, p. 458 (e Bartoli., 1989, p. 188), nel linguaggio simbolico “la parte... sta per il tutto quindi il capezzolo indicherebbe “tutta la persona di Francesco”.

225 Marini, 1993a, pp. 126-127.

Ma non è condivisibile la proposta di modificare in un passo della visione l'interpunzione proposta da tutti gli editori: "Et havendo succhato quella rotondità o vero bocca de la poppa donde escie, lo lacte remase in tra li labri de epsa beata Chiara; et pigliando epsa con le mane quello che li era remaso nella bocca, li pareva che fusse oro così chiaro et lucido, che se vedeva tucta, come quasi in uno specchio" Lo specchio sarebbe il latte. Questa lettura priva "escie" del soggetto: cosa esce dalla bocca della poppa? Il latte, a sua volta, diverrebbe oro e specchio. Mi sembra troppo complicato. La studiosa comunque dà questa lettura propeio per sottolineare l'importanza del latte di Francesco, del nutrimento che da lui continua a venire. E allora perché quasi escludere il riferimento alla *Angelis gaudium*?

## 2. Chiara mistica?

Questa visione ci porta alla considerazione della supposta appartenenza di Chiara a un preciso ambito mistico, sostenuta da studiosi quali Claudio Leonardi e Giovanni Pozzi<sup>226</sup>.

Pozzi (Pozzi-Rima, 1999, pp. 20-26) ha criticato con una certa asprezza studiosi che non avrebbero compreso la presenza, il valore, la dottrina della mistica in Chiara, soprattutto me<sup>227</sup>, ma in compagnia di Jacques Dalarun, Felice Accrocca e Alvaro Cacciotti. La sua analisi della visione è ampia e dettagliata, esplora testi biblici e medievali più ampiamente di Chiara Frugoni, dai quali egli intende fare emergere il collegamento con tematiche mistiche. Sicché il nome che viene dato alla visione non è quello della mammella, ma – con tutta legittimità – visione dello specchio.

Tuttavia a me sembra ancora non facile inserire a pieno titolo Chiara nell'ambito della mistica medievale, nonostante le obiezioni che pone Pozzi. Cronologicamente, Chiara si pone al di qua delle esperienze mistiche

---

226 Mi dispiace dover controbattere studiosi che non sono più con noi, Leonardi, Pozzi e Frugoni, che sono morti da maggiore o minore tempo.

227 Pozzi riteneva che io fossi un frate Minore o un religioso, dato che a p. 26 mi chiama “padre”.

femminili che si svilupperanno dalla fine del Duecento<sup>228</sup>. La sua è una cultura diversa, così come la sua è un'esperienza diversa.

Chiara scrive in latino e l'uniformità di fondo dei suoi scritti anche sul piano stilistico mostra che lei ebbe parte primaria nella loro stesura. Scrive in latino perché deve dialogare con un gruppo di persone che supera di molto lo spazio non solo di un monastero, ma anche di una regione, anzi di quelle che sono le moderne nazioni. Agnese vive a Praga; il Testamento e la Benedizione sono per tutte le damianite sparse ormai in Europa; così pure la regola, che in più è un testo giuridico che deve essere approvato ed emesso dalla cancelleria papale.

Le mistiche che verranno dopo di lei vivranno uno spazio ed un'esperienza materialmente più ristretti, anche se dilatati psicologicamente nell'interiorità. Esse si esprimeranno in volgare e le loro esperienze saranno riportate in latino da confessori e direttori spirituali che si presentano col loro nome, non solo anonimi segretari o redattori<sup>229</sup>.

Chiara ebbe sicuramente una ricchissima vita interiore ed un'esperienza personale del divino. Il processo di canonizzazione e la *Legenda sanctae Clarae virginis* presentano anche visioni e altre forme di rapimenti e profezie, nonché miracoli; ma questo è comune nelle vite dei santi e, per non andar lontano, lo troviamo anche nella *Legenda* di Agnese di Boemia. Ma Chiara resta al di fuori del clima mistico che caratterizza tutto un mondo femminile successivo, quale che sia la motivazione storica che si voglia dare di esso, senza però dimenticare la posizione del Grundmann che vi vedeva un ripiegamento su se stesse a seguito della fallita possibilità delle donne di

- 
- 228 Devo dissentire da quanto afferma Santi nella scheda su *Chiara d'Assisi*, in *Scrittrici mistiche italiane*, 2004, pp. 61-62, ove Chiara è mostrata come una mistica compiuta, affermandosi che “nei pochi scritti che ci sono pervenuti i riflessi delle lotte ecclesiali e politiche, durante e dopo la vita di Francesco, sono lontani” (61); né mi pare che, nelle lettere ad Agnese, Chiara “— parlando all'amica — quasi sembra parlare di sé e fra sé”. D'altronde, da quanto ho scritto, è evidente che non avrei posto Chiara come primo esempio di una simile raccolta di mistiche, o che lo avrei fatto con varie cautele. Mi pare anche che alla base del secondo saggio introduttivo, di Leonardi, 2004, pp. 42-57, ci sia una precisa concezione del rapporto tra cristianesimo e mistica, anche nel nostro tempo presente, che non mi sento di condividere, per motivazioni che in entrambi travalicano, ovviamente, l'ambito degli studi medievali e francescanisti. Con maggior cautela, Vauchez, 1986, 109, parla di mistica per Chiara; significativo però il titolo in testa ad alcune citazioni dalle Lettere a p. 107: “Une mystique de la pauvreté”.
- 229 Anche su queste mistiche sarebbe troppo lungo offrire una bibliografia in questa sede; oltre al già Casagrande, 1986, pp. 43-47; Leonardi, 1986, pp. 49-60; Menestò, 1986, nonché Casagrande, 1986, pp. 557-571.

un più attivo inserimento nel mondo religioso<sup>230</sup>, di essere Marta oltre che Maria, se vogliamo riprendere l'immagine usata dal biografo di Agnese di Boemia e suggerita dalla stessa Chiara; "dal movimento pauperistico alla mistica" era il passaggio indicato dal Grundmann<sup>231</sup>.

Il clima mistico compare ancora meno in Chiara se ci restringiamo ai suoi scritti, dove non si elabora affatto e nemmeno si abbozza alcuna dottrina di un cammino mistico, né si racconta di visioni o incontri o abbracci col Cristo.

In essi la santa di Assisi mostra la volontà di seguire la via di Cristo nella vita di tutti i giorni, nei rapporti con gli altri, con le sorelle del monastero, con i frati e con i secolari, per i quali bisogna che le damianite siano sempre "esempio" (Testamento, v. 20). Da questa *sequela Christi* possono nascere altre esperienze spirituali ed interiori — che indubbiamente Chiara ebbe —, ma è questa *sequela Christi* quella che i suoi scritti propongono e — nei dibattiti e nelle polemiche che vi furono dietro — difendono.

Centrale invece in Chiara è il problema della povertà, non soltanto come scelta ascetica personale. È un problema che si affaccia ben presto nell'Ordine o meglio in tutto il movimento francescano, maschile e femminile, e che non si risolve con le soluzioni offerte dalle due grandi figure di Francesco e Chiara. Non che loro due non avessero idee precise in proposito, ma avevano la coscienza che i loro propositi, le loro soluzioni, la loro lettura evangelica, la loro interpretazione della sequela di Cristo non erano condivisi da tutti i fratelli e le sorelle e che interessi esterni all'ordine premessero per una attenuazione dello stile di vita nella povertà. Ciò è evidente in Chiara quando scrive ad Agnese prima del 1238; ed è evidente nel Testamento che, se non suo, è strettamente legato alla sua eredità:

---

230 Grundmann, 1974, p. 229.

231 Grundmann mostra chiaramente di considerare ben distinti il "movimento religioso femminile" del sec. XIII (nel quale inserisce anche Chiara) e la mistica. Partendo dal fatto che "intorno al 1300... il movimento femminile, autonomo ed incalzante, era ormai in gran parte inserito nelle rigide forme della vita ecclesiastica degli Ordini", lo studioso tedesco trae due conseguenze: "Una delle conseguenze fu che gran parte del movimento religioso femminile non fu inserito in queste forme organizzative e, dovendo cercare una soluzione autonoma, sentì la tentazione dell'eresia. La seconda conseguenza fu invece che le associazioni femminili, organizzate dagli Ordini mendicanti, non trovarono appagamento alle loro aspirazioni religiose. Si rivolsero perciò alla 'vita interiore', che dalla povertà evangelica ed apostolica conduceva alla semplicità interiore e spirituale; dalla rinuncia esteriore alla pace interiore; dal movimento pauperistico alla mistica di tipo germanico", Grundmann, 1974, pp. 228-229.

non credete a nessuno, non ascoltate nessuno che voglia allontanarvi dalla via intrapresa, chiunque egli sia. Si capisce che c'è uno scontro in corso. E Chiara attribuisce tale consapevolezza e tale preoccupazione allo stesso Francesco, riportando nella regola la sua ultima volontà per le sorelle: voglio seguire la vita e la povertà di Cristo e di Maria (la vita e la povertà: cioè una precisa interpretazione della loro vita) e perseverare in essa<sup>232</sup> sino alla fine; vi prego, vi consiglio, vivete sempre in questa vita e povertà. Fate attenzione, siate avvedute: non allontanatevi mai in alcun modo da essa per l'insegnamento o il consiglio di alcuno. "Et custodite vos multum, ne consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis" (v. 9): sembra un ritornello, per il quale risaliamo al 1226. La più chiara consapevolezza storica e psicologica, non solo personale, ma collettiva, è espressa nel Testamento, ai vv. 37-39:

Considerans igitur ego Clara, Christi et sororum pauperum monasterii Sancti Damiani ancilla, licet indigna, et plantula sancti patris, cum aliis meis sororibus, tam altissimam professionem nostram et tanti patris mandatum, fragilitatem quoque aliarum, quam timebamus in nobis post obitum sancti patris nostri Francisci, qui erat columna nostra et unica consolatio post Deum et firmamentum, iterum atque iterum voluntarie nos obligavimus dominae nostrae sanctissimae paupertati, ne post mortem meam sorores, quae sunt et quae venturae sunt, ab ipsa valeant ullatenus declinare.

Le parole sono pesate una per una e quell'"ullatenus" finale riprende, forse inconsapevolmente, l'identico termine che conclude l'ultima volontà di Francesco<sup>233</sup>.

Si possono dare alla parola "paupertas" diversi valori semantici, si può estendere il suo significato a tutte le situazioni di "minorità", di emarginazione, di sofferenza e di morte. Ma non si può negare che tale parola, tale concetto, tale problema sia stato presente al movimento francescano già prima della morte di Francesco e lo sia stato in maniera conflittuale. Non condivido affatto la tendenza a marginalizzare, sottovalutare questo

---

232 "In ea", al singolare, in riferimento a due sostantivi, "vita" e "paupertas": "Ego frater Franciscus parvulus volo sequi *vitam et paupertatem* altissimi domini nostri Iesu Christi et eius sanctissimae matris et perseverare *in ea* usque in finem", Regola VI, 7; e al v. 9 (che cito nel testo immediatamente avanti) ripeterà "ab ipsa". Da ciò si comprende chiaramente che "vita et paupertas" costituiscono per Francesco un unico concetto, un'unica realtà: la vita nella povertà.

233 Cfr. Regola IV, 9, cit. sopra nel testo.

problema o a farne una questione posta soltanto dagli Spirituali e magari posta anche a sproposito. O santa Chiara non aveva compreso nulla di san Francesco, arrivando a falsificare la sua ultima volontà (riportata in una regola approvata dal papa e siglata di suo pugno)<sup>234</sup>; oppure colei che fu sempre molto vicina al suo “pater et plantator” ha saputo cogliere quello che era il cuore ed insieme il dramma di tutto il movimento francescano. Se torniamo alla visione di Chiara della mammella di Francesco riferita nel processo di canonizzazione, possiamo suggerire un’interpretazione storica anche della sua prima parte: la santa che va verso Francesco con il vaso e l’asciugatoio compie un servizio non solo verso il santo, ma verso tutto il suo movimento, maschile e femminile; il servizio di mantenersi fedele alla sua parola e al suo esempio, facendosi essa stessa parola ed esempio, memoria vivente dell’*intentio* del fondatore<sup>235</sup>.

---

234 È noto che, “nella parte superiore della pergamena, Innocenzo IV ha scritto di sua mano *Ad instar fiat, S.*” (S=*Sinibaldus*, Fieschi). “Sotto, la stessa mano ha scritto: *Ex causis manifestis michi et protettori monasterii fiat ad instar*”, Godet in *Scritti*, 1985, pp. 24-25. Non voglio affermare che santa Chiara avesse compreso *tutto* di Francesco e che in alcuni atteggiamenti ed in alcuni modi di pensare non vi siano tra di loro differenze riscontrabili e riscontrate, cfr. ad es. Bartoli, 1989, pp. 138-143, per quanto riguarda la concezione delle mortificazioni corporali e dello stesso corpo non coincidente nei due santi; Matura in *Scritti*, 1985, pp. 74-76 sulla spiritualità; Leonardi, 1986, pp. 52-53.

235 Chiara scrive di Francesco nel Testamento che egli esortò sempre alla povertà le sorelle “verbo et exemplo” (5 e 46), “multis sermonibus et exemplis” (34), “verbo et opere” (49). Sulla povertà in Chiara rinvio ad altri lavori, anche se di non particolare rilevanza scientifica: Karecki, Ed. Thomas and Nichols, 1987, pp. 167-174; Hart, 1987, 175-195; Lynn, 1988, pp. 19-31. Contro la tendenza a limitare nel tempo e nello spazio (nonché nella portata ideale) il problema della povertà nell’Ordine francescano si espresse anche — vari anni fa — Manselli, 1973, pp. 91-133, ora in Manselli, 1983, pp. 333-367 (cfr. in part. pp. 341-343, 362-363). Interessante il lavoro di Van Asseldonk, 1992, pp. 596-634, in cui si sostiene che il termine “Minores” (o in volgare “Minoresse”) venne usato nel movimento clariano delle origini, specificando che “La persona di Francesco non entra direttamente in questo movimento francescano-clariano-minoritico. Quest’ultimo viene piuttosto avviato o promosso dalle stesse sorelle e dagli stessi frati dispersi” in varie regioni d’Italia. Viene sottolineata l’iniziativa autonoma di Chiara, nella quale Francesco ha piena fiducia, lasciandola spesso sola: “Questa Donna nuova-Signora si mostra capace di difendere la sua vita evangelico-francescana contro tutti, anche senza l’aiuto di Francesco” (p. 632).

## **CAPITOLO 8**

**FILIPPA MARERI**

## 1. La “vita”

La vita di Filippa Mareri si svolge negli anni Venti e Trenta del Duecento, agli inizi e al primo sviluppo del movimento francescano femminile.

Filippa nacque da famiglia nobile tra il 1190 e il 1200, il padre era Filippo dei signori di Mareri, la madre Imperatrice, lei era primogenita di sei figli, due maschi, Giovanni e Tommaso, e tre femmine. Il castello dei Mareri si trovava nei pressi di Petrella Salto, attualmente nel Reatino, ma faceva parte del regno di Sicilia e restò nel territorio abruzzese fino ai primi decenni del Novecento. Era vicino al Lazio e all’Umbria, quindi era terra di passaggio anche di frati Minori

La *Vita* di Filippa Mareri è data dal lezionario, costituito di nove lezioni, che è parte dell’*Officium Beatae Philippae Mareriae virginis Ciculanae*, pubblicato a Roma nel 1545 ed a Napoli nel 1668; non se ne conservano manoscritti medievali<sup>236</sup>. I problemi di datazione della *Vita*, vennero risolti da Vincenzo Licitra<sup>237</sup>, il quale studiando il *cursus* (il ritmo presente nelle due parole finali di ogni frase) la datò al secolo XIII (invece che alla prima

---

236 Non si conservano manoscritti medievali., è parte dell’*Officium Beatae Philippae Mareriae virginis Ciculanae*, pubblicato a Roma nel 1545 ed a Napoli nel 1668, ed. moderna in Chiappini, 1921, pp. 65-119, poi Perugia 1922 (citerò da quest’ultima, *Officium* pp. 16-27). Dall’edizione napoletana (che riproduce la precedente romana) lo trascrive Cerafogli, 1979, pp. 159-171; dopo l’*Officium* nella stessa pubblicazione antica seguono i racconti di una apparizione e tre visioni avvenute attorno alla morte di Filippa, di una visione del 1280, di una serie di miracoli *post mortem* registrati “publica manu” (Chiappini, 1921 pp. 27-29; Cerafogli pp. 172-176), infine dei miracoli (sempre *post mortem*) tramandati oralmente operati su persone che bevvero acqua con cui si lavava la scodella usata per sputare da Filippa (*Lectio VIII*), al fine di non sporcare il pavimento della chiesa ove pregava (Chiappini, 1921 p. 30, assenti in Cerafogli).

237 Licitra, 1992, pp. 33-49.

metà del XIV, come aveva fatto il Chiappini<sup>238</sup>), ipotizzando in particolare la prima metà del secolo, cioè non molti anni dopo la morte di Filippa (1236). Bartolomei Romagnoli, analizzando le caratteristiche e la tipologia dei miracoli, notò che anche la loro raccolta presente nel medesimo lezionario non poteva datarsi che allo stesso secolo XIII (anche se, va aggiunto, non prima del 1280<sup>239</sup>). Inoltre notò nei miracoli una presenza "francescana", sia perché alcuni di essi furono operati *post mortem* su frati minori, sia perché quelli in vita "ci restituiscono pienamente un'atmosfera di vita francescana autentica, ci rivelano la dimensione di estrema povertà in cui avevano scelto di vivere le nobili dame della famiglia Mareri, che a Pasqua, nel giorno della festa più grande ed importante dell'anno, non avevano altro da mangiare che dei piccoli pani, ed anche questi in una quantità insufficiente a sfamarle" (Bartolomei, 1992, pp. 17-32)

La *Vita*, seguendo i luoghi comuni ricorrenti agiografici (*topoi, loci*) parte prima della nascita Filippa. Quando la madre era incinta, ebbe una visione: un pellegrino le si avvicinò e le donò una palma fiorita; poi la riprese e Imperatrice ne rimase senza. Il pellegrino simboleggia Cristo e la palma Filippa, donata alla madre per breve tempo, per poi tornare a Dio. Poi Imperatrice partorì senza dolore come Maria Vergine.

Filippa, gentile e amabile, mostrò molto presto il desiderio di conoscere le Sacre Scritture, non per curiosità intellettuale, ma – come scrive l'autore della *Vita* – per approfondimento spirituale. In ciò fu istruita da sacerdoti colti della chiesa di San Pietro de Molito, con i quali imparò a leggere sui testi sacri e su commenti biblici.

Divenuta grande e bella, i genitori iniziarono le trattative per un suo matrimonio aristocratico, ma lei rifiutò, affermando di voler essere sposa di Cristo e si chiuse in una camera del castello per pregare e meditare. La famiglia, la servitù e soprattutto il fratello Tommaso, irati per questa scelta, fecero nel palazzo confusione da impedirle la meditazione. Filippa decise quindi di rinunciare completamente a se stessa, si tagliò i capelli da sola, cambiò i suoi preziosi abiti con un'umile veste e, insieme ad alcune donne, si ritirò presso una grotta in montagna.

Una scelta di vita eremitica dedicata alla contemplazione, ma l'eremitaggio non era concesso alle donne. Quindi, dopo la morte dei genitori,

---

238 Chiappini 1921, p. 15. Accetta sostanzialmente la datazione da me indicata, con la distinzione tra la *Vita* e le raccolte di visioni e miracoli, Passarelli, 2003.

239 Tale raccolta riporta una visione nel sonno del frate minore Bartolomeo da Gallicano avvenuta il 30 dicembre 1280, in cui è presente nella gloria, insieme a Chiara ed a Filippa, anche Margherita Colonna, morta nello stesso 1280.

Tommaso, che aveva ostacolato la scelta della sorella, le propose di trasferirsi con le compagne nella chiesa di San Pietro, normalizzandole in una comunità monastica, della quale Filippa divenne *mater et domina*, come si vedrà meglio più avanti. Questa sistemazione era più dignitosa per il suo rango sociale. Filippa accettò e decise di vivere secondo la regola che le risultava essere seguita da Chiara, quindi quella benedettina con le Costituzioni ugoliniane. Altre donne entrarono in quel monastero, tra le quali sua sorella. Filippa ebbe in donazione dal fratello, oltre la chiesa, anche i terreni circostanti, come permesso dalle Costituzioni ugoliniane, raggiungendo anche una certa indipendenza dai fratelli. Nel 1235 Gregorio IX concesse un privilegio in base al quale nessuno poteva obbligare il monastero ad accogliere monache senza il consenso della Santa Sede, e lo pose sotto la protezione della Santa Sede. La *Vita* sottolinea che Filippa viveva in grande povertà, donando tutto ai poveri, per lei immagine di Cristo, si occupava delle faccende più umili, sopportava gioiosamente la malattia e le sofferenze, confortava e sosteneva i malati e i peccatori.

A completamento della *Vita*, sono raccolti i *miracula*, trenta, di cui quattro in vita, tre nel momento del trapasso, ventitré *post mortem*. Quelli in vita avvengono all'interno del monastero e hanno come protagoniste delle donne. Uno tra questi – per esempio – è una guarigione: Margherita, figlia di un nobile, aveva la bocca deformata e andò da Filippa per ottenere aiuto, ma la Mareri disse che solo Dio poteva curare. Margherita allora prese la mano di Filippa e la posò sulla sua bocca e subito guarì dalla deformazione.

Filippa Mareri morì nel 1236, ben prima che la regola di Chiara venisse approvata. La sua canonizzazione da parte di Innocenzo IV nel 1247 non ha testimonianze dirette ed è quindi controversa. Dopo la sua morte, con la fama da lei raggiunta, sotto l'abbadessa Filippa II, sua sorella, arrivarono concessioni di indulgenze e privilegi da parte dell'autorità ecclesiastica, donazioni da parte di privati e patronato di chiese.

## 2. L'ispirazione francescana

Il problema della “francescanità” di Filippa Mareri, insieme a quello del riconoscimento del titolo di *santa*, non è del tutto risolto in base alle fonti di cui siamo in possesso. Tuttavia si può affermare che sia stato in gran parte chiarito dalla giornata di studio che si tenne a S. Francesco a Ripa il 20 giugno 1992<sup>240</sup>, che confermò con analisi puntuali quanto già sostenuto da Edith Pásztor nel convegno di Borgo S. Pietro del 1986<sup>241</sup>, cioè il legame di Filippa con la *spiritualità* francescana.

La *Vita o legenda* di Filippa – si è visto – non è fonte tarda. Ciò tuttavia potrebbe non risolvere i dubbi di Robert Brentano sulla sua attendibilità. Lo studioso sosteneva infatti che essa è un'opera agiografica che non ci restituisce la figura della santa, ma che presenta gli stereotipi del genere letterario (Brentano, 1989, pp. 27-44). Ora questa è un'obiezione frequente negli studiosi di agiografia e negli storici del Medio Evo, ma va ridimensionata. È vero che le agiografie presentano *tópoi*, che rendono i santi e le sante tutti un po' uguali: per lo più essi sono destinati alla santità fin dal seno materno (sicché le madri hanno spesso sogni premonitori quando sono incinte); poi vivono il momento della conversione (*conversio*), che spesso si attua con uno scontro con la famiglia (soprattutto per le donne di alta condizione, destinate a matrimoni politici); infine conducono una vita (*conversatio*) secondo le virtù cristiane fino ad una santa morte. La vita,

---

240 La giornata di studio su *Filippa Mareri nella religiosità femminile del secolo XIII* si svolse nella data indicata nel convento di S. Francesco a Ripa a Roma a cura del Centro Nazionale di Cultura Francescana, allora diretto dal p. Germano Cerafogli. Gli atti del convegno sono pubblicati in Cerafogli, 1992, pp. 9-70.

241 Pásztor, 1986, Borgo, 1989, pp. 55-80. Della stessa studiosa si veda anche *Filippa Mareri e Chiara d'Assisi modelli della spiritualità femminile francescana* (1988, pp. 27-48; 2000, pp. 173-196).

spesso la morte e infine il periodo dopo la morte sono accompagnati da miracoli e prodigi<sup>242</sup>.

Bisogna capire che questi luoghi comuni agiografici sono una sorta di codice comunicativo: se la santità si esprime in determinati parametri, essi *devono* trovarsi nel santo, in tutti i santi; però i *tópoi*, anche se appiattiscono le realtà individuali, non le nascondono del tutto, perché dietro di essi l'agiografo può far trapelare i tratti individuali della persona. Innanzitutto non sempre gli stereotipi sono presenti tutti insieme o seguono lo schema indicato. È noto che, se Francesco d'Assisi è mostrato come predestinato alla santità e con un animo generoso anche prima della conversione nel *Memoriale* di Tommaso da Celano (*Vita seconda*)<sup>243</sup>, lo stesso autore nella *Vita beati Francisci (Vita prima)*<sup>244</sup> aveva offerto un quadro diverso della sua giovinezza, che semmai seguiva uno schema agostiniano, del santo estremamente peccatore prima della sua conversione, la quale rappresenta un netto salto di qualità, una totale *metánoia*<sup>245</sup>.

Le virtù indicate nelle agiografie poi sono in gran parte le stesse, ma non sempre e ancora una volta non tutte insieme, per cui possiamo benissimo individuare per esempio le virtù e le caratteristiche francescane nelle *legendae* dei santi del Due e Trecento. Infine sicuramente le agiografie non riportano tutto ciò che riguarda la vita del santo e spesso tralasciano elementi importantissimi: la *Legenda sanctae Clarae virginis*<sup>246</sup> non dice nulla sulla composizione della regola da parte di Chiara<sup>247</sup> e della sua approvazione data dal papa Innocenzo IV; e la *Legenda maior* di Bonaventura<sup>248</sup> non fa alcun accenno a quel testo fondamentale che è il *Testamento* di san

242 Gli studi moderni di agiografia sono ormai moltissimi, a partire da quelli di Delehay. Si veda Grégoire, 1987.

243 Tommaso da Celano, *Vita secunda S. Francisci*, 3-7, 1926-1941, pp. 131-135, 127-260.

244 Tommaso da Celano, *Vita prima S. Francisci*, 1-5, 1926-1941, pp. 1-9 (1-115).

245 De Beer, 1964, pp. 775-792. De Beer, 1964, pp. 775-792, con l'ampia nota di Giovanni Miccoli, *La "conversione" di san Francesco secondo Tommaso da Celano*, in *Studi medievali*, 3a s., 5 (1964) 775-792.

246 *Legenda sanctae Clarae virginis*, ed. Pennacchi, 1910; *Legenda sanctae Clarae virginis Assisiensis*, ed. Boccali, 2001.

247 Ce ne sono molte edizioni, anche recentissime. Si veda ad es. Boccali, 1978, pp. 344-378. Cfr. anche *Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica*, 2003. Per la vita di Chiara si rinvia al classico Bartoli, 1989; 2001.

248 Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior S. Francisci*, in *Analecta Franciscana X*, 1926-1941, pp. 555-652.

Francesco<sup>249</sup>. Le *legendae* agiografiche presentano dunque omissioni e non ci diranno mai tutto della vita di un santo, soprattutto quanto in essa si situa al confine dell'ordine costituito ecclesiastico; i *topoi* o sono applicati "arbitrariamente", secondo i nostri parametri di una corretta ricostruzione storica (non è possibile che quasi tutte le madri di santi abbiano avuto visioni premonitrici) o comunque riferiscono virtù ed atteggiamenti del santo in maniera standardizzata e quindi astorica. Ma gli stereotipi, gli appiattimenti e le omissioni non significano che tutto quanto è presente nelle *legendae* non sia attendibile, anzi bisogna sforzarsi di individuare ciò che di peculiare compare in esse.

La notizia andrà vagliata caso per caso, ma non di rado è veritiera, soprattutto se si distacca dai *tópoi* e si presenta come specifica per quel santo particolare. Per portare un esempio di un certo peso, le diverse leggende di Francesco ci offrono immagini sue differenti e a volte contrastanti che seguono i canoni agiografici e/o ideologici dei diversi autori; eppure i principali eventi della sua vita sono comunque rintracciabili in molte di esse<sup>250</sup>, che offrono un profilo in ogni caso molto individuato del santo, dalla giovinezza mondana allo scontro con il padre, dalla ricostruzione delle chiese alla predicazione itinerante all'amore per la povertà e per il creato alla spiritualità cristocentrica alle stimmate: tutto ciò si può ritrovare anche in quella che per gli storici è tra le meno attendibili delle sue *Vite*, cioè la *Legenda maior* di san Bonaventura. La *Legenda sanctae Clarae*, come ho detto, non riporta l'importantissima notizia dell'approvazione della regola della santa da parte di Innocenzo IV, anche se racconta della visita del papa a Chiara morente, preceduta dalla sua supplica al cardinale protettore perché le ottenga dal papa e dai cardinali la conferma del privilegio della povertà<sup>251</sup>. Ma questa imprecisione/omissione non ci consente di dubitare della notizia della presenza al letto di morte di Chiara di sua sorella Agnese (Caterina) e di tre compagni di Francesco, Ginepro, Angelo e Leone<sup>252</sup>: la vicinanza a San Damiano di quest'ultimo viene infatti confermata sempre

---

249 Esser, 1982, pp. 572-579.

250 Raccolte per la maggior parte in *Fontes franciscani*, a cura di Menestò e Brufani et al. 1995.

251 *Legenda sanctae Clarae virginis*, 1910, pp. 40-42.

252 *Legenda sanctae Clarae virginis*, 1910, pp. 43 e 45.

più da testimonianze non agiografiche, come la presenza della mano di Leone nel cosiddetto breviario di santa Chiara<sup>253</sup>.

Così nella leggenda di Agnese di Boemia<sup>254</sup> gli stereotipi non ci danno la sua immagine e potranno essere non credibili, ma essi non possono cancellare le precipue caratteristiche francescane della santa, soprattutto povertà e servizio, tanto che il biografo la paragona alla sorella di Lazzaro Marta, nonostante l'antica tradizione che collega le contemplative piuttosto all'altra sorella Maria<sup>255</sup>. E se manca la narrazione delle insistenti richieste di Agnese ai papi per ottenere una regola diversa dalle Costituzioni Ugoliniane, ancora una volta questa omissione non ci consente di dubitare della notizia che ella, subito dopo la morte di Chiara, chiese ed ottenne per il suo monastero di poter professare la regola della santa assisana<sup>256</sup>, notizia confermata proprio dalla lettera del fratello Venceslao (Felskau, 2000). Le quattro lettere di Chiara ad Agnese<sup>257</sup> e le numerose bolle papali confermano assolutamente lo stretto legame tra le due sante e lo sforzo comune indirizzato verso i pontefici per ottenere una regola diversa dalle *Costituzioni Ugoliniane* fin dagli anni Trenta del Duecento. Per altri versi questa *legenda* non nasconde un certo gusto aristocratico per le cose preziose – anche se si tratta di arredi sacri - che non è proprio francescano né clariano, come ha evidenziato Felskau (2000, pp. 413-484).

Queste considerazioni vanno applicate anche alla *Vita* di Filippa Mareri. Essa è scritta non molti anni dopo la sua morte da persona che ne conosce la vita, almeno nelle sue linee fondamentali. Ciò vale anche nel caso che dovessimo spostarne la datazione a dopo il 1280, considerando coeva ad essa la composizione della raccolta di prodigi avvenuti nella notte in cui Filippa morì. In ogni caso, dunque, nella *legenda* si può ben individuare la particolare spiritualità di Filippa, come hanno fatto Pásztor e Bartolomei, Romagnoli e dare a lei un chiaro tono francescano. Ma c'è di più: la *Vita* parla di contatti diretti con san Francesco (*Lectio III*) e con altri frati dell'Ordine minoritico, soprattutto frate Ruggero (*Lectiones VI e IX*): è necessario pensare a notizie create ad arte? Assolutamente no: non tutti i santi

253 Convegno internazionale per il 750° anniversario della morte della santa assisana *Clara claris praeclara*, Assisi 20-22 novembre 2003. Ma si veda anche Bartoli, 2000, ove il codice più antico contenente il Testamento di Chiara è attribuito alla mano di frate Leone (pp. 105-130).

254 Vyskočil, 1932, pp. 99-135 (più facilmente rintracciabile in Nemeč, 1987, pp. 73-104). Per Agnese mi permetto di rinviare a Marini, *Agnese di Boemia*, 1991.

255 Luca 10, 42. Cfr. Marini, 1991, pp. 34, 97-98.

256 *Legenda* di Agnese di Boemia IV, in Nemeč, 1987, p. 81.

257 *Opuscula*, ed. Boccali, 1978., pp. 410-446.

canonizzati o per i quali è stata chiesta la canonizzazione nel Duecento sono francescani, come mostrano i dati di André Vauchez<sup>258</sup>: sono presenti re, papi, vescovi, sacerdoti, laici, frati dei vari ordini mendicanti e monaci.

Nel processo di canonizzazione di Celestino V non si sottolineano i suoi contatti con i minori né un'inclinazione francescana della sua spiritualità e delle sue scelte di vita: egli è un monaco a forte tendenza eremitica e come tale – col nome di Pietro del Morrone - viene canonizzato<sup>259</sup>. Non era necessario mentire, Filippa avrebbe potuto benissimo essere presentata alla canonizzazione quale santa badessa benedettina, rappresentante di quella santità nobiliare che continuò a manifestarsi per tutto il secolo XIII, soprattutto nel nord Europa, ma in misura minore anche nel mondo mediterraneo<sup>260</sup>.

Gli elementi che nella *Vita* collegano Filippa all'Ordine dei Minori mi sembrano concreti. Il principale è frate Ruggero, designato espressamente quale “padre spirituale” (*Lectio VI*), al quale ella “obediebat humiliter” e che è presente alla sua morte, insieme a “quibusdam aliis fratribus sanctitate famosis et approbatis Ordinis Fratrum Minorum” (*Lectio IX*). Nel brano sulle visioni avvenute la notte della morte della santa, oltre al già citato frate minore Bartolomeo da Galliciano, si ricorda l'altro francescano Tommaso del *castrum* abruzzese di Civitella, il quale vide l'anima di Filippa sostare nella basilica di san Francesco in Assisi prima di salire al cielo, “tamquam visitaturam domum magistri sui”. Francesco è dunque designato quale “suo maestro”<sup>261</sup>.

Escludendo che l'agiografo abbia mentito ed offrendo – anche se non in maniera ingenua – un po' più di credito alle notizie esplicite delle leggende agiografiche, in base alla loro “decodificazione” che ho abbozzato sopra, Filippa non è soltanto di spiritualità francescana, ma ha anche avuto contatti stretti e continui con i minori.

Si può credere anche all'incontro diretto con Francesco?

A sancto Francisco et aliis contemplativis viris in his quae Domini sunt sollicite erudita et perfectius informata, coepit contemnere mundum cum suis dignitatibus ac divitiis, ... et complexa sanctorum

---

258 Vauchez, 1989, tabella pp. 220-223.

259 Marini, 1989 (1), pp. 67-96; Marini-Bartolomei, 2015-2016.

260 Vauchez, 2009, pp.129-145.

261 Chiappini, 1921, p. 27; Cerafogli, 1979, p. 172; in entrambi però c'è l'errore di *Dominum* per *domum*, come si legge chiaramente nell'ed. 1668, p. 21.

patrum vestigia, scutum inexpugnabile et arma spiritualia sumpsit ad iacula ignea inimicorum viriliter repellenda (*Vita, Lectio III*).

Qui il discorso si fa più complesso, poiché proprio l'inserimento di Filippa nel contesto francescano avrebbe potuto spingere l'agiografo a nobilitare la sua conversione con questo incontro personale. Però un atteggiamento critico deve portare in questo caso semmai ad una sospensione del giudizio, non ad escludere che Filippa incontrasse Francesco (magari non tante volte quanto vorrebbero alcuni biografi nostri contemporanei, molto meno critici dello stesso agiografo con le sue scarne e discrete notizie) e ne avesse consigli. Possiamo concludere dunque questa prima parte del discorso affermando che Filippa Mareri, indipendentemente dal fatto che abbia incontrato Francesco nei primi tempi della sua conversione, apparteneva sicuramente al "mondo francescano".

Cosa può significare che apparteneva al mondo francescano? Che tipo di consigli eventualmente ricevette da Francesco? Possono anche essere qualcosa di molto generico, se stiamo al dettato del cap. XII della *Regula non bullata*, che fa testo per gli anni precedenti il 1223, nei quali andrebbe posto l'incontro tra il santo e Filippa:

Omnes fratres, ubicumque sunt vel vadunt, caveant sibi a malo visu et frequentia mulierum. Et nullus cum eis consilietur aut per viam vadat solus aut ad mensam in una paropside comedat. Sacerdotes honeste loquantur cum eis dando poenitentiam vel aliud spirituale consilium. Et nulla penitus mulier ab aliquo fratre recipiatur ad obedientiam, sed dato sibi consilio spirituali, ubi voluerit agat poenitentiam.

Se diamo fede allo stesso agiografo, Filippa prese consiglio da Francesco, ma anche da altri "uomini contemplativi", termine che non designa necessariamente altri Minori, così come poco sopra la *Vita* dice che Filippa si faceva istruire nelle Scritture occasionalmente, "quando habere poterat aliquem virum in sacra pagina eruditum tituloque castitatis decoratum" (*Lectio II*). Tanti religiosi, decorati della virtù della castità, possono corrispondere a queste indicazioni, anzi la prima generazione minoritica non è che potesse presentare tanti uomini "eruditi nella sacra pagina". E, tornando alla *Lectio III*, dobbiamo notare che nel brano riportato sopra si dice genericamente che Filippa abbracciò le orme "dei santi padri", espressione che ancora una volta non mi sembra designare i francescani. Un orizzonte vasto nella formazione religiosa di Filippa, anche se in essa sembrerebbe spiccare Francesco, il primo e l'unico ad essere citato per nome.

### 3. Filippa e Chiara

Le questioni non sono terminate: al di là del rapporto con i minori, con i francescani maschi, bisogna chiedersi ancora: 1) quali rapporti ebbe Filippa con le esperienze francescane femminili, 2) con Chiara e/o 3) con il mondo damianita, di ispirazione clariana o ugolesina; 4) se il suo monastero appartenesse giuridicamente all'*Ordo Sancti Damiani*. Qui il discorso si fa più complesso, anche perché estremamente complesse sono la realtà del francescanesimo femminile e la storia dell'Ordine di San Damiano almeno fino alla morte di Chiara (1253), come è emerso in particolare dagli studi dell'ultimo decennio<sup>262</sup> e dai capitoli precedenti.

Per rispondere analizziamo ancora la *Vita*. Prima questione: i rapporti con le esperienze francescane femminili. Dopo la reclusione in una stanza del castello di famiglia, a capo della quale vi era il fratello Tommaso, Filippa si taglia da sola i capelli<sup>263</sup> e con un piccolo gruppo di donne si ritira sulla montagna, in una grotta, “tamquam in heremo, vitam optans heremiticam ducere” (*Lectio IV*). Questo periodo eremitico, che dovrebbe porsi poco dopo il 1220, ben può adattarsi al fluido mondo femminile francescano delle origini, di cui – come si è detto più volte nei capitoli precedenti - già nel 1216 testimonia Giacomo da Vitry; egli in realtà parla di “sorores minores” che vivono non in monastero, ma “iuxta civitates in diversis hospitibus simul commorantur, nihil accipiunt, sed de labore manuum vivunt”<sup>264</sup>.

Non si tratta di esperienze eremitiche, ma nemmeno istituzionalizzate, come mostrano diversi studi su realtà locali a Trento, Verona ed altre città

---

262 Basti rinviare a Alberzoni, 1995b, e Eadem, 1997, pp. 203-235.

263 V. in questi stessi Atti la relazione di Bartoli, 2007.

264 Huygens, 1960, pp. 71-78 (più recente ed. *Iacopo de Vitriaco Epistolae*, 2000).

italiane<sup>265</sup>, ove si conferma che la denominazione di questi primi gruppi femminili francescani è quella di *sorores minores*<sup>266</sup>. Esperienze fluide, tra le quali può considerarsi anche quella eremitica di Filippa e delle sue compagne, soprattutto se teniamo presente il contesto locale nel quale esse vivono, che non è una città comunale ma una zona di montagna legata alla struttura feudale di castello. Giovanna Casagrande, presentando le figure eremitiche femminili del Duecento, vi include la breve esperienza di Mareri (1991, pp. 68-69, 51-94), ma non cita altri casi di donne eremite di ispirazione francescana, salvo, dubitativamente, Margherita Colonna, molto più tarda<sup>267</sup>. I casi più numerosi non sono di eremitismo vero e proprio, ma di recluso. Edith Pásztor, tracciando le linee dell'eremitismo femminile in Europa, parla solo di recluso, sottolineando che l'eremitismo era vietato alle donne nella Chiesa (Pásztor, 2000, p. 132, 129-164) ed anzi sostenendo che nemmeno quello di Filippa e le compagne era un vero e proprio eremo, ma una reclusione in una grotta (Pásztor, 2000, p. 180), per di più – c'è da aggiungere – presto sistemata “amplioribus muris et aedificiis intus et extra” (*Lectio IV*). Fin qui dunque si potrebbe configurare una generica inquietudine di Filippa per quanto riguarda la forma di vita religiosa da scegliere, che si accompagna a simile inquietudine delle donne francescane e per alcuni aspetti dello stesso Francesco, nonché ai vari spostamenti di Chiara prima di trovare sistemazione al di fuori di spazi monastici tradizionali, presso la chiesetta di San Damiano<sup>268</sup>.

La seconda questione riguarda i rapporti di Filippa con Chiara<sup>269</sup>. Qui mi sembra che quanto scrive l'agiografo sia di immediata comprensione. Chiara è citata due sole volte, ma in nessuna delle due si configura un rapporto diretto tra lei e Filippa. La prima volta alla fine della *Lectio IV*: Filippa su invito del fratello Tommaso lascia la grotta ed accetta di spostarsi presso la chiesa di S. Pietro de Molito, che le viene concessa con lo *ius patronatus*, dove avrebbe guidato la sua comunità “tamquam mater et domina”. Si tratta di una delle tante normalizzazioni delle esperienze religiose femminili cui assistiamo nel corso del Duecento (ma anche nei secoli successivi, soprattutto il XV), di solito indotte dai papi o dall'autorità ec-

---

265 Si vedano ad es. gli studi di Varanini, 1983, pp. 92-125; 1994, pp. 275-278 (259-300), in part. nota 79 p. 292.

266 Nome che negli anni '50 del Duecento prenderà per le sue sorelle Isabella di Francia, ottenendo l'approvazione papale alla sua regola.

267 Si potrebbe aggiungere per alcuni aspetti di vicinanza francescana Sperandia, anche lei però morta attorno al 1276, Paggiassi, 2001.

268 Pásztor, 2000, p. 184.

269 Su cui si è soffermata con i due studi citati Pásztor.

clesiastica, in questo caso sostenuta dalla famiglia di Filippa, che la sistema così in una forma più dignitosa per il suo rango sociale, quella di “mater et domina” (non si parla di badessa) di un monastero tradizionale, con i suoi possedimenti ed una sua precisa collocazione politica sul territorio. Tale normalizzazione avviene però non con l’adesione di Filippa ad un Ordine benedettino tradizionale, ma “secundum formam et regulam quam sciebat illustrem virginem Claram cum suis sororibus observantem”.

Non si configura qui alcun rapporto diretto, personale o per interposta persona, con Chiara, ma solo l’ingresso di Filippa nell’*Ordo* cui anche la santa di Assisi apparteneva. La seconda citazione di Chiara è del tutto simile a questa ed è di poco successiva, all’inizio della *Lectio V*: Filippa trasforma la chiesa plebana che aveva ottenuto dal fratello in un monastero “secundum regulam virginis Clarae”. Stando dunque alla stessa *legenda*, possiamo risolvere la seconda questione affermando che non ci furono rapporti diretti tra Filippa e Chiara.

#### 4. Filippa e il mondo damianita

La terza questione riguarda i contatti che Filippa poté avere con il mondo damianita. Ciò anticipa in parte la quarta questione. Diciamo che vi sono vari atteggiamenti della Mareri che richiamano quelli di Chiara e della sua spiritualità. Si tratta dell'umiltà e del servizio: "In sororum medio perseverans non quasi maior volebat ministrarti sed ut pedissequa ministrare, et minima atque humillima monasterii servitia studebat exercere, ut mandati Domini feret imitatrix, qui ait: "Discite a me qui mitis sum et humilis corde" (Matteo 11, 29)"; inoltre lavorava con le proprie mani; ciò richiama il comportamento di Chiara ed anche quello di Agnese di Boemia. Come queste due sante, Filippa passò un periodo di eccessive rinunce nel cibo, debilitando il corpo con digiuni ed astinenze al punto che appena riusciva a reggersi in piedi (*Lectio VI*). Anche il miracolo compiuto sulla nipote Imperatrice, che per le sue preghiere divenne tanto pesante da impedire ai parenti di portarla via dal monastero (*Lectio VIII*), richiama con evidenza quello di Chiara sulla sorella Agnese che i parenti trascinarono via da Sant'Angelo di Panzo, praticamente identico<sup>270</sup>.

Però vi è da notare anche qualche lontananza o almeno diversità dallo spirito francescano e clariano in particolare, come si legge nella *Lectio VII*, ove Filippa (pur "de crastino non cogitans", con richiamo evangelico<sup>271</sup> caro alla spiritualità francescana), è più sollecita a provvedere ai bisogni dei poveri piuttosto che a condividerne la vita; ma ciò avveniva in pratica per tutte le esperienze claustrali. Inoltre si preoccupa anche di apportare migliorie strutturali al suo monastero, che "novis muris, tam claustralibus quam aliis, prout expediebat quam plurimum augmentavit" (*Lectio V*), preoccupandosi di acquisire libri liturgici e paramenti. Quest'ultimo aspetto richiama quello già ricordato di Agnese di Boemia, ma non è vicino alla

---

270 *Legenda sanctae Clarae virginis*, 1910, nn. 25-26.

271 Cfr. Mt 6, 34.

semplicità che Chiara voleva anche nella liturgia, Tuttavia ciò non è affatto strano per la situazione dell'Ordine monastico che prese il nome di *Ordo Sancti Damiani*, poiché esso nacque più dall'opera di raggruppamento ed organizzazione del cardinale vescovo di Ostia Ugolino che dall'iniziativa di Chiara o, tanto meno, di Francesco, quindi in esso convivevano due anime, l'una *clariana*, più francescana e pauperistica ma fortemente minoritaria, l'altra *ugoliniana*, maggioritaria perché costituita dai tanti monasteri non legati ad ordini tradizionali, ma privi di ispirazione specificamente francescana, che Ugolino, come legato papale proprio per le donne religiose, negli anni Venti del Duecento aggregò prima come *Ordo pauperum dominarum de Valle Spoletana sive Tuscia*, poi, dopo la morte e la canonizzazione di Francesco, nell'*Ordo Sancti Damiani*, ottenendo l'aggregazione anche di Chiara e dei pochi monasteri legati alla sua esperienza.

La maggioranza dei monasteri damianiti non aveva particolari preoccupazioni pauperistiche e l'azione del cardinale tendeva vieppiù ad accentuare la clausura come elemento costitutivo, a scapito della povertà, poiché le monache recluse dovevano avere possessi per sopravvivere, non potendo procacciarsi il mantenimento da sole. Niente di strano quindi che il monastero di Filippa potesse ingrandirsi ed abbellirsi, né che ella e le compagne avessero beni personali con i quali compiere i lavori di ampliamento (*Lectio V*): ciò si adattava tranquillamente alla realtà *ugoliniana* dell'Ordine damianita nel passaggio tra gli anni Venti e gli anni Trenta e quindi Filippa (terza questione) può inserirsi in una trama di rapporti con tale realtà.

## 5. Il monastero di San Pietro de Molito nell'Ordine di San Damiano

Passiamo così alla quarta questione: Il monastero di Filippa apparteneva giuridicamente all'*Ordo Sancti Damiani*? Interroghiamo prima la *Vita*. Quanto abbiamo detto finora sembra poter configurare l'appartenenza all'Ordine damianita: Filippa ha vari tratti che la avvicinano a Chiara ed Agnese di Boemia, mentre i tratti che la allontanano da entrambe o solo dalla prima non sono in contrasto con la spiritualità e con la realtà giuridica damianita, fatta di monasteri con esenzioni e possessi. Semmai è Chiara che, con il suo *privilegium paupertatis* ottenuto nel 1228 da Gregorio IX, costituisce un caso particolare, insieme a pochi altri monasteri (forse Monticelli; Monteluca di Perugia ottenne il *privilegium paupertatis* nel 1229, ma già dal 1232 è attestata l'acquisizione progressiva di nuovi possessi (Felicetti, 1995, pp. 553-642); nel 1238 ottenne il *privilegium* anche Agnese di Boemia (Marini, 1991, pp. 75-76.)). Inoltre l'agiografo alla fine della *Lectio IV* mostra una sua precisa conoscenza della situazione: Filippa prese "formam et regulam" che sapeva osservate anche da Chiara e dalle sue consorelle. Le norme che qui vengono indicate sono la regola benedettina (*regula*) e la "forma vitae" di Ugolino, ormai papa Gregorio IX, il quale con questa endiadi designa le sue "Costituzioni" (ad es. nella *Angelis gaudium* del 1238 ad Agnese di Boemia<sup>272</sup>). Anche la presenza di frate Ruggero si configura come una direzione spirituale e una vicinanza da parte dei Minori comune ad altri monasteri damianiti, ad iniziare da San Damiano, ove Chiara per mantenerla ebbe anche uno scontro con Gregorio IX dopo la *Quo elongati* (1230)<sup>273</sup>.

---

272 *Bullarium franciscanum* I, ed. Sbaralea, 1759, pp. 242-244. Il testo è trascritto in Alberzoni, 1995b, pp. 119-122.

273 *Legenda sanctae Clarae virginis*, 1910, p. 37.

L'analisi della *Vita* sembra dunque escludere un rapporto diretto con Chiara, ma confermare l'appartenenza del monastero di S. Pietro de Molito all'Ordine damianita. Ho detto però in inizio che spesso dobbiamo dar fede agli agiografi, ma senza ingenuità. Vediamo dunque in conclusione se tale appartenenza è confermata da fonti diverse dalla *Vita*. Innanzitutto se San Pietro de Molito aderì alle *pauperes dominae inclusae* lo fece dopo il 1228, poiché non è tra i 24 monasteri ai quali in quell'anno è inviata la lettera del cardinale protettore dei minori, Rainaldo, che comunica la nomina di frate Filippo a loro visitatore al posto di frate Pacifico<sup>274</sup>.

In secondo luogo sono da esaminare altri documenti riguardanti il monastero, in particolare le *inscriptiones* (cioè l'indicazione del destinatario). Il più antico è la bolla del 21 luglio 1231 di Gregorio IX, indirizzata "dilectis in Christo filiabus Philippae priorissae ac sororibus ecclesiae sancti Petri de Marerio, ordinis pauperum inclusarum"<sup>275</sup>. La dizione "ordinis pauperum inclusarum" è corretta per gli anni successivi al 1228, quando appunto si passa dalle *pauperes dominae de valle Spoleti* all'*Ordo pauperum monialium reclusarum* o *inclusarum*. La cosa strana è che Filippa venga definita *priorissa* invece che *abbatissa*, come avviene normalmente per tutte coloro che sono a capo dei monasteri di questo Ordine, che seguono la regola benedettina. Si sa che proprio Chiara fece resistenza ad assumere questo titolo, ma alla fine dovette cedere<sup>276</sup>. L'appellativo *priorissa* indica che il monastero non era ancora entrato nell'Ordine o che anche Filippa aveva fatto resistenza al titolo di badessa e che il papa rispettasse la sua volontà? Questa seconda ipotesi, visto l'atteggiamento costante di Gregorio IX, mi sembra poco probabile, ma d'altra parte l'uso di tale termine (peraltro non isolato a questo caso) è da solo argomento labile per negare l'appartenenza piena all'Ordine.

Attorno al 1233-34 la denominazione dell'Ordine cambia divenendo definitivamente quella di *Ordo Sancti Damiani*, che rimarrà fino al 1263, quando Urbano IV gli darà il nome di *Ordo sanctae Clarae*. La bolla di Gregorio IX del 4 luglio 1235 elimina ogni dubbio sull'appartenenza del monastero a quest'Ordine: "Gregorius episcopus... dilectis in Christo filiabus abbatissae et monialibus sancti Petri de Moleto, Ordinis sancti Damiani Reatine diocesis"<sup>277</sup>. La denominazione è storicamente precisa e

---

274 Oligier, 1912, pp. 181-209, 413-447 (la lettera pp. 207 e 444, ma è anche la prima del *Bullarium franciscanum*, 1759).

275 Chiappini, 1921, p. 31; Cerafogli, 1979, p. 177.

276 *Legenda sanctae Clarae virginis*, 1910, p. 12.

277 Chiappini, 1921, p. 31.

rispondente ai criteri della cancelleria pontificia, a Filippa viene assegnato il titolo di badessa, non più quello di prioressa. Così, ad es., tutte le lettere inviate da Gregorio IX ad Agnese di Boemia dopo il 1235 portano l'indicazione dell'Ordine di San Damiano, accompagnata o meno alla definizione di *moniales inclusae*, e così fanno le lettere di Innocenzo IV alla stessa santa praghese degli anni Quaranta del Duecento<sup>278</sup>.

Il privilegio di Gregorio IX del 1235 è così preciso che serve a sciogliere preventivamente i dubbi sollevabili per l'assenza dell'indicazione dell'Ordine di San Damiano in due bolle successive alla morte di Filippa: quella del 18 novembre 1236 (concessione di indulgenze ai fedeli della diocesi di Rieti che vogliono sovvenire ai bisogni delle *pauperes moniales incluse* di San Pietro *de Moletto* (Chiappini, 1921, p. 32)) e quella, più nota, di Innocenzo IV inviata da Lione il 27 giugno 1247, in cui si concedono indulgenze a chi, pentito e confessato, visiterà la chiesa del monastero nelle feste di alcuni santi, fra cui *santa* Filippa ("abbatisse et conventui monialium inclusarum monasterii sancti Petri de Molito Reatinae diocesis"<sup>279</sup>). L'indicazione dell'Ordine può essere omessa, dato che manca anche nel testo della lettera del vescovo reatino Tommaso inviata nel 1253 "universis Christifidelibus" per la concessione di indulgenze ai visitatori del monastero in determinate feste: "monasterium Sancti Petri de Moletto" (Chiappini, 1921, p. 41; Cerafogli, 1979, p. 181). A togliere ogni residuo dubbio c'è la bolla di Innocenzo IV del 1° luglio 1248 inviata "dilectis in Christo abbatisse et conventui monasterii sancti Petri de Molito, ordinis sancti Damiani, Reatine diocesis" (Chiappini, 1921, p. 33). La menzione dell'Ordine di San Damiano compare anche nelle bolle di Innocenzo IV del 23 febbraio 1249, di Alessandro IV del 1° settembre 1254 e del 18 luglio 1257 (Chiappini, 1921, pp. 33-34). Infine, successivamente al 1263, c'è una donazione del podestà di Piede Fara alla badessa di San Pietro *de Molito* dell'Ordine di santa Chiara (Chiappini, 1921, p. 42). Questi documenti attestano l'itinerario del monastero di San Pietro di Molito dall'*Ordo pauperum dominarum inclusarum*, all'*Ordo sancti Damiani*, all'*Ordo sanctae Clarae*, itinerario assolutamente simile a quello della maggioranza dei monasteri femminili inquadrati da Ugolino-Gregorio IX.

Un'ultima verifica possiamo averla considerando la contemporanea espansione dei monasteri damianiti nelle zone limitrofe. In diocesi di Rieti il monastero di Acquaviva, scomparso prima del 1236 per la confluenza delle monache in quello di Santa Maria di Foligno, era già esistente nel

---

278 Rinvio ancora a Marini, 1991.

279 Cerafogli, 1979, p. 180.

1228, essendo tra quelli destinatari della lettera del cardinale Rainaldo; nel 1230 si ha il monastero di Santa Croce a Magliano Sabina (Marini, 1993b, pp. 77-79, 71-96). Nel regno di Sicilia il più antico monastero damianita – a parte S. Pietro de Molito, di cui si sta discutendo, che sarebbe appunto il primo – è quello di Santa Maria di Agnone (poi Santa Chiara) presso Campobasso, in Molise, del 1231<sup>280</sup>. Tralasciando i quattro campani degli anni 1233-1243<sup>281</sup>, in Abruzzo si hanno nel 1238 il monastero di San Silvestro a Pereto e nel 1250, poco più a nord nella stessa zona, quello di San Giovanni in Val de Varri<sup>282</sup>. La comparazione con lo sviluppo dei monasteri damianiti nelle zone limitrofe al Cicolano (Sabina ed Abruzzo aquilano verso l'attuale Lazio) consente quindi di ipotizzare tranquillamente la confluenza del monastero di San Pietro de Molito nell'*Ordo Sancti Damiani* fin dal 1230, delineando uno sviluppo territoriale dal reatino all'Abruzzo: Acquaviva, San Pietro, San Silvestro, San Giovanni, oltre a Santa Maria di Agnone.

L'analisi critica della *Vita* di santa Filippa, il confronto con i documenti, con la storia degli Ordini minoritico e damianita, con lo sviluppo dei monasteri femminili francescani della zona mostrano dunque che questa leggenda è molto più attendibile di quanto potrebbe sembrare a prima vista e che bisogna scavare al di sotto della sua veste agiografica. Non è poi così assurdo supporre che Filippa incontrò Francesco, ma in ogni caso fu legata ai Minori ed alla loro spiritualità, anche se con accenti personali che a volte la allontanavano da essa. Non ebbe rapporti con Chiara, nemmeno indiretti, ma si inserì nell'Ordine di povere donne incluse che Ugolino di Ostia, poi Gregorio IX, organizzò e successivamente collegò al monastero di San Damiano di Assisi.

---

280 Spalatro, (1998, pp. 220-225, 217-243), Espositi 2023.

281 Espositi, 2023; Santelia, 1997-1998, pp. 39-49; Stefano di Sessa Aurunca 1233, Spirito di Salerno 1235, Donna Regina di Napoli 1236, S. Agata *ad Piperonem* di Napoli, 1243.

282 Espositi, 2023; Simona De Angelis, *Damianite e Clarisse nel XIII secolo in Abruzzo*, tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1997-1998 presso l'Università di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e Filosofia, pp. 40-43; prima del 1252 si ha il monastero di S. Spirito di Penne, pp. 44-45.



## **CAPITOLO 9**

**POVERTÀ E REGOLE  
NELLE CLARISSE DEL SECONDO DUECENTO E DEL PRIMO TRECENTO**

## 1. Dalle “*Pauperes dominae*” all’*Ordo sanctae Clarae*

È noto da molti anni che il movimento femminile relazionato a vario titolo alla realtà minoritica è estremamente diversificato, almeno fino alla nascita dell’*Ordo sanctae Clarae* nel 1263, con la diffusione della nuova regola per le *Clarisse* emanata da Urbano IV: vi è una realtà estremamente limitata numericamente, ma molto significativa per i suoi valori ed i suoi punti di riferimento, legata alla figura di Francesco, che vede nel secondo decennio del Duecento il monastero di San Damiano di Assisi con Chiara e pochi altri monasteri probabilmente collegati ad esso, ma sui quali le notizie scarseggiano. Vi è una più ampia realtà monastica claustrale, nata dall’attività del cardinale Ugolino di Ostia attorno al 1220, che non ha riferimento ideale e pratico con l’ordine minoritico e segue la regola benedettina accompagnata dalle Costituzioni ugoliniane<sup>283</sup>. A quest’ordine inizialmente denominato delle *Pauperes dominae de valle spoletana sive Tuscia* Ugolino, divenuto Gregorio IX nel 1227, un anno dopo la morte di Francesco, volle che si aggregassero il monastero di San Damiano e gli altri di eventuale ispirazione francescana, dando all’ordine il nuovo nome di *Ordo Sancti Damiani* ed un nuovo santo di riferimento, Francesco, canonizzato nel 1228. In quest’anno i monasteri ugoliniano-damianiti in Italia centro-settentrionale erano ventiquattro<sup>284</sup>.

Ma nulla cambiò normativamente, la regola e le costituzioni restarono quelle volute da Ugolino, solo San Damiano conservò alcune sue consuetudini risalenti a Francesco ed ottenne il privilegio di povertà, ma dovette

---

283 Per la motivazione in base alla quale continuo ad usare il nome Ugolino invece di Ugo rinvio al mio recente *Francesco d’Assisi, il mercante del regno*, Marini, 2015, p. 39. Noto inoltre che alcuni tra quelli che, con ottime motivazioni, adottano il nome Ugo, continuano però ad indicare l’aggettivo “ugoliniano” per le sue costituzioni ed i monasteri femminili facenti capo a lui, che invece andrebbero definiti “ugoniani”.

284 Per lo sviluppo della storia di Chiara, del suo monastero e delle *pauperes dominae* rinvio alla recente sintesi della studiosa più accreditata, Alberzoni, 2013, pp. 779-829.

muoversi all'interno della normativa generale, ad es. per quanto riguarda la clausura ed il digiuno, come si vede dalla corrispondenza tra Chiara, Agnese di Boemia e Gregorio IX negli anni Trenta<sup>285</sup>. Vi è poi la realtà delle *minoretae*, che rifiutavano la clausura richiamando nello stesso nome l'esperienza religiosa maschile francescana; queste subirono una serie di condanne da Gregorio IX e dai suoi successori attorno alla metà del sec. XIII<sup>286</sup>.

L'insoddisfazione delle monache di tendenza francescana verso questa realtà normativa portò alla formulazione ed approvazione di altre regole: quella di Innocenzo IV nel 1247, quella di Chiara nel 1253 e quella per Isabella di Francia nel 1259. La prima fu rifiutata da quasi tutti i monasteri damianiti, la seconda fu approvata per il solo San Damiano e concessa a pochi altri che la richiesero, tra cui probabilmente San Francesco di Praga di Agnese di Boemia<sup>287</sup>. La terza fu concessa al monastero parigino di Longchamp alle *Umili serve della gloriosa beata vergine Maria*<sup>288</sup>.

Nel 1263, come ho ricordato, Urbano IV emanò una nuova regola per un ordine formalmente nella scia di Chiara, tanto che prese il suo nome; ma la povertà non costituiva una sua realtà, non erano fissati particolari limiti ai possedimenti, la clausura era la sua caratteristica principale<sup>289</sup>. Questo provvedimento però non portò ad un'uniformità normativa. La regola di Chiara restava in vigore e – anche se presto abbandonata dalle monache di San Damiano che si trasferirono ad Assisi circa trent'anni dopo la morte della santa<sup>290</sup>, in quello che è detto il Protomonastero – poté essere ampiamente adottata un secolo e mezzo dopo dalle monache legate all'Osservanza francescana<sup>291</sup>. Restò in vigore anche la regola di Isabella, non soltanto per Longchamp, tanto che fu adottata alla fine del secolo XIII dal monastero romano di San Silvestro in Capite, legato ai Colonna<sup>292</sup>.

285 Marini, 1997, pp. 179-195; 63-11.

286 Si veda anche Alberzoni, 1995b. Tra questo libro e la pubblicazione francese del 2013 citata (in cui si troverà ampia bibliografia), la studiosa è tornata più volte su queste tematiche, si veda ad es. *Chiara e San Damiano tra Ordine minoritico e curia papale*, in *Clara claris praeclara*, 2004, pp. 27-70.

287 Marini, con la collaborazione di Ungarelli, 1991, pp. 98-99; Felskau, 2008, pp. 309-313.

288 Dalarun, Field, Lebigue, Leurquin-Labie, 2014.

289 Barone, 2004, pp. 83-95.

290 Vanno però notate le "resistenze" delle monache assisane, almeno fino al 1288, Accrocca, 2014, pp. 350-352 (tutto: 339-379).

291 Marini, 2004, pp. 525-538; 2007, 13-23; Sensi, 2010, pp. 25-77.

292 Barone, 1983, 803-804 (tutto: 799-805); Marini, 2009) 81-108.

## 2. Dopo la regola di Urbano IV

Questo il quadro della situazione noto già da tempo e solo perfezionato dagli ultimi studi e pubblicazioni. In particolare in anni non lontani Giovanna Casagrande e Felice Accrocca, riprendendo alcuni accenni in studi precedenti, avevano sottolineato il fatto che nemmeno la regola di Urbano IV aveva causato la scomparsa di quelle già approvate, in particolare essi si riferivano alla persistenza della regola ugoliniana<sup>293</sup>. Accrocca riferiva di una vera e propria resistenza organizzata che il papa Clemente IV negli anni 1265-1266 avrebbe voluto stroncare per ricondurre tutti i monasteri damianiti alla regola urbaniana e che si ripresentò nel 1297, quando il cardinale protettore Matteo Rosso Orsini scrisse al ministro generale dei Minori ed a quelli provinciali a proposito dei monasteri “que fuerint Ordinis Sancti Damiani eo tempore quo dominus Urbanus edidit regulam supradicta, nec ipsam regulam postmodum susceperunt”; i ministri erano invitati a recarsi presso quei singoli monasteri con uno o più frati “ad hortandum, monendum et inducendum abbatissas, sorores et personas monasteriorum ipsorum, ut recipiant regulam a prefato domino Urbano editam”<sup>294</sup>. Si noti che si parla di esortare, ammonire, indurre, ma non di provvedimenti disciplinari né di invalidità della regola damianita.

Recentemente questa varietà normativa è stata ampliata da due contributi di Gaglione relativi alla città di Napoli (Gaglione, 2013, pp. 29-95; 2014, pp. 27-128). Gaglione ha evidenziato il fatto che la regina Sancia, con le sue *Ordinationes* approvate da Giovanni XXII nel 1321, fece adottare al monastero di Santa Chiara di sua fondazione la regola di Innocenzo IV del 1247, mantenendo la titolazione di *Ordo Sancti Damiani*. Nel secondo monastero partenopeo da lei fondato e nel quale si ritirò verso il 1343, morendovi come monaca nel 1345, quello di Santa Croce di Palaz-

---

293 Casagrande, 2004, p. 73, in part. nota 8.

294 *Bullarium Franciscanum*, ed. Sbaralea, 1768, 433; Accrocca, 2014, pp. 346-350.

zo, fece seguire la regola di Chiara approvata dallo stesso Innocenzo IV nel 1253, quasi sparita dal panorama normativo, secondo quanto affermato anche da Sensi: “Si ignora persino quali monasteri abbiano seguito, prima dei movimenti riformatori del secolo XV, la regola di santa Chiara e per quanto tempo” (Sensi, 1995, p. 335). Gaglione ritiene che la regina, vicina agli ideali pauperistici degli spirituali, ritenesse la regola di Chiara più rigida di quella urbaniana nei riguardi della povertà. Al di là delle motivazioni della scelta, ciò che interessa particolarmente è che nel Trecento fosse ancora valida normativamente una regola che non era stata superata dalla sostanziale indifferenza in cui cadde né abolita dall’approvazione di due regole successive. Dunque tra fine Duecento ed inizio del Trecento troviamo in vigore per le monache di tradizione francescano-clariana le regole di Ugolino, Isabella, Urbano IV e Chiara.

In questo panorama estremamente variegato emergono sia la lunga durata delle regole una volta approvate sia la relativa libertà di scelta concessa ai monasteri femminili, non soltanto a quelli legati a grandi famiglie aristocratiche o reali, come Longchamp, San Silvestro in Capite, Santa Croce di Palazzo della regina Sancia e San Francesco di Praga di Agnese, figlia, sorella e zia dei re di Boemia; ma anche a molti altri, come mostra la già ricordata diffusione della regola di Chiara nel Quattrocento. Ma si risale alla regola a monte di questa: infatti, nonostante i tentativi uniformatori contro le resistenze delle monache, la cancelleria pontificia continuò ad emanare documenti per vari monasteri dell’*Ordo Sancti Damiani*.

Si possono così evidenziare altri casi di sopravvivenza e leggere con maggior cognizione di causa dati che si potevano ritenere errati, dovuti o a ripetizione di vecchi formulari da parte della cancelleria papale (caso peraltro difficile da immaginare a distanza di decenni) o a letture sbagliate di eruditi nel citare documenti non più reperibili.

È il caso del monastero abruzzese di San Silvestro di Pereto, il secondo damianita della *Provincia Pennensis* nel XIII secolo<sup>295</sup>. Il monastero sorse attorno al 1240 con l’impegno di non lasciare mai la regola damianita, pena il ritorno dei diritti sulla chiesa di San Silvestro a coloro che li avevano concessi, cioè in parte ad Andrea *de Pontibus* - che li aveva trasmessi alla sorella badessa - e ai suoi eredi, in parte al monastero di Farfa; si aggiungeva una pena pecuniaria da versare al cardinale protettore. Forse per questo impegno particolare, un documento papale del 1290 indica il monastero come appartenente all’Ordine di San Damiano. Non è conservato l’originale, ma, dato il contesto generale che ho precedentemente evidenziato, si

---

295 Espositi, 2023.

può dar fede all'Antinori che lo riporta<sup>296</sup> ed annoverare anche San Silvestro di Pereto tra i monasteri *damianiti* di fine Duecento.

Questa persistenza era stata sottolineata molto tempo fa da Garampi, a proposito dei monasteri di Santa Chiara di Begno e di Santa Maria *de fonte* di Città di Castello. Il primo comporta un problema di appartenenza all'Ordine benedettino o a quello damianita, il Garampi propende per la seconda ipotesi:

Nel distretto del castello di Monte Copiolo, in Montefeltro, Pieve di San Leo, fra il suddetto castello e il fiume Conca, ... giace una piccola Villa detta già *Castello di Begno*... Come poi questo castello passasse in dominio della Cattedrale di Gubbio, che n'era padrona nell'anno 1288... non ho finora potuto ben scoprirlo. ... Presso questo castello era già stato fondato prima della metà del secolo XIII un Monastero di Monache Damianite o sia di S. Chiara, sotto la regola di S. Benedetto, immediatamente sottoposto alla S. Sede.

A causa di guerre, le monache per indicazione di Alessandro IV al vescovo di Fossombrone si spostarono “nel monastero di S. Silvestro d'Isclero della diocesi d'Urbino, situato nella pianura del Metauro, tra Fermignano e Castel Durante”, il tutto prima del 18 maggio 1258. Il 20 maggio 1260 Alessandro IV conferma il monastero alle Damianite. Tuttavia “o quelle medesime, o altre Monache” prima del 3 aprile 1288, tornarono nel “Monastero di S. Maria del Castello di Begno dell'Ordine di S. Benedetto” (Niccolò e Marco Pagliarini, 1755, pp. 407-409).

Potrebbe quì eccitarsi una curiosa non inutile quistione, che volentieri rimetto agl'Istorici dell'Ordine Serafico, se in questo Monastero si continuasse tuttavia il primitivo Ordine di S. Damiano e di S. Chiara inteso sotto il generico nome di *Regola di S. Benedetto*, ovvero questo fosse già stato cambiato nella pura Regola di S. Benedetto, come s'intitola nella citata pergamena: poiché sebbene le Monache Damianite si chiamassero sempre *Ordinis s. Benedicti*, in effetti però erano di gran lunga diverse dalle Benedettine, per i particolari istituti aggiunti loro da S. Chiara, e dal Pontefice Urbano IV, il quale volle, che non più *Damianite*, ma *Clarisse* si appellassero. È degno però di osservazione, trovarsi più Documenti di questo stesso secolo, da i quali apparisce, che o non tutti i Monasteri vollero lasciare l'antico Istituto di S. Damiano, o seppur abbracciarono

---

296 Antinori, 1793, II, p. 191.

la nuova Regola Clarissa, non vollero però perdere l'antico titolo di Damianite, col qual nome vedonsi più volte in detti Documenti espresse. Basti per tutti una bolla di Niccolò IV, *Dat. Rome apud S. Mariam Majorem III Kal. Jan. Pontif. anno I*, diretta *Abbatisse et Conventui Sancte Marie de Fonte Ordinis S. Damiani prope Civitatem Castellii*" (Niccolò e Marco Pagliarini, 1755, pp. 410-411).

Dunque Garampi indica il monastero di Santa Maria *de fonte* solo come un esempio, non come un caso unico.

Per il monastero di Begno sorse una questione con il papa che imponeva l'accettazione di "Lucia di Maestro Cambio Ermanno Notajo" tra le monache, le quali però, rifiutando la bolla papale, sostennero

*che tacuit impetratrix talium Litterarum, quod dictum Monasterium esset DE ORDINE S. BENEDICTI, et suggestit ipsum DE ORDINE S. DAMIANI.* Per altro non sarei lontano dal sospettare, che talvolta un Ordine per l'altro impropriamente si usasse, e che grande uniformità d'Instituto si osservasse fra di essi in qualche particolare Monastero; non essendo altrimenti credibile, che la suddetta impetrante fosse così poco informata dell'Instituto del Monastero, nel quale desiderava di essere accettata, se colla detta appellazione non avesse creduto di averlo bastantemente espresso<sup>297</sup>.

Chi sa che anche questo contrasto con il papa non abbia al fondo quello ricordato da Accrocca, sicché il problema dell'accoglienza di una nuova consorella venga ad essere il sintomo di un contrasto per una più ampia autonomia per il mantenimento della vecchia normativa. Comunque, ciò che conta non è il problema dell'appartenenza del monastero di Begno alle benedettine o alle damianite, quanto piuttosto il fatto che nel penultimo decennio del secolo XIII si faccia ancora riferimento all'Ordine di San Damiano come esistente.

Ho presentato alcuni casi della persistenza damianita, gli ultimi due dei quali noti dagli studi del Garampi. Nuove preziose acquisizioni vengono dal libro di Espositi sui monasteri femminili duecenteschi di ambito francescano del regno di Sicilia di recente pubblicazione e dagli studi di Bianchini su quelli dell'area padana. E quindi con le nuove lenti in possesso degli storici i casi andranno aumentando, offrendo in fine un panorama

---

297 Antinori, 1793, li, p. 411.

rinnovato delle esperienze delle monache variamente legate alla tradizione francescana e clariana e delle normative seguite nei loro monasteri<sup>298</sup>.

---

298 Bartolacci (2012, pp. 121-150), sottolinea, come dal titolo, la complessità delle esperienze religiose femminili, non riconducibili esclusivamente all'*Ordo Sancti Damiani* nel periodo da lei preso in considerazione. Senza voler correggere le conclusioni della studiosa, monastero per monastero, credo che quanto emerge per gli anni successivi alla regola di Urbano IV spinga ad essere più possibilisti sui monasteri che si riferiscono alla regola benedettina: "... complessa... è la mobilità di alcuni monasteri che... in un preciso momento storico vengono definiti con la terminologia ritenuta caratteristica dell'ambiente francescano, ma che non seguiranno l'*iter* del passaggio all'*Ordo Sanctae Clarae*, divenendo invece di area benedettina a tutti gli effetti" (pp. 129-130). È su quel "a tutti gli effetti" che forse si potrà ancora ragionare, proprio riprendendo le conclusioni dell'articolo: la "capacità di adattamento fa sì che i monasteri femminili mostrino per così dire una "mobilità" diversa da quella che caratterizzava le comunità degli ordini mendicanti maschili. Nel caso delle comunità femminili non si tratta di mobilità geografica, ma – almeno nella fase precedente agli anni Sessanta del XIII secolo – di una notevole capacità di "spostamento" tra diverse forme istituzionali"; capacità che, come si è visto, permane invece oltre gli anni Sessanta. Si veda anche Marini, 2023..

## **CAPITOLO 10**

**IL RECUPERO DELLA MEMORIA DI CHIARA NELL'OSSERVANZA**

Di fronte al tanto materiale che riguarda le clarisse e l'Osservanza nel'400, devo circoscrivere la trattazione per esigenze di chiarezza, evitando una relazione espositiva (che sarebbe impossibile) e proponendo una chiave di lettura critica, nella consapevolezza della vastità della bibliografia prodotta negli ultimi anni, che risulta difficile non tanto conoscere, quanto dominare.

Per prima cosa, restando strettamente aderente all'ambito dell'Osservanza minoritica, terrò fuori dalla mia analisi la riforma di Colette di Corbie, che preferì l'obbedienza al ministro conventuale piuttosto che ai vicari dell'Osservanza e che rifiutò il tentativo di san Giovanni da Capestrano<sup>299</sup> di riunire sotto l'Osservanza tutti i monasteri riformati quando lo incontrò nel 1435, con "atteggiamento inflessibile", volendo "continuare a dipendere dal ministro generale", come scrive Lázaro Iriarte<sup>300</sup>.

La memoria di Chiara viene recuperata in vari modi: nei suoi scritti, ad es. il *Testamento*, che sappiamo ormai essere della seconda metà del

---

299 Angiolini, voce *Giovanni da Capestrano (...), santo*, 2000, pp. 744-759 (ma non c'è molto sui suoi rapporti con le clarisse). Al santo sono dedicati da qualche anno convegni che si svolgono annualmente a Capestrano, a cura di Edith Pásztor, tra cui più utile al nostro tema è *Ideali di perfezione ed esperienze di riforma nell'opera di Giovanni da Capestrano*, 2002. Ma si veda anche *S. Giovanni da Capestrano: un bilancio storiografico*, 1999. Per altro la bibliografia su Giovanni da Capestrano (scientifica e divulgativo-spirituale) è vastissima.

300 Iriarte, 1994 p. 504. Su s. Colette v. López, 1994; de Vaux, 1994; López, 1995, pp. 193-217; *Colette di Corbie*, a cura di Soeur Marie Colette, 1999, pp. 683-738. Sono stato confortato in questa mia decisione dalla lettura della tesi di laurea di (suor Chiara) Lainati, discussa con Ezio Franceschini nel 1961. Due copie di questa tesi di laurea sono state realizzate da p. Messa e depositate presso le biblioteche del Sacro Convento di Assisi e dell'Antoniano di Roma. Qui il giudizio espresso è perentorio: "Si suole mettere in luce, come figura di primo piano nel movimento di riforma, S. Coletta. Ma il movimento di cui ella fu promotrice non rientra nell'Osservanza"; seguono giudizi limitativi anche sul valore della povertà per Colette e sulla regola da lei adottata, che modifica quella di Chiara.

Duecento<sup>301</sup>, e la Benedizione; nella sua santità canonizzata; anche nel suo ruolo di protezione contro la peste, almeno nell'Umbria<sup>302</sup>; ma soprattutto nel suo ruolo di fondatrice e di legislatrice di quello che è ormai il secondo ordine francescano. Soprattutto, quindi, nella proposizione della regola scritta da lei ed approvata da Innocenzo IV nel 1253, quella che, confrontata soltanto con la regola di Urbano IV successiva di dieci anni, spesso nella dimenticanza di tutto il periodo damianita, viene chiamata *Prima Regola*<sup>303</sup>.

La riscoperta della memoria di Chiara avviene attraverso due canali: da parte delle donne (monache e no) e da parte dei frati (essenzialmente quelli dell'Osservanza). Per quanto riguarda le religiose, distinguerei ancora una riscoperta dal basso (autonoma) ed una dall'alto (proposta dai frati)<sup>304</sup>.

---

301 Non è qui il caso di ricostruire il vivace dibattito degli ultimi anni sull'autenticità e la datazione del Testamento di Chiara, ricordo solo che ha ripreso avvio dallo studio di Maleczek, 1995, pp. 5-82, traduzione italiana ampliata, 1996; e che ha trovato infine un punto fermo con Bartoli, per quanto riguarda la data di composizione del più antico manoscritto che lo contiene (seconda metà del Duecento) e la precisa individuazione del suo amanuense in frate Leone, 1997, pp. 303-304); resta aperta la questione dell'autenticità, ma ovviamente in termini molto diversi da quelli impostati dal Maleczek. Degli scritti di Chiara vi sono varie edizioni, anche recenti; si possono consultare in *Fontes Franciscani*, a cura di Menestò e Brufani, 1995, pp. 2261-2323, insieme alla sua bolla di canonizzazione (pp. 2331-2337), alla *Legenda versificata sanctae Clarae Assisiensis* (pp. 2347-2400), alla *Legenda sanctae Clarae Assisiensis* (tradizionalmente nota col titolo di *Legenda sanctae Clarae virginis*, pp. 2415-2450) ed al processo di canonizzazione (pp. 2453-2508).

302 Sensi, 1994, pp. 215-239.

303 Anche su Chiara e sul sec. XIII non è il caso di dare indicazioni bibliografiche, che sarebbero vastissime ed esulerebbero dal tema della mia relazione. Rinvio soltanto a due recenti testi, ove si troverà ampia bibliografia: Alberzoni, 2001.

304 Non posso dare una bibliografia ampia sull'Osservanza, sia in generale, sia negli aspetti particolari dei personaggi o, in ambito femminile, dei vari monasteri riformati. Mi limito quindi, qui e nelle note successive, a qualche indicazione non sistematica, evitando per lo più di rinviare agli studi meno recenti, segnalati nelle bibliografie dei lavori della seconda metà del secolo XX, Schmitt, 1980, coll. 1022-1035; Omaechevarria, 1975, coll. 1116-1131; Omaechevarria, 1972; 1985; Sensi, 1992 (ove si tratta anche de *Le clarisse degli Osservanti*); Guida, 1992, 101-146; Pellegrini e Paciocco, 2000, pp. 54-65. Solo marginalmente tocca i nostri temi Zarri, 1986, pp. 356-429.

## 1. La memoria di Chiara nei frati dell'Osservanza

Chiara è indubbiamente presente nella predicazione dei frati dell'Osservanza non rivolta alle clarisse. Ella rientra in quella "regolata devozione"<sup>305</sup> che fa preferire loro ai nuovi culti popolari quelli dei santi classici della tradizione cristiana con l'aggiunta di quelli francescani più noti (Bartolomei, 2002, p. 134) (la cui canonizzazione risale comunque a circa due secoli prima, da Francesco nel 1228 a Chiara nel 1253, passando per Antonio). Bernardino da Siena nelle prediche al Campo di Siena del 1427<sup>306</sup> cita tre volte Chiara in tre prediche distinte su un totale di 45. Potrebbe sembrare poco, ma siamo poco sotto Giacomo apostolo e Ambrogio (citati in 6 prediche ciascuno), Antonio da Padova (cinque volte in 4 prediche) e san Domenico (sette volte, ma sempre in 3 prediche), allo stesso livello di san Giuseppe, san Giovanni Battista, san Lorenzo e san Luigi IX (citati appunto in 3 prediche), al di sopra di san Michele arcangelo e san Giovanni Crisostomo (in 2 prediche) e dei santi Filippo apostolo, Antonio eremita, Benedetto, Elisabetta di Ungheria e Ludovico d'Angiò (tutti 1 volta). Certo, ci sono santi molto più ricorrenti in queste prediche, ma si tratta di Francesco (in 15 prediche, spesso più volte per predica), Pietro (14 prediche, in alcune più volte), Maria Maddalena (in 9 prediche, per un totale di 11 volte) o di santi citati prevalentemente per la loro attività di autori, da Agostino (26 prediche, in alcune più volte) a Bernardo (in 16 per un totale di 19 volte) e Gregorio Magno (in 15), con Bonaventura citato in quattro prediche e Tommaso d'Aquino citato tre volte in sole 2 prediche.

Ma da queste scarse citazioni può emergere un'immagine di Chiara? Dovrei dire di no, ma provo lo stesso a tracciarla: nella predica XIX, *Come*

---

305 Prendo il richiamo a questa definizione da Bartolomei Romagnoli, 2002, p. 133 (tutto pp. 127-153); ma su questa stessa linea cfr. l'ormai classico Miccoli, 1974, pp. 875-975.

306 Bargellini, 1989.

*il marito die amare la donna, così la donna il suo marito*, si parla di due monasteri dell'Osservanza in Milano, nei quali vi sono quaranta donne “sotto l'ordine che diè santo Francesco a santa Chiara”<sup>307</sup>; nella XXVI, *Come e che si de' domandare a Dio*, spiegando che si prega meglio all'aurora o al primo mattino, Bernardino dice: “noi aviamo di santa Chiara, che in quella ora ella trovava più grazia da Dio, che in altro tempo ch'ella orasse”<sup>308</sup>; infine nella XXXII, *Come santo Giovanni vidde un altro angelo venire il quale fu santo Francesco*, il predicatore invita i cittadini senesi a santificarsi “sotto l'Ordine di santo Francesco”, nel quale sono entrate tante “valenti persone”, portando l'esempio di monasteri in Verona, Crema e Bergamo; in quest'ultima città “credo vi sieno da vinti santissime donne: e credo che di quelle vi so' che hanno più grazia in questa vita, che non ebbe mai santa Chiara; che almeno ve ne so' da dodici che so' come angeli”<sup>309</sup>. Chiara è dunque colei che ha ricevuto l'ordine da san Francesco, che pregava con maggior profitto al mattino e che può essere superata in grazia, almeno in questa vita, dalle sue figlie spirituali clarisse. Andrò fatto un più attento esame della presenza di Chiara nelle prediche di Bernardino, tenendo conto di tutto il vasto *corpus*, anche latino, e delle indicazioni provenienti da altri studi. Considerando i cinque volumi di *Tutte le prediche volgari di S. Bernardino*<sup>310</sup>, privi purtroppo di indici analitici, delle 58 prediche del Quaresimale fiorentino del 1424 (volumi I e II) e delle 64 del Quaresimale (senese) del 1425 (volumi III-V) nessuna è dedicata a santa Chiara. È pur vero che soltanto una è dedicata ad un santo, la LIV del quaresimale del 1425 su Maria Maddalena<sup>311</sup>.

---

307 Bargellini, 1989, I, p. 564.

308 Bargellini, 1989, II, p. 756.

309 Bargellini, 1989, II, pp. 931-932.

310 Cannozzi, 1940, II; III-V.

311 Cannozzi, III-V, 1940, pp. 179-198. Ho controllato pochissime prediche (solo 4) in base al loro titolo, ma in nessuna di esse compare un riferimento a santa Chiara (XXXVIII del vol. II, pp. 156-172, *Dei miracoli di Dio e di quelli del mondo*; XVIII del vol. III, pp. 321-342, sul digiuno; la già citata LIV del vol. V sulla Maddalena; la LVI del vol. V, pp. 220-235, *Come debba vivere la donna in questo mondo e massimamente le vergini*, titolo erroneamente attribuito nell'indice del vol. IV alla predica XXXIII, pp. 220-237, che invece è *Di non vedere il termine della mala vita*). Non compare mai Chiara nella relazione di Miccoli, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, 1976, pp. 11-37. Si veda anche Benvenuti Papi, *Il secolo e il chiostrò*, 1990, pp. 247-259.

Interessante anche la percentuale indicata da Alessandra Bartolomei Romagnoli per i sermoni *de sanctis* di san Giovanni da Capestrano nel biennio tedesco (luglio 1451-marzo 1453), nei quali Chiara supera lo stesso Francesco: a parte Maria, cui sono dedicati 17 sermoni, abbiamo in ordine decrescente san Bernardino appena canonizzato, san Pietro e santa Maria Maddalena (3 ciascuno), poi insieme con 2 sermoni ciascuno san Giovanni Battista, santa Chiara e san Ludovico d'Angiò. San Francesco e san Domenico chiudono ciascuno con un solo sermone (Bartolomei, 2002, pp. 134-135). Si può notare subito la coincidenza quantitativa con la lista dei santi indicata per san Bernardino (anche se qui si tratta di intere prediche, mentre nel caso precedente solo di citazioni): con la differenza di Francesco, qui presente solo una volta e invece molto presente in Bernardino, troviamo sopra Chiara Pietro e la Maddalena, poi insieme alla santa il Battista con Ludovico d'Angiò, che in Bernardino era poco sotto.

Un terzo ed ultimo spunto non può non venire da Mariano da Firenze (ca 1477-1523), con il quale passiamo la soglia del XVI secolo. Egli dedica un ampio volume a tutto l'ordine delle clarisse, il *Libro delle degnità et eccellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Asisi*<sup>312</sup>, scritto prima del 1520. Questa è certo l'opera matura di recupero e sistemazione della memoria di Chiara, anche se la santa non vi occupa quantitativamente uno spazio eccessivamente privilegiato. Il *Primo tractato* presenta una storia del secondo Ordine a partire da san Francesco, che ne viene indicato come il fondatore e che avrebbe dettato ad Ugolino la regola del primitivo ordine di San Damiano<sup>313</sup>, alla sua diffusione in Europa fino all'Osservanza ed al recupero della regola di Chiara, con l'indicazione dei privilegi e delle indulgenze concesse dai pontefici. Lo spazio dalle origini fino alla morte di Chiara occupa nell'ed. Boccali le pp. 39-72 (cioè 34 pp.), quello successivo altrettanto (pp. 73-107, cioè 35 pp.). Ma è nel *Secondo tractato*, una galleria di ritratti di monache dalla stessa Chiara alla beata Seraphina romana del monastero di San Cosimato in Trastevere, morta nel 1507, che lo spazio di Chiara si riduce: 36 pp. rispetto alle 223 dedicate alle altre monache, a partire dalla sua sorella Agnese.

La vita di Chiara non è presentata nei particolari, nel secondo trattato Mariano si sofferma per lo più sulle sue 15 conformità con Cristo e sulle 7 con la vergine Maria. Chiara è una monaca discepola di Francesco, che vive nella pratica delle virtù, soprattutto la povertà, ed in clausura. Certo

---

312 Ed. Boccali, 1986. Nell'introduzione vi sono ampie notizie biografiche su fra Mariano. Cfr. anche Zavalloni, 1999, pp. 853-858.

313 Mariano da Firenze, 2019, pp. 58-59.

Mariano non avrebbe potuto trovare molto di più nelle sue fonti agiografiche, ma dalla sua impostazione non potremmo aspettarci di trovare quell'episodio molto bello (anche se improbabile) narrato dagli *Actus* (e dai *Fioretti*) in cui Chiara per incontrare Francesco esce da San Damiano, va alla Porziuncola e lì si nutre del cibo spirituale del suo colloquio con il santo, tanto elevato che la gente da lontano crede di vedere un fuoco alla Porziuncola e corre per spegnere l'incendio<sup>314</sup>. Le lodi di Mariano vanno globalmente al secondo Ordine; è indicativo il prologo del *Secondo tractato*:

Quante sieno quelle che in questo ordine seraphico habbiano in purità, in povertà et in ogni perfectione servito allo sponso celeste et sommo imperadore Christo Jesu narrare è a me impossibile... Veramente considerato el numero grande delle sore che doppo sancta Chiara hanno sequitato per la evangelica vita Christo Jesu, possiamo dire di sancta Chiara et delle sua sancte sore el decto del psalmista nel psalmo 44, cioè *Adducentur regi virgines post eam, proxime eius offerentur tibi*. (Mariano da Firenze, 2019, p. 109)

E in conclusione Mariano afferma che quanto da lui scritto, anche se poco, è... abbastanza..., per havere qualche cognitione del principio et progresso del decto ordine et della sanctità delle sore. (Mariano da Firenze, 2019, p. 358)

Paradossalmente la grande opera di fra Mariano ci consegna un'immagine di Chiara pressoché simile a quella che si delinea dalle poche righe individuate in alcune prediche di san Bernardino: è la prima monaca dell'ordine fondato da san Francesco, ricca di virtù spirituali (Bernardino sottolinea la sua preghiera alle prime ore del mattino), con tante seguaci che ne hanno eguagliato la perfezione (Bernardino era arrivato a dire che alcune la avevano superata).

---

314 Cambell, Bigaroni e Boccali, 1988, XV, pp. 222-228; per i *Fioretti* si veda il testo a fronte, cap XV, pp. 223-229.

## 2. La memoria di Chiara nelle donne religiose

Come detto sopra, distinguo tra le monache dell'*Ordo sanctae Clarae* e le comunità meno strutturate, fossero o meno di terziarie.

### a) *La riscoperta della memoria dal basso*

Fin dall'inizio del '400 assistiamo ad una riforma dei monasteri di clarisse che si diffonde per l'Europa, dove erano presenti circa 400 monasteri con oltre 15.000 monache<sup>315</sup> che seguivano in maggioranza schiacciante la regola di Urbano IV. I fatti sono noti e ne ricorderò solo alcuni in ambito italiano. Nel 1400 entra nel monastero urbaniano di S. Orsola a Milano Felice (o Felicia) Meda (m. 1444), che decide di seguire personalmente la regola di Chiara; nel 1425 Felice sarà badessa e tutto il monastero passerà alla Prima Regola. Nel 1420 da S. Orsola partono quattro monache per fondare (come comunità del secondo ordine) il monastero del Corpus Christi di Mantova, voluto dalla marchesa Paola Malatesta. In Mantova esistono già due monasteri di clarisse urbaniane, ma su consiglio di san Bernardino la marchesa ne fonda un terzo trasformando una preesistente comunità di donne penitenti; benché le monache milanesi di S. Orsola siano ancora urbaniane, il nuovo monastero adotta la regola di santa Chiara (che, come abbiamo visto, cinque anni dopo sarà adottata anche da S. Orsola). Il Corpus Christi di Mantova diviene centro di irradiazione della riforma dei monasteri di clarisse in varie regioni d'Italia, legandoli al movimento dei frati dell'Osservanza.

Ad indicare che la scelta della regola di Chiara derivasse direttamente dalle monache del secondo ordine può essere significativa la storia del mo-

---

315 Sensi, 1994, p. 231, ne indica con precisione 404. Cfr. anche Bartoli, 2003, p. 83. Entrambi prendono i dati da Ghinato, 1954, pp. 317, 325..

nastero di Santa Lucia di Foligno<sup>316</sup>. Fondato nel 1424 da monache agostiniane provenienti da Sulmona, con l'appoggio del vescovo e del signore Corrado Trinci, quando chiese l'appoggio degli Osservanti dovette professare la regola di Urbano IV. Solo sotto la badessa Cecilia Coppoli (1449-1489)<sup>317</sup> e con richiesta fatta direttamente al papa Sisto IV le monache nel 1476 poterono professare ufficialmente la Prima Regola, dopo aver fatto singolarmente negli anni precedenti voto di povertà comunitaria. Proprio da Santa Lucia nel 1448 ventidue monache erano andate a riformare il monastero di Monteluca di Perugia. S. Lucia di Foligno riforma altri 6 monasteri in Italia centrale e meridionale e Monteluca<sup>318</sup>, tra la seconda metà del secolo XV e l'inizio del XVI, ne riforma 9, introducendovi la prima regola (tra di essi, ad es., S. Cosimato a Roma nel 1451, S. Chiara Novella a Firenze nel 1453, S. Chiara a Urbino nel 1455).

Questo monastero è noto per il suo *scriptorium* nel quale si riprodussero la regola di Chiara ed i suoi scritti<sup>319</sup>, che anche in traduzione volgare circolarono per vari monasteri della riforma. Uno di questi è il monastero di Montevergine di Messina, la cui badessa Eustochia Calafato (m. 1491)<sup>320</sup>, che vi si era trasferita con la comunità da un precedente luogo nel 1464, ricevette non si sa come (donato da Monteluca?) il più antico codice con gli scritti di Chiara (tra cui il Testamento), risalente alla seconda metà del secolo XIII e che Attilio Bartoli Langeli suppone di mano di frate Leone<sup>321</sup>. Tra questi monasteri si realizza la vera ripresa della memoria di Chiara, legata non soltanto alla regola, ma a testi importanti come il suo testamento e la benedizione. Che essi siano autentici o no, si tratta di scritti risalenti alla seconda metà del '200 ed in ogni caso ritenuti nel '400 opera della santa<sup>322</sup>.

---

316 Sensi, 1985, pp. 263ss.; Scandella, 1987. Inoltre: Lainati, 1965, pp. 182-191; Canonici, 1973; 1974.

317 Casolini, 1964, coll. 166-167; Lainati, 1964, pp. 68-70.

318 Boccali, 1983..

319 Ugolino Nicolini, *I Minori Osservanti di Monteripido e lo "scriptorium" delle Clarisse di Monteluca in Perugia nei secc. XV e XVI*, in *Picenum seraphicum* 8 (1971) 100-130 (anche in Idem, *Scritti di storia*, a cura di Bartoli, Casagrande, Ottaviani, 1993, pp. 389-416).

320 Terrizzi, 1982; Pispisa, 1973, pp. 402-403; Morabito, 1963, coll. 660-662.

321 Bartoli, 2000; vi si troverà la bibliografia precedente (già Lazzeri nel 1954 aveva supposto che il codice fosse di mano di frate Leone).

322 In ogni caso si tratta di testi molto vicini a Chiara o a quanto ella aveva espresso e vissuto, come ormai sappiamo dopo gli studi citati di Attilio Bartoli Langeli, che si basa proprio sul codice di Messina della Calafato.

Questa ricerca e questo scambio di testi, la formazione di importanti *scriptoria* in monasteri femminili, il buon livello culturale raggiunto da varie clarisse – in base all'educazione impartita anche alle donne nelle famiglie aristocratiche da cui provenivano –, la presenza di biblioteche monastiche esclusivamente in monasteri femminili di clarisse, come sottolinea Zarri<sup>323</sup>, indicano una cosciente ripresa della regola di Chiara che diventa elemento di identificazione e di riscoperta delle proprie origini spirituali, con l'importanza della povertà. Elemento di libertà – mi si perdoni l'enfasi della parola –, anche rispetto alla clausura, che resta presente ma nella forma meno asfissiante con cui è indicata nella Prima Regola. Questo movimento mi sembra che fu per lo più spontaneo, anche se in collegamento con l'Osservanza, i cui frati peraltro, seguendo percorsi già battuti nel sec. XIII, negli anni centrali del sec. XV cercheranno di scrollarsi di dosso la *cura* di queste monache che invece, come Chiara, si ritenevano parte integrante della tradizione francescana.

Sempre in Italia centrale, basti ricordare infine i monasteri di Camerino e di Fano fondati dalla beata Camilla Battista da Varano<sup>324</sup>, monaca colta ben collocabile nell'umanesimo italiano. Possiamo riassumere con le parole di Marco Bartoli: "... nel XV secolo, quando in diverse parti d'Europa si senti il bisogno di procedere a una riforma di monasteri delle clarisse, ... tutte le protagoniste di questi movimenti di riforma scelsero autonomamente di ritornare al testo della regola di santa Chiara" (Bartoli, 2003, pp. 48-49), almeno quando poterono farlo.

#### b) *Il ritorno della Regola di Chiara dall'alto*

Dunque l'atteggiamento degli Osservanti verso i monasteri del secondo ordine, che saranno raggruppati sotto il loro controllo, mi sembra non univoco. Laddove c'è una professione urbanista non sempre è favorito da essi il passaggio alla Prima Regola, a meno che non ci sia una forte volontà

---

323 "A chi esamini la vita religiosa femminile tra Quattro e Cinquecento non può sfuggire il fatto che le monache francescane si impongano per devozione e cultura. Significativamente è il ramo femminile che fornisce all'ordine quella letteratura devota in volgare che il ramo maschile produce in quantità e qualità irrilevante. ... non è casuale che le scarse testimonianze finora pervenuteci di biblioteche monastiche femminili del Quattrocento appartengano esclusivamente a luoghi francescani: dalla biblioteca di Monteluce a quella del Corpus Domini di Bologna...", Zarri, 1984, 1986, pp. 165-166 (tutto 125-168). Per il Corpus Domini di Bologna v. *infra*, per la sua biblioteca Spanò, 1986.

324 Silvana di Mattia Spirito, 1988, pp. 295-314; Blasucci, 1969, coll. 950-953. Cfr. anche Gattucci, 2000, pp. 79-80.

delle stesse monache. La cosa cambia se consideriamo le comunità femminili informali o appartenenti al terzo ordine. Abbiamo visto che anche il Corpus Christi di Mantova nasce per impulso di san Bernardino, ma il desiderio di far seguire la regola di Chiara viene direttamente dalla marchesa Paola Malatesta, sotto la cui protezione il monastero viene fondato. A questo punto Bernardino non propone di far professare la regola di Chiara ad uno dei due monasteri di clarisse già esistenti in Mantova, ma ad una comunità di penitenti vicine ai francescani che probabilmente non seguiva alcuna regola particolare, nemmeno quella del terzo ordine. È noto il grande sviluppo che nel '400 le clarisse prendono proprio con la trasformazione di comunità in precedenza non monastiche.

Come per la Francia, anche per l'Italia l'osservanza clariana non scaturì dal ceppo delle damianite: ancorché le clarisse italiane si siano dette dell'osservanza, ma ciò perché volute dall'osservanza francescana delle 'Quattro Colonne'; così Mario Sensi, che continua affermando che di fronte alla crisi dei monasteri denunciata ad es. da Bernardino a Perugia nel 1425 erano necessari, secondo il santo, "l'osservanza della 'Pericoloso' nei monasteri chiusi (urbaniani), e l'introduzione della clausura nei monasteri aperti, quali appunto quelli delle bizzoche degli osservanti, le cui terziarie non erano tenute alla legge della clausura". (Sensi, 1994, p. 231)

Se il passo non è troppo lungo, possiamo ipotizzare che la regola di Chiara divenga lo strumento con il quale monacalizzare, con la clausura, una serie di comunità che vivevano un'esperienza religiosa più aperta e che non sempre volevano abbandonarla, o monasteri di nuova formazione. La memoria della santa serve quindi in questo caso ad un processo di normalizzazione che, pur nelle differenze dei periodi storici, si nutre degli stessi modelli religiosi di lunga durata che i legislatori ecclesiastici avevano proposto o imposto al movimento francescano femminile nel XIII secolo<sup>325</sup>.

In questa azione si distinse particolarmente san Giovanni da Capestrano, su iniziativa del quale "soprattutto... nacque il secondo ordine degli

---

325 "... lo stile di vita di Domenicane e Clarisse – con la parziale eccezione delle Damianite – non si discosterà molto da quello delle benedettine che le hanno precedute in conseguenza dell'impossibilità, per le donne, di realizzare le principali novità mendicanti: rinuncia ad ogni forma di possesso terriero, sostituito da mendicizia e rendite legate al ministero pastorale, ed itineranza apostolica", Barone, a cura di Zarri, 1977, p. 10 (tutto pp. 1-15); Cfr. anche *Sainte Claire d'Assise et sa posterité*, 1995, *passim*; Rusconi, 1995, pp. 53-75.

Osservanti, le clarisse *de observantia*” (Sensi, 1994, p. 432). Fu lui, ad es., a dare l’impulso alle terziarie dell’Aquila a passare prima del 1472 alla regola di Chiara, con la badessa beata Antonia da Firenze (m. 1472)<sup>326</sup>. Ed è sempre il capestranese ad interpretare in maniera rigida la regola di Chiara nella *Declaratio primae regulae S. Clarae* del 1445<sup>327</sup>, in cui evidenzia 118 precetti. Tale *Declaratio* era stata richiesta dalla badessa del Corpus Christi di Mantova, ma le stesse monache non ne furono soddisfatte, sicché l’anno dopo una nuova esposizione fu fatta da Niccolò da Osimo (1446), finché Eugenio IV nel 1447 non dichiarò che soltanto i quattro punti fondamentali della regola di Chiara obbligano sotto pena di peccato mortale: povertà, obbedienza, castità, clausura.

Per chiudere il cerchio di quanto sto dicendo, credo che due esempi siano emblematici. Il primo è quello delle terziarie di Angelina da Montegiove o da Marsciano: ripercorro brevemente i fatti. Nel 1397 Angelina entra nel monastero di S. Anna a Foligno (fondato nel 1388 da Paoluccio Trinci<sup>328</sup>), che molti considerano come l’inizio delle terziarie regolari. Da questo ne derivarono 16, tutti collegati tra di loro in una struttura centralizzata. Tale organizzazione ricevette l’approvazione di Bonifacio IX (1389-1404) nel 1403 e soprattutto di Martino V (1417-1431) nel 1428. Ogni monastero eleggeva la propria ministra, che poteva ricevere le novizie; le ministre, che si riunivano in capitolo generale ogni tre anni, eleggevano quella generale, che visitava le singole case. Angelina ottenne dai predetti pontefici costituzioni e privilegi in base ai quali l’ordine si governava e verso il 1430 fu eletta ministra generale. In questa iniziativa dal basso, dunque, non trova alcuno spazio la regola di Chiara, né tantomeno la clausura.

Di fronte all’opposizione del ministro generale francescano Guglielmo da Casale, Angelina si sottomise il 5 novembre 1430, ma il 25 dello stesso mese la comunità di S. Anna dichiarò nulla l’obbedienza fatta senza l’approvazione del capitolo. Tale resistenza ottiene l’approvazione di Martino V nel gennaio 1431: la congregazione mantiene i suoi privilegi e passa sotto giurisdizione vescovile, con la direzione dei frati del Terz’ordine regolare. Ma a metà degli anni ’40 anche la congregazione di Angelina (m.

---

326 Morelli, 1971; Omaechevarria, 1972, pp. 164-169.

327 Ne attenua la rigidità Borzumato, 2001, pp.155-161.

328 Paoluccio risulta il fondatore in base ai documenti trovati da Sensi, 1982, pp. 492 e 503-505; cfr. Casagrande, 1983, p. 229.

attorno al 1439<sup>329</sup>) passa sotto la dipendenza degli Osservanti, i quali iniziarono il processo di “normalizzazione” accanendosi soprattutto contro la libertà di movimento delle donne, fino ad ottenere da Pio II nel 1461 l’abrogazione dei privilegi, con la soppressione della ministra generale ed in pratica dell’autonomia della congregazione. Le comunità che accettarono la clausura restarono sotto il controllo degli Osservanti, ma altre lo rifiutarono e passarono sotto la direzione dei francescani amadeiti. La vicenda si concluderà nel 1521, quando Leone X promulgherà la regola del Terz’ordine regolare, con la quale “i monasteri che facevano riferimento alla beata Angelina entrarono nell’ordinamento generale delle terziarie regolari, con voti solenni; ma riuscirono a mantenere la propria fisionomia e una certa intercomunicazione tra di loro”<sup>330</sup>.

L’altro caso emblematico è quello del Corpus Domini di Ferrara. La comunità era stata fondata, col titolo di Corpus Domini e Visitazione di Maria, nel 1406 da Bernardina Sedazzari. Erano donne che si ispiravano alla regola agostiniana, ma senza voti. La fondatrice muore nel 1425, lasciando per testamento come sua continuatrice Lucia Mascheroni. Già in questo momento la comunità si spacca: Ailisia de Baldo, con alcune altre, esce e fonda un monastero vero e proprio con regola agostiniana (Samaritani, 1973, pp. 91-156). Lucia ed altre restano fedeli all’impostazione della fondatrice, mantenendo quell’aspirazione ad una vita religiosa senza regole rigide che vediamo presente a lungo nella storia del cristianesimo. L’anno dopo, 1426, entra nella comunità Caterina Vigri. Nel 1431 vi arrivano dal Corpus Christi di Mantova Taddea dei Pio ed una nipote, per introdurre la regola di santa Chiara. Anche in questo caso, come a Mantova nel 1420 (e in altri casi) la regola viene applicata ad una comunità informale rendendola “formale”, monastica. E se alcune monache, tra cui la Vigri, che già frequentava la chiesa degli Osservanti, accettano il cambiamento dovendo anche superare una sorta di prova di passaggio<sup>331</sup>, altre consorelle lasciano

---

329 Secondo Ada Alessandrini, voce *Angelina da Montegiove (A. da Marsciano, A. da Corbara), beata*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, 1961; tutti gli altri autori riportano la data tradizionale del 1235.

330 Iriarte, 1999, p. 744 (tutto 741-745). Oltre alla voce (molto stringata) di Cerafogli, *Angelina dei Conti di Marsciano, beata*, in *Bibliotheca sanctorum* I, 1961, coll. 1231-1232, si veda d’Alatri, 1977, coll. 269-270 e, dello stesso, la breve voce *Angelina da Marsciano, beata*, *ibidem* 1, 1974, col. 638; Pazzelli e Sensi, 1984; Menestò, 1996; Filannino e Mattioli, 1996.

331 Cfr. Bartoli, 2003, p. 54. Sulla Vigri si consulti la bibliografia *ibidem*, pp. 191-196, cui va aggiunta la menzione del convegno *Caterina Vigri, la santa e la città*, svoltosi a Bologna dal 13 al 15 novembre 2002.

la comunità; tra queste anche Lucia Mascheroni, che si sentiva vincolata alla promessa fatta a Bernardina Sedazzari. Quando rientrò, Lucia non prese l'abito di santa Chiara e solo nel 1452 venne sciolta dalla promessa da Niccolò V. Come si vede, anche in un contesto importante per la successiva diffusione della Prima Regola quale il Corpus Domini ferrarese, dal quale nel 1456 Caterina Vigri andrà a fondare il Corpus Christi di Bologna, si assiste all'imposizione della regola di Chiara quale strumento normalizzatore della vita religiosa femminile. Insomma, possiamo estendere quanto affermato da Giovanna Casagrande: "Le comunità di terziarie non avevano l'obbligo della clausura e si difesero talvolta accanitamente quando la si voleva loro imporre" (Casagrande, 1982, p. 476).

In sintesi, forse con eccessiva mancanza di chiaroscuro: il recupero della memoria di Chiara nell'Osservanza si presenta dunque ambiguo da parte dei frati, ambivalente da parte delle donne religiose<sup>332</sup>.

---

332 Indico alcuni altri studi non utilizzati in questa mia relazione: innanzitutto *ibidem* vi sono studi di Samaritani (300-358, Ferrara), Benvenuti Papi (389-449), Temperini (603-653, Roma); *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di Bornstein e Rusconi, 1992; Sensi, 1994, pp. 195-272; Pedani, 1995, pp. 113-125.

## **BIBLIOGRAFÍA**



- Accroca, F. (2014). *Chiara e l'Ordine francescano. L'identità complessa* (pp. 257-302). Padova.
- Accroca, F. M. d'Alatri, Giacotti, F., Gieben, S. e Marini, A. (1993). *Chiara d'Assisi. Con Francesco sulla via di Cristo*. Edizioni Porziuncola.
- Accroca, F. (2004). *Introduzione. In Chiara d'Assisi, Le regola, le lettere e il testamento spirituale* (pp. 30-34). Piemme.
- Acquadro, Ch. A. (2004). *Introduzione alle lettere di Chiara. In Fonti francescane, 1799-1804*.
- Acquadro, Ch. A. e Mondonico, Ch. C. (2004). *La Regola di Chiara di Assisi: il Vangelo come forma di vita. In Clara claris praeclara* (pp. 147-232). Ed. Porziuncola.
- Acta Sanctorum Martii, I.* (1668).
- Actus beati Francisci et sociorum eius.* (1988). *Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte, a cura di Marino Bigaroni e Giovanni Boccali, S. Maria degli Angeli*, Ed. Porziuncola.
- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Neri Pozza.
- Alberzoni, M. P. (1991). *Francescanesimo a Milano nel Duecento* (Fonti e ricerche, vol 1). Ed. Biblioteca francescana.
- Alberzoni, M. P. (1995a). "Nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero". Chiara tra carisma e istituzione (pp. 41-65). *Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco: Atti del Convegno per 8 centenario della nascita di Santa Chiara, Fara Sabina, 19-20 maggio 1994*.
- Alberzoni, M. P. (1995b). *Chiara e il Papato*. Ed. Biblioteca francescana.
- Alberzoni, M. P. (1997). Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, pp. 203-235.
- Alberzoni, M. P. (2004a). Chiara e San Damiano tra Ordine minoritico e curia papale (pp. 147-232). In *Clara claris praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte (Atti del convegno internazionale, Assisi, 20-22 novembre 2003)*.
- Alberzoni, M. P. (2004b). Da Pauperes Domine a Sorores pauperes: la negazione di un modello di santità itinerante femminile? (pp. 37-59). In *Pellegrinaggi e culto dei Santi. Santità minoritica del primo e secondo ordine. Atti del Seminario di studi (Nardò, 28 aprile 2001)*.

- Alberzoni, M. P. (2013). Introduction, III: De Saint-Damien à l'Ordre de sainte Claire. In J. Dalarun, e A. Le Huërou, *Claire d'Assise, Écrits, Vies, documents* (pp. 775-827). (Sources Franciscaines).
- Alessandrini, A. (1961). *Angelina da Montegiove (A. da Marsciano, A. da Corbara), beata*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III.
- Alessandrini, Ada, Antonia da Firenze, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 3, [https://www.treccani.it/enciclopedia/antonia-da-firenze\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/antonia-da-firenze_(Dizionario-Biografico)/)
- All'ombra della chiara luce.* (2005). A cura di A. Horowski, Istituto Storico dei Cappuccini.
- Analecta franciscana*, X (1926-1941). Quaracchi-Firenze.
- Andenna, C. (1999). Dalla "Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti" all' "Ordo Sancti Damiani". In *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (pp. 429-492).
- Angiolini, H. (2000). *Giovanni da Capestrano (...), santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 55, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 744-759.
- Anonimo della Porziuncola (2006). *Speculum perfectionis status fratris minoris*. Ed. D. Solvi. Edizioni del Galluzzo.
- Anonymus Perusinus* (1972). L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del sec. XIII. Rapporti letterari e testo critico. Ed. L. Di Fonzo. *Miscellanea francescana Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani*, 72, 117-483.
- Antinori, L. A. (1793). *Raccolta di memorie storiche delle tre provincie degli Abruzzi*.
- Antonio Blasucci. (1969). *Varano, Camilla Battista, da, beata*, in *Bibliotheca sanctorum* XII, coll. 950-953.
- Armstrong, R. J. (1992). Starting Points: Images of Women in the Letters of Clare. *Collectanea franciscana*, 62, 63-100.
- Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano.* (1982). A cura di D. Maffei – P. Nardi.
- Bargellini, P. (1989). *S. Bernardino da Siena*. Banca Antoniana.
- Barone, G. (1992). Frate Elia: suggestioni da una rilettura (pp. 59-80). In *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1991)*.
- Barone, G., (2004), *La regola di Urbano IV*, in *Clara claris praeclara*, pp. 83-95.

- Barone, G. (1977). *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, a cura di G. Zarri, Il Segno dei Gabrielli, pp. 1-15.
- Barone, G. (1983). *Margherita Colonna e le Clarisse di San Silvestro in Capite*, in *Roma anno 1300*. Atti della IV settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma «La Sapienza» (19-24 maggio 1980), a cura di A. M. Romanini, pp. 799-805.
- Barone, G. (1999). *Da frate Elia agli Spirituali*, Edizioni Biblioteca Franciscana.
- Bartolacci, F. (2012). *Il complesso mondo delle donne. Indagine sugli insediamenti "francescani" femminili nelle Marche durante il pontificato di Gregorio IX*, in *Franciscana* 14, 121-150.
- Bartoli Langeli, M. (1980). Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di S. Chiara d'Assisi. *Archivum franciscanum historicum*, 73, 449-472.
- Bartoli Langeli, M. (1989). *Chiara d'Assisi*. Istituto Storico dei Cappuccini.
- Bartoli Langeli, A. (1997). I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori. In *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* (pp. 303-304). Einaudi.
- Bartoli Langeli, A. (2000). *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone* (pp. 104-130). Corpus christianorum. Autographa Medii Aevi. Brepols. Vol. 5.
- Bartoli Langeli, M. (2001). *Chiara. Una donna tra silenzio e memoria*. Ed. San Paolo.
- Bartoli Langeli, M. (2003). *Caterina la santa di Bologna*. Dehoniane.
- Bartoli Langeli, M. (2004). Introduzione agli scritti di Chiara. In *Fonti francescane* (pp. 1741-1749).
- Bartoli Langeli, M. (2005). *Giulia da Milano e santa Caterina da Bologna. Un'amicizia visionaria*, in *All'ombra della chiara luce*, a cura di A. Horowski, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, pp. 177-199.
- Bartoli Langeli, M. (2007). *Filippa, Chiara e le altre*, in *Santa Filippa Mareri*, pp. 57-74.
- Bartolomei Romagnoli, A. (1992). *Filippa Mareri. La santità e i miracoli*, in *Studi su santa Filippa Mareri*, a cura di G. Cerafoli.
- Bartolomei Romagnoli, A. (2002). Osservanza francescana e disciplina del culto dei santi. Modelli di perfezione e strategie di riforma nell'opera di Giovanni da Capestrano. In *Ideali di perfezione ed esperienze di riforma in san Giovanni da Capestrano* (pp. 127-153).

- Bartolomeo da Pisa. (1906). *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam domini Iesu*. Frati Editori di Quaracchi.
- Benvenuti Papi, A. (1990). «In castro poenitentiae». Santità e società femminile nell'Italia medievale, Herder.
- Bernardino da Siena. (1940). *Le prediche volgari*, ed. C. Cannarozzi, vol. I, Pistoia-Firenze 1934, II, Pistoia 1934, III-V.
- Bernardino da Siena. (1989). *Prediche volgari sul Campo di Siena*, a cura di C. Delcorno, 2 voll. Rusconi.
- Bernardino predicatore nella società del suo tempo*. (1976). Atti del XVI Convegno di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 9-12 ottobre 1975), Todi, Accademia Tudertina.
- Bianchini, A. (2019). “Ordo Sancti Damiani” e “Ordo Sanctae Clarae” nella Lombardia del XIII secolo. *Collectanea franciscana*, 89, 249-299.
- Bianchini, A. (2020). “Ordo Sancti Damiani” e “Ordo Sanctae Clarae” in Veneto e Friuli-Venezia Giulia del XIII secolo. *Collectanea Franciscana*, 90, 349-417.
- Bloch, M. (1993). Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien. Armand Colin (trad. italiana *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, 1998).
- Bloch, M. (1998). *Apologia della storia o Mestiere di storico*. Einaudi.
- Boccali, G. (2008). La “Cum omnis vera religio” del cardinal Ugolino. Forma vitae primitiva per San Damiano e altri monasteri. *Frates Francesco*, 74, 434-491.
- Boesch, S. (1999). *La santità*. Laterza.
- Bonaventura da Bagnoregio. (1263a). Legenda maior sancti Francisci. *Analecta Franciscana*, X, 555-652.
- Bonaventura da Bagnoregio. (1263b). Legenda minor santi Francisci. *Analecta Franciscana*, X, 653-678.
- Borzumato, F. (2001). San Giovanni e le Clarisse: gli interventi a favore del secondo ordine (pp. 155-161). In, *Ideali di perfezione ed esperienze di riforma in S. Giovanni da Capestrano. Convegno Storico organizzato dal Centro Studi San Giovanni da Capestrano* (Capestrano, 1-2 dicembre 2001).
- Brentano, R. (1989). Santa Filippa Mareri nel movimento religioso femminile del secolo XIII. In, *Santa Filippa Mareri e il monastero di Borgo S. Pietro nella storia del Cicolano*, pp. 27-44. *Atti del Convegno di studi di Borgo S. Pietro del 24-26 ottobre 1986*.

- Bullarium franciscanum*. (1759). ed. J. H. Sbaralea, I, Romae 1759, II, Romae 1761; *Ad bullarium franciscanum supplementum*, ed. F. A. de Latera, Roma.
- Bullarium Poloniae*. (1982). Ed. I. -Kuraś, S. Kuraś, I, Roma-Lublino, Fundacja Jana Pawła II – Katolicki Uniwersitet Lubelski, 1982.
- Cacciotti, A. (1995). Chiara d'Assisi mistica? In *Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco: Atti del Convegno per 8 centenario della nascita di Santa Chiara*, (pp. 99-108). *Fara Sabina, 19-20 maggio 1994*.
- Cadderi, A. C. (1990). *Santa Agnese di Boemia (1211-1282)*. Monastero Sorelle Clarisse di Palestrina.
- Camaioni, M. (2020). *Mariano da Firenze*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 97. [https://www.treccani.it/enciclopedia/mariano-da-firenze\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/mariano-da-firenze_%28Dizionario-Biografico%29/)
- Camaioni, M. (2020). *Battista da Varano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 98 [https://www.treccani.it/enciclopedia/battista-da-varano-santa\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/battista-da-varano-santa_%28Dizionario-Biografico%29/)
- Canonici, L. (1974). *Santa Lucia di Foligno. Storia di un monastero e di un ideale*, S. Maria degli Angeli, Porziuncola.
- Canonici, L. (1973). *Santa Lucia V. M. e il monastero delle clarisse*, Foligno, Ed. Monastero Santa Lucia.
- Capitani, O. (1994). Chiara per Francesco. *Chiara d'Assisi: un messaggio antico (1194) per un'eredità moderna (1994)*. *Studi in occasione delle "Giornate dell'Osservanza" (Bologna, 21-22 maggio 1994)*. *Zenit Quaderni*, Supplemento al n. 3/94, 47-52; 103-112.
- Carney, M. (1989). Francis and Clare. A Critical Examination of the Sources. *Laurentianum*, 30, 25-60.
- Casagrande, G. (1982). Note su manifestazione di vita comunitaria femminile nel movimento penitenziale in Umbria nei secc. XIII, XIV, XV. In R. Pazzeli, *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitente (1215-1447)* (pp. 459-479). Commissione Storica Internazionale T.O.R.
- Casagrande, G. (1986). *Notizie biografiche*, in *Sante e beate Umbre*, pp. 43-47.
- Casagrande, G. (1986). Sante umbre. Appunti in margine a recenti pubblicazioni. *Benedictina*, 33, 557-571.
- Casagrande, G. (1983). *Forme di vita religiosa femminile solitaria in Italia centrale*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*. Atti del XVII convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1989). Centro di studi francescani, 1991, pp. 51-94.

- Casagrande, G. (1983). *Il movimento penitenziale nei secoli del basso Medioevo. Note su alcuni recenti contributi*, in *Benedictina* 30, pp. 217-233.
- Casolini, F. (1964). *Coppoli, Cecilia, da Perugia, beata*, in *Bibliotheca sanctorum* IV, coll. 166-167.
- Casagrande, G. (2004). La regola di Innocenzo IV (pp. 71-82). In, *Clara claris praeclara*. Ed. Porziuncola.
- Casagrande, G. (2011). *Intorno a Chiara. Il tempo della svolta: le compagne, i monasteri, la devozione*. S. Maria degli Angeli-Assisi.
- Caterina Vigri, *la santa e la città*. (2004). Atti del Convegno (Bologna, 13-15 novembre 2002). SISMELE-Edizioni del Galluzzo.
- Cerafogli, G. (1961). *Angelina dei Conti di Marsciano, beata*, in *Bibliotheca sanctorum* I, coll. 1231-1232.
- Cerafogli, G. E. (1979). *La baronessa santa Filippa Mareri*. Libreria Editrice Vaticana.
- Chiappini, A. (1921). Santa Filippa Mareri e il suo monastero a Borgo S. Pietro de Molito. Biografia. Liturgia. Documenti. *Miscellanea francescana*, XXII.
- Chiara di Assisi*. (1993). Atti del XX Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1992). Società internazionale di studi francescani.
- Chiara d'Assisi. (1994). *Scritti e documenti*. Ed. G. G. Zoppetti e M. Bartoli. Editrici Francescane.
- Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII. Atti del convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di santa Chiara (Manduria. 14-15 dicembre 1994)*. (1998). Ed. G. Andenna e B. Vetere. Galatina. Ed. Congedo. Chiara d'Assisi. (1999). *Lettere ad Agnese. La visione dello specchio*. Ed. G. Pozzi e B. Rima. Adelphi.
- Chiara d'Assisi. (2004). *Le regola, le lettere e il testamento spirituale. Tutti gli scritti della santa di Assisi*, a c. di F. Accrocca, Casale Monferrato, Piemonte.
- Chiara, francescanesimo al femminile*. (1992). Ed. D. Covi e D. Dozzi. Ed. Dehoniane. Ed. Collegio S. Lorenzo.
- Claire d'Assise, Écrits, Vies, documents*. (2013). Dir. J. Dalarun, Armelle Le Huërou. Éditions franciscaines.
- Claire d'Assise, *Ecrits*. (1985). Ed. M.F. Becker, J.F. Godet, T. Matura, Paris. Sources chrétiennes, 325; Ed. italiana Chiara d'Assisi, *Scritti*, a cura di Becker, Godet, Matura e Giorgio Ginepro Zoppetti, Vicenza. LIEF, 1986.

- Clara claris praeclara. L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte.* (2004). Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003). *Convivium Assisiense*, 6.
- Clarae Assisiensis Opuscula.* (1995). *Fontes Franciscani*, 2261-2324.
- Clare of Assisi (1988). *Early Documents*. Translated and Edited R. J. Armstrong. Mahwah.
- Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae.* (1962). Ed. G. Friedrich, Praga 1942; III, 2, ed. G. Friedrich e Z. Kristen, Praga; IV, I, ed. J. Šebanek e S. Duškova.
- Colette di Corbie. (1999). A cura di Soeur Marie Colette – Suor Chiara Giovanna Cremaschi, in *Mistici francescani*, III, *Secolo XV*, Assisi, Movimento francescano – Editrici francescane, pp. 683-738
- Colette di Corbie. (2014). *Ripartire da Cristo sulle orme di Chiara*, a cura di Pietro Messa, S. Maria degli Angeli-Assisi. Ed. Porziuncola.
- Compilatio Assisisensis, dagli scritti di fra Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi.* (1992). Dal ms. 1046 di Perugia, ed. M. Bigaroni. Ed. Porziuncola.
- Conciliorum Oecumeniconim decreta.* (1962). G. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, cons. H. Jedin, Basilea-Barcellona-Friburgo-Roma-Vienna.
- Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium.* (1976). Editio textus aliaeque multae adnotationes cura et studio fr. Ioannis M. Boccali. Ed. Porziuncola.
- Cremaschi, Ch. G. (1991). S. Agnese di Boemia. *Vita Minorum: rivista di spiritualità e formazione francescana*, 62, 163-175.
- Cremaschi, Ch. G. (1993). L'amica di Chiara. S. Agnese di Praga (1205-1282). In Ch. G. Cremaschi, *Dieci donne nello specchio* (pp. 17-39). Edizioni Francescane.
- Cremaschi, Ch. G. (2004). Introduzione al Testamento e alla Benedizione di Chiara. In E. Caroli, *Fonti francescane. Nuova edizione* (pp. 1779-1786).
- Cultura e desiderio di Dio.* (2009). *L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, a c. P. Messa - A. E. Scandella - M. Sensi.
- Da Firenze, M. (1986). *Libro delle dignità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Asisi*. S. Maria degli Angeli.

- Dalarun, J. (1986). *Robert d'Arbrissel fondateur de Fontevraud*, Ed. Albin Michel.
- Dalarun, J. (1989). *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*. Laterza.
- Dalarun, J. (1991). La mort des saints fondateurs, de Martin à François. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)* (pp. 193-215). *Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*.
- Dalarun, J. (1994). *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*. Viella.
- Dalarun, J. (1996). *La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*. Ed. Biblioteca francescana.
- Dalarun, J. (2002). *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*. Ed. Biblioteca francescana.
- Dalarun, J. (2022). Thomas de Celano et la sainteté de Claire d'Assise. *Études franciscaines*, 15, 201-217.
- Dalarun, J. e Le Huëron, A. (2013). *Claire d'Assise: Ecrits, Vies, documents*. (Sources Franciscaines). Éditions franciscanes.
- De Beer, F. (1963). *La conversion de saint François selon Thomas de Celano*.
- De Robeck, N. (1951). *St. Clare of Assisi*. Ed. Bruce.
- De Sandre, G. (1994). Itinerari duecenteschi di comunità religiose di "fratres et sorores" nel territorio veronese. In *Uomini e donne in comunità*. (pp. 191-220). Cierre Edizioni.
- De Vaux, P. (1994). *Vie de soeur Colette*. Introduction, transcription et notes par E. Lopez, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Desbonnets, T. (1983). *De l'intuition à l'institution*, Paris (trad. italiana *Dalla intuizione alla istituzione*). *I Francescani*, Biblioteca Francescana, 1986.
- Di Mattia Spirito, S. (1988). *Una figura del francescanesimo femminile tra Quattrocento e Cinquecento: Camilla Battista da Varano (Problemi e ricerche)*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, II, pp. 295-314.
- Die Schriften der heiligen Klara, Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte*. (2013). Ed. Butzon & Bercker.
- Dozzi, D. (1992). Chiara e lo specchio. In *Chiara, francescanesimo al femminile* (pp. 290-318).
- Duranti, S. (1994). *Le lettere di Santa Chiara d'Assisi a Sant'Agnes di Praga. Commento spirituale*. Porziuncola.

- Esposito, M. (2023). *Damianite, clarisse, sorores minores: fondazioni duecentesche nel Regno di Sicilia*. Istituto Storico dei Cappuccini.
- Esser, K. (1982). *Gli scritti di san Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*. Ed. Messaggero.
- Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna. (2003). *Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica*. Ed. Messaggero. ("Secundum perfectionem sancti Evangelii", I).
- Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna. (2005). *Chiara di Assisi, una vita prende forma, Iter storico*. Ed. Messaggero ("Secundum perfectionem sancti Evangelii», II).
- Federazione S. Chiara di Assisi delle clarisse di Umbria-Sardegna. (2007). *Il Vangelo come forma di vita. In ascolto di Chiara nella sua Regola*. Ed. Messaggero ("Secundum perfectionem sancti Evangelii», III).
- Felicetti, S. (1995). Aspetti e risvolti di vita quotidiana in un monastero perugino riformato: Monteluca, secolo XV. *Collectanea Franciscana*, 65, 553-642.
- Felskau, Ch.F. (2000). Vita religiosa und paupertas der Přemyslidin Agnes von Prag. Zu Bezügen und Besonderheiten in Leben und Legende einer späten Heiligen. *Collectanea franciscana*, 70, 413-484.
- Felskau, Ch.F. (2008). *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag. Leben und Institution, Legende und Verehrung*. Traugott Bautz. 2 vol.
- Filannino, A. e Mattioli, L. (1996). *Biografie antiche della beata Angelina da Montegiove. Documenti per la storia del monastero di S. Anna di Foligno e del Terz'Ordine Regolare di s. Francesco*. CISAM.
- Filannino, A. *La B. Angelina dei conti di Marsciano e le sue fondazioni, in Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza*, pp. 451-457.
- Fontes franciscani*. (1995). Ed. E. Menestò e S. Brufani *et alii*. Ed. Porziuncola. *Medioevo francescano. Testi*, 2.
- Fonti francescane*. (1977). Movimento francescano.
- Fonti francescane. Nuova edizione*. (2004). Ed. E. Caroli. Editrici francescane.
- Fonti francescane. Terza edizione*. (2011). Ed. E. Caroli. Editrici francescane.
- Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. (1997). Einaudi.
- Francesco d'Assisi. (2009). *Scripta*. ed. C. Paolazzi. Frati di Quaracchi Collegio San Bonaventura. (Spicilegium Bonaventurianum, XXXVI)

- Francis and Clare, The Complete Writings*. (1986). Translated and edited by R. J. Armstrong and I. C. Brady. Paulist Press.
- Freeman, G. P. (2020). The Historical Setting of Clare's so-called Hunger Strike (LegCl 24). *Archivum Franciscanum Historicum*, 113, 3-54.
- Frugoni, Ch. (2006). *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*. Laterza.
- Gaglione, M. (2013). *Francescanesimo femminile a Napoli. Dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, in *Frate Francesco* 79, 29-95.
- Gaglione, M. (2014). *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli statuti per il monastero di S. Chiara*, in *La chiesa e il convento di Santa Chiara. Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca, a cura di F. Aceto, S. D'Ovidio ed E. Scirocco, Battipaglia, Laveglia & Carlone*, pp. 27-128 (Centro Interuniversitario per la Storia delle Città Campane nel Medioevo, Quaderni 6).
- Gattucci, A. (2000). Riforma e Osservanza nelle Marche (pp. 61-83). In L. Pellegrini, *I francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*. Silvana.
- Gennaro, C. (1980). Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle "pauperes dominae" di S. Damiano alle Clarisse (pp. 167-191). *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979)*.
- Gennaro, C. (1989). Il francescanesimo femminile nel XIII secolo. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25, 259-284.
- Gennaro, C. (2004). *Chiara d'Assisi: immagini di una donna. Analisi e commento delle Lettere e del Testamento*. LIEF.
- Ghinato, A. (1954). L'ideale di S. Chiara attraverso i secoli (pp. 313-337). In *S. Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario: 1253-1953*.
- Gobbi, D. (1983). *Presenza e insediamenti minoritici nel Duecento trentino*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento, pp. 126-142.
- Godet, J. F. (1992). Chiara e la vita al femminile. Simboli di donna nei suoi scritti. In *Chiara, francescanesimo al femminile* (pp. 143-168).
- Gounon, M. P. (2004). *Regard sur l'histoire des Clarisses*. vol. IV.
- Gratien de Paris. (1982). *Historie de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*. Istituto Storico dei Cappuccini, Ed. Mariano d'Alatri e S. Gieben.
- Grau, E. (1976). *Leben und Schriften der hl. Klara. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen*. Werl.

- Grau, E. (1980). *Die Schriften der heiligen Klara und die Werke ihrer Biographen*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), pp.193-238.
- Grégoire, R. (1987). *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate (Bibliotheca Montisfani, 12).
- Grisar, H. (1880). *Diplomata pontificia saec. XII et XIII, ex archivis potissimum Tyrolensibus*. Oeniponte.
- Grundmann, H. (1961). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Scientific Book Society.
- Grundmann, H. (1974). *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*. Il Mulino.
- Guida, M. (2007). *La pericope clariana damianita di "Vita beati Francisci" VIII, 18-20: un'aggiunta all'opera di Tommaso da Celano?*, in *Collectanea Franciscana*, 77, 5-26.
- Guida, M. (2008). *Lo speculum della Legenda sanctae Clarae virginis: una proposta di vita spirituale per il monachesimo femminile*, in *Studi francescani*, 105, 35-97.
- Guida, M. (2010). *Una leggenda in cerca d'autore. La Vita di santa Chiara d'Assisi*, Bruxelles.
- Guida, M. (2013a). *La lettera di canonizzazione Clarae claris di Alessandro IV per la canonizzazione di Chiara d'Assisi*, in *Frate Francesco*, 79, 442-474.
- Guida, M. (2013b). *La Vita di Chiara d'Assisi: agiografia e storia*, in *Da santa Chiara a suor Francesca Farnese. Il francescanesimo femminile e il monastero di Fara in Sabina*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Tersilio Leggio. Viella, pp. 32-46.
- Guida, M. (2016a). *Chiara e la comunità di S. Damiano nell'opera agiografica di Tommaso da Celano*, in *Tommaso da Celano agiografo di san Francesco*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 29 gennaio 2016), a cura di E. Kumka, Ed. Miscellanea Franciscana, p. 75-107.

- Guida, M. (2016b). *Chiara d'Assisi e le esperienze religiose femminili*, in *Gli studi francescani e i convegni internazionali di Assisi (1973-2013)*. Atti dell'Incontro di studio in ricordo del p. Stanislao da Campagnola OFMCap (Assisi, 11-12 luglio 2014). CISAM, pp. 75-109.
- Guida, M. (2017). *Chiara d'Assisi. Discepolo di Cristo e di Francesco*, in *Storia della spiritualità francescana. Secoli XIII-XVI*, a cura di Marco Bartoli, Wiesław Block, Alessandro Mastromatteo, 1. Bologna Dehoniane, pp. 91-116.
- Guida, M. (2019). *Chiara d'Assisi e l'«ufficio delle sorelle»*, in P. Maranesi - M. Guida, *L'autorità del servo e della madre*, 141-193.
- Guida, M. (2020). *Battista Alfani da Perugia tra chiostro e scrittorio*, in *Frate Francesco*, 86, 69-79.
- Guida, M. (2021). *Eremitismo francescano e reclusione femminile*, in *Quaderni di storia religiosa medievale*, 24, 195-238.
- Guidi, R. L. (1992). *Le clarisse nella società del '400*, in *Collectanea Franciscana*, 62, 101-146.
- Hart, F. (1987). *Following in the Footprints of the Poor Christ: Clare's Spirituality*. In L. T. Shank and J. A. Nichols, *Medieval Religious Women*, 2, *Peace weavers* (pp. 175-195).
- Huygens, R. B. C. (1960). *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint Jean d'Acre*. Brill. (Iacopi de Vitriaco, *Epistolae*, Brepols, 2000, Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, 171).
- I Fioretti di san Francesco* (2011), in *Fonti francescane 2011*, pp. 1131-1231.
- I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*. (2000). A cura di Lu. Pellegrini e R. Paciocco. Pesaro-Cinisello Balsamo 2000.
- I Frati Osservanti e la società in Italia nel secolo XV*. (2013). Atti del XL Convegno internazionale (Assisi - Perugia, 11-13 ottobre 2012). CISAM.
- Ideali di perfezione ed esperienze di riforma nell'opera di Giovanni da Capestrano*. (2002). Atti del IV Convegno storico internazionale (Capestrano, 1-2 dicembre 2001), Capestrano.
- Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi* (1977). A cura di G. Zarri, Il Segno dei Gabrielli.
- Il richiamo delle origini. Le Clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane* (2009). A c. P. Messa, A. E. Scandella, M. Sensi, S. Maria degli Angeli. Ed. Porziuncola.

- Il rinnovamento del francescanesimo. L'Osservanza.* (1985). Atti dell'XI Convegno Internazionale (Assisi, 20-22 ottobre 1983), Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani.
- Iriarte, L. (1994). *Storia del francescanesimo.* Dehoniane.
- Iriarte, L. (1999). Angelina da Montegiove (1357/1360-1435). In *Mistici francescani (Secolo XV)* (Vol. III, pp. 741-745). Editrici Francescane.
- Isabelle de France, soeur de saint Louis. Une princesse mineure.* (2014). A cura di J. Dalarun, S. Field, J.-B. Lebigue, A.-F. Leurquin-Labie, Paris, Les Éditions Franciscaines.
- Isabelle de France, soeur de saint Louis. Une princesse mineure.* (2014). a cura di J. Dalarun, S. L. Field, J. -B. Lebigue e A. -F. Leurquin-Labie. Éditions Franciscaines. Sources franciscaines.
- Jaksche, G. (1989). *Die selige Agnes von Prag.* Dr. Peter Glas.
- Johannis Neplachonis abbatis Opatonicensis (Johannes Neplach). (1874). *Chronicon*, ed. J. Emler, in *Fontes rerum Bohemicarum*, III.
- Jordanis de Saxonia. (1981). *Opera.* a cura di J.J. Berthier. Friburgi Helvetiorum.
- Kamp, N. (2005). Federico II di Svevia, Imperatore, Re di Sicilia e di Gerusalemme, Re dei Romani. *Enciclopedia Federiciana.*
- Karecki, M. (1987). Clare: Poverty and Contemplation in Her Life and Writings. In L. T. Shank and J. A. Nichols, *Medieval Religious Women, 2, Peace weavers* (pp. 167-174).
- Knoblich, A. (1865). *Herzogin Anna von Schlesien, 1204-1265*, Breslau.
- Kuster, N. (1996). Das Armutsprivileg Innozenz' III und Klaras Testament: echt oder raffinierte Fälschungen?. *Collectanea Franciscana*, 66, 5-95.
- La beata Angelina da Montegiove e il movimento del terz'ordine regolare francescano femminile.* (1984). Atti del Convegno di Studi Francescani (Foligno, 22-24 settembre 1983), a cura di R. Pazzelli e M. Sensi.
- Lainati, Ch. A. (1960). *Studi su santa Chiara d'Assisi*, Università Cattolica di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia (tesi di laurea).
- Lainati, Ch. A. (1964). *La beata Cecilia Coppoli (1426-1500) clarissa nel monastero di S. Lucia in Foligno*, in *Forma Sororum* 1, 68-70.
- Lainati, Ch. A. (1965). *Monastero di Santa Lucia-Foligno. Una torre e un programma di povertà*, in *Forma Sororum* 2, 182-191.
- Lainati, Ch. A. (1987). La Sacra Scrittura e le clarisse. *Forma Sororum*, 24, 133-149.

- Lazzeri, Z. (1920). Processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi. *Archivum Franciscanum Historicum*, 13, 403-507.
- Lazzeri, Z. (1923). L'orazione delle cinque piaghe recitata da S. Chiara. *Archivum Franciscanum Historicum*, 16, 246-249.
- Le terziarie francescane della beata Angelina: origine e spiritualità*. (1996). Atti del Convegno di studi (Foligno, 13-15 luglio 1995), a cura di E. Menestò, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. CISAM.
- Legenda latina sanctae Clarae virginis Assisiensis*. (2001). ed. G. Boccali, con traduzione italiana a fronte di M. Bigaroni. Ed. Porziuncola.
- Legenda sanctae Clarae virginis*. (1910). tratta dal ms. 338 della Biblioteca Comunale di Assisi. Ed. Francesco Pennacchi, Assisi.
- Legenda trium sociorum, Édition critique*. (1974). Ed. Théophile Desbonnets. *Archivum Franciscanum Historicum* 67, 38-144.
- Lehmann, L. (1992). *Tre libri recenti su santa Chiara*, in *Chiara, francescanesimo al femminile*, pp. 421-422.
- Lehmann, L. (2004). La questione del testamento di s. Chiara. In *Clara claris praeclara* (pp. 257-305). Porziuncola.
- Leonardi, C. (1986). *Sante donne in Umbria tra secolo XIII e XIV*, in *Sante e beate ombre tra il XIII e il XIV secolo. Mostra iconografica* (pp. 49-60). Ed. dell'Arquata.
- Leonardi, C. (2004a). *Chiara d'Assisi: Introduzione*. In *La letteratura francescana. Francesco e Chiara d'Assisi*, I, a cura di Idem, commento di D. Solvi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, pp. CXXXVI-CLXXVII.
- Leonardi, C. (2004b). La santità delle donne. In *Medioevo latino la cultura dell'europa cristiana*, pp. 827-844.
- Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint Jean d'Acre*. (1960). Ed. R. B. C. Huygens, Leiden, Brill.
- Licitra, V. (1990). *La Vita di Santa Filippa Mareri secondo l'Ufficio liturgico*, Borgo S. Pietro (Rieti), Istituto Suore Clarisse di Santa Filippa Mareri.
- Licitra, V. (1992). Considerazioni sul testo della "Legenda S. Philippae". In *Studi su Filippa Mareri (Atti della giornata di studio su Filippa Mareri nella religiosità femminile del secolo XIII (Roma 20 giugno 1992). Frate Francesco*.
- Lodone, M. (2018). *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge* 130/2, pp. 267-278.

- López, E. (1994). *Culture et sainteté: Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Lopez, E. (1995). *Sainte Colette*, in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité*. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du VIIIe Centenaire de la naissance de sainte Claire, U.N.E.S.C.O. (29 septembre-1er octobre 1994), a c. di Geneviève Gréal et Damien Vorreux. Les Editions Franciscaines, pp. 193-217.
- Lynn, B. (1988). Poverty: Thirteenth Century Revitalization in the Writings of Clare of Assisi. *The Cord*, 38, 19-31.
- Maleczek, W. (1995). Das "Privilegium paupertatis" Innozenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit. *Collectanea Franciscana*, 65, 5-82.
- Maleczek, W. (1996). *Chiara d'Assisi. La questione dell'autenticità del Privilegium paupertatis e del Testamento*. Biblioteca francescana.
- Manselli, R. (1973). La "Christianitas" medioevale di fronte all'eresia. In V. Branca, *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*. Sansoni (pp. 91-133).
- Manselli, R. (1983). Evangelismo e povertà. In R. Manselli, *Il secolo XIII: religione popolare ed eresia* (pp. 47-66). Jouvence
- Manselli, R. (1995). Dal testamento ai testamenti di san Francesco. In R. Manselli, *Francesco e i suoi compagni* (pp. 315-326). Istituto storico dei Cappuccini.
- Manselli, R. (2002). *San Francesco d'Assisi. Editio maior*. Edizioni San Paolo.
- Maranesi, P. (2017). Le sorelle povere di San Damiano e l'ordine claustrale di San Damiano. Una tensione documentaria tra due progetti identitari. *Wissenschaft und Weisheit*, 80, 202-254.
- Mariano d'Alatri (1974). *Angelina da Marsciano, beata*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma 1974, col. 638.
- Mariano d'Alatri (1977). *Francescane della beata Angelina*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione IV*, Roma, coll. 269-270.
- Mariano D'Alatri (1991). Chiara e le clarisse nella Cronaca di fra Salimbene. *Collectanea franciscana*, 61, 481-489.
- Marini, A. (1989a). *Sorores alaudae, Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*. Ed. Porziuncola.
- Marini, A. (1989b). *Pietro del Morrone monaco negli atti del processo di canonizzazione*, in *S. Pietro del Morrone Celestino V nel Medioevo monastico*. Atti del (III) convegno storico internazionale (L'Aquila,

- 26-27 agosto 1988), L'Aquila, Centro Celestiniano/Sezione Storica, pp. 67-96.
- Marini, A. (1991). *Agnese di Boemia*, con la collaborazione di Paola Ungarelli. Istituto Storico dei Cappuccini.
- Marini, A. (1992). Conclusione. Filippa Mareri fra realtà locale e fermenti europei. In G. Cerafogli, *Studi su Filippa Mareri (Atti della giornata di studio su Filippa Mareri nella religiosità femminile del secolo XIII (Roma 20 giugno 1992))*. Frate Francesco, 59, 61-69.
- Marini, A. (1993a). "Ancilla Christi, plantula santii Francisci". Gli scritti di Santa Chiara e la Regola (pp. 107-156). In *Chiara di Assisi. Atti del XX convegno internazionale*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Marini, A. (1993b). Le fondazioni francescane femminili nel Lazio nel Duecento. *Collectanea Franciscana*, 63, 71-96.
- Marini, A. (1994). Chiara d'Assisi e Agnese di Boemia (pp. 55-62). In, *Chiara d'Assisi donna nuova. Atti del convegno di studi (Anagni, 30 gennaio 1994)*. Ed. Porziuncola.
- Marini, A. (1995). La "novità" della scelta religiosa nelle lettere di santa Chiara ad Agnese di Praga (pp. 323-335). In, *Dialoghi con Chiara d'Assisi. Atti delle Giornate di studio e riflessione per l'VIII centenario di Santa Chiara, celebrate a S. Damiano di Assisi (ottobre 1993-luglio 1994)*. Ed. Porziuncola.
- Marini, A. (1997). La "forma vitae" di san Francesco per San Damiano tra Chiara d'Assisi, Agnese di Boemia ed interventi papali, in *Hagiographica* 4, 179-195.
- Marini, A. (1998). "Pauperem Christum, virgo pauper, amplectere". Il punto su Chiara ed Agnese di Boemia, in *Chiara e la diffusione delle Clarisse*, 121-132.
- Marini, A. (2004). Il recupero della memoria di Chiara nell'Osservanza (pp. 525-538). In, *Clara claris praeclara*. Ed. Porziuncola.
- Marini, A. (2007a). *Filippa Mareri francescana*, in *Santa Filippa Mareri*. Atti del II Convegno storico di Greccio (Oasi Gesù Bambino, Greccio 5-6 dicembre 2003), (Biblioteca di Frate Francesco 3), a cura di Alvaro Cacciotti e Maria Melli, Padova, Editrici Francescane, 69-86.
- Marini, A. (2007b). Le clarisse dell'Osservanza (pp. 13-23). In, *Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana. Atti della I giornata di studio sull'Osservanza Francescana al femminile (Foligno, 11 novembre 2006)*. Ed. Porziuncola.

- Marini, A. (2009). Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV. *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 132, 81-108.
- Marini, A. (2010). Sacrum commercium. In M. Bartoli e A. Marini, *Da Assisi al mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano* (pp. 131-168). Trapani.
- Marini, A. (2013). *Introduction à Claire d'Assise, Écrits*, in Claire d'Assise, *Écrits*, Vies, documents, pp. 63-112.
- Marini, A. (2013). *Introduction in Sainte Agnès de Prague*, Paris, Editions Franciscaines, 8-99.
- Marini, A. (2016). *Il processo di canonizzazione di Celestino V*, 2, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo. Corpus Coelestinianum I / 2.
- Marini, A. (2017). Francesco d'Assisi e papa Francesco. Considerazioni sulla Laudato si'. *Filosofia e Teologia* XXXI, 2, Coltivare e custodire il giardino del mondo, 305-311.
- Marini, A. (2019). *Francesco d'Assisi, il mercante del regno*. Carocci.
- Marini, A. (2020). *Monache di area francescana nella provincia Sclavonie nel primo secolo minoritico*, in *Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria* 9, 3ª serie, vol. XLII, 7-20.
- Marini, A. (2023). *Monache di area francescana. Qualche riflessione non soltanto lessicale*, in *Specula*, 5 (gennaio 2023), 33-56.
- Marini, A. e Bartoli, M. (2003). *Il Sacrum commercium del beato Francesco con madonna Povertà*. LIEF.
- Marini, A., Bartolomei Romagnoli A. (2015). *Il processo di canonizzazione di Celestino V*, 1. SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Corpus Coelestinianum I / 1).
- Marti, M. (1995). Sugli scritti di Chiara d'Assisi. In M. Marti, *Ultimi contributi dal certo al vero*. Ed. Congedo.
- Memoriale di Monteluca*. (1983). *Cronaca del monastero delle clarisse di Perugia dal 1448 al 1838*, presentazione di G. Boccali, introduzione di U. Nicolini, S. Maria degli Angeli, Porziuncola.
- Memorie ecclesiastiche appartenenti all'istoria ed al culto della B. Chiara di Rimini raccolte dal conte Giuseppe Garampi*. (1755). Roma, appresso Niccolò e Marco Pagliarini.
- Menestò, E. (1986). *Beate e sante dell'Umbria tra Duecento e Trecento, in Sante e beate ombre tra il XIII e il XIV secolo. Mostra iconografica* (pp. 61-87). Ed. dell'Arquata.
- Menestò, E. (1996). *Le terziarie francescane della Beata Angelina. Origine e spiritualità*. Tipografia Artigiana Tuderte

- Menestò, E. (2004). Lo stato attuale degli studi su Chiara d'Assisi. In *Clara claris praeclara* (pp. 1-25). Ed. Porziuncola.
- Messa, P. e Scandella, A. E. (2007). *Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana. Atti della I giornata di studio sull'Osservanza Francescana al femminile (Foligno, 11 novembre 2006)*. Ed. Porziuncola.
- Messa, P., Reschiglian, M. e di Camerino, C. (2010). *Un desiderio senza misura. Santa Battista Varano e i suoi scritti*. Ed. Porziuncola.
- Messa, P., Scandella A. E. e Sensi, M. (2009a). *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*. Ed. Porziuncola.
- Messa, P., Scandella, A. E. e Sensi, M. (2009b). *Il richiamo delle origini. Le Clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane*. Ed. Porziuncola.
- Miccoli, G. (1964). La "conversione" di san Francesco secondo Tommaso da Celano, in *Studi medievali*, 3a s., 5, pp. 775-792.
- Miccoli, G. (1974). *La storia religiosa*, in *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, I, Torino, Einaudi, pp. 429-1079 (Storia d'Italia II).
- Miccoli, G. (1976). *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*. Atti del XVI Convegno di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 9-12 ottobre 1975), Todi, Accademia Tudertina, pp. 11-37.
- Miccoli, G. (2006). Francesco d'Assisi e la pace. *Franciscan Studies*, 64, 33-52.
- Miccoli, G. (2010). Considerazioni al margine di una recente edizione dell'*Historia septem tribulationum ordinis Minorum* di Angelo Clareno. In G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*. Edizioni Biblioteca Francescana, pp. 299-320.
- Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. (1992). A cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli, Liguori.
- Moorman, J. (1968). *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*. †Oxford University Press.
- Moorman, J. (1977). Tavola rotonda (pp. 379-381). In *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1976)*. Società Internazionale di Studi Franciscani.
- Morabito, G. (1963). *Calafato, Eustochia (Smeralda), di Messina, beata*, in *Bibliotheca sanctorum*, III, Roma, coll. 660-662.

- Morelli, M. (1980). *La beata Antonia da Firenze e il monastero aquilano dell'Eucarestia*, L'Aquila 1971.
- Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. (1980). Atti del VII convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), Assisi.
- Nicolini, U., Coppoli, F. (1983). *Dizionario biografico degli italiani* 28. [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-coppoli\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-coppoli_%28Dizionario-Biografico%29/)
- Nicolini, U. (1993). *I Minori Osservanti di Monteripido e lo "scriptorium" delle Clarisse di Monteluca in Perugia nei secc. XV e XVI*, in *Picenum seraphicum* 8 (1971) 100-130 (anche in Idem, *Scritti di storia*, a cura di A. Bartoli Langeli, G. Casagrande, M.G. Nico Ottaviani, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 389-416).
- Notae monialium sanctae Clarae Wratislaviensium* a. 1200. 1682. (1866). Ed. A. Wilhelm. In G. H. Pertz, *Annales aevi Suevici*. In, *Momumenta Germaniae Historica Scriptores*.
- Oligier, L. (1912). De origine regularum Ordinis s. Clarae. *Archivum Franciscanum Historicum*, 5, 181-209, 413-447, 644-654.
- Omaechevarria, I. (1972). *La regola I di S. Chiara e gli ideali della B. Antonia da Firenze*, in *Forma Sororum* 9, 164-169.
- Omaechevarria, I. (1976). La "regla" y las reglas de la Orden de Santa Clara. *Colleclanea Franciscana*, 46, 93-119.
- Omaechevarria, I. (1982). *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*.
- Opuscula S. Francisci et scripta S. Clarae Assisiensium*. (1978). Ed. G. Boccali - L. Canonici, Ed. Porziuncola.
- Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*. (1978). Ed. K. Esser, Grottaferata.
- Padovese, L. (1992). La tonsura di Chiara: gesto di consacrazione o segno di penitenza?. In *Chiara, francescanesimo al femminile* (pp. 393-406). EDB.
- Paggiossi, M. (2001). *Santa Sperandia. Testo e fortuna dell'Antica vida latina*. Edizioni di Studia Picena.
- Paolazzi, C. (2012). Il Testamento di Chiara d'Assisi: una vita tradotta in messaggio spirituale. *Studi francescani*, 109, 27-72.
- Paolazzi, C. (2012). Il Testamentum di Chiara d'Assisi: prove interne di autenticità. *Frate Francesco*, 78, 7-50.

- Paoli, E. (1995). Introduzione a *Clarae Assisiensis Opuscula* (pp. 2223-2260). In *Fontes Franciscani*.
- Papa, D. (2007). *Le Sorelle povere di santa Chiara. La «forma di vita» e l'identità*, Bologna.
- Passarelli, G. (2003). *Filippa Mareri tra Benedetto e Francesco d'Assisi*, Roma, Città Nuova.
- Pásztor, E. (1988a). Maria nella religiosità femminile francescana del Duecento. *Frate Francesco*, 55, 91-95.
- Pásztor, E. (1988b). *Filippa Mareri e Chiara d'Assisi modelli della spiritualità femminile francescana*, in *L'Italia francescana* 63, 27-48.
- Pásztor, E. (1989). *Filippa Mareri e Chiara d'Assisi discepole di san Francesco*, in *Santa Filippa Mareri e il monastero di Borgo S. Pietro nella storia del Cicolano*. Atti del convegno di studi (Borgo S. Pietro, 24-26 ottobre 1986), Borgo S. Pietro di Petrella Salto (Rieti), Istituto Suore Clarisse di Santa Filippa Mareri, pp. 55-80.
- Pásztor, E. (1991). *Ideali dell'eremitismo femminile in Europa tra i secoli XII-XV*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, Atti del XVII convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1989), Assisi, Università degli Studi di Perugia – Centro di studi francescani, pp. 129-164.
- Pásztor, E. (2000a). *Aspetti della mentalità religiosa nel Medio Evo: la donna tra monachesimo e stregoneria*, in *Profili di donne. Mito, immagine, realtà fra Medioevo ed età contemporanea*, Galatina, Ed. Congedo, 1986, pp. 105-120. Poi in Eadem, *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Roma, Studium, pp. 1-19.
- Pásztor, E. (2000b). *Il monachesimo femminile*, in Eadem, *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Roma, Studium, pp. 21-63.
- Pásztor, E. (2000c). *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Roma, Studium, 2000, pp. 173-196.
- Pazzelli, R. e Sensi, M. (1984). *La Beata Angelina Da Montegiove e il Movimento del Terz'Ordine Regolare Francescano Femminile*. Analecta TOR.
- Pedani, M. P. (1995). *L'osservanza imposta: i monasteri conventuali femminili a Venezia nei primi anni del Cinquecento*, in *Archivio veneto*, Quinta serie, 144 (1995) 113-125.
- Pellegrini, Le. (2009). *Meda, Felicia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 73. [https://www.treccani.it/enciclopedia/felicia-meda\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/felicia-meda_%28Dizionario-Biografico%29/)

- Pellegrini, Le. (2016). Il destino di Marta. Le mulieres religiosae come problema giuridico nella Chiesa del Duecento. In M. Bartoli, L. Pellegrini e D. Solvi, *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa (secc. XII-XV) per Edith Pásztor* (pp. 191-213). Biblioteca Franciscana.
- Pispisa, E. (1973). *Calafato, Eustochia (al secolo Ismaralda), beata*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, 402-403.
- Pitkha, P. (1993). The Canonization of the Czechs Agnes. *The Card*, 43, 23-28.
- Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza (1215-1447)*. (1982). Atti del Convegno di studi (Assisi, 30 giugno-2 luglio 1981), Roma.
- Ratti, A. (1896). Un codice pragensis a Milano con testo inedito della vita di S. Agnese di Praga. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, ser. II, 29, 392-396.
- Raurell, F. (1992). La lettura del "Cantico dei Cantici" al tempo di Chiara e la IV Lettera ad Agnese di Praga. In *Chiara, francescanesimo al femminile* (pp. 188-289). EDB.
- Rocca, G. (1976). *Crocigeri della Stella Rossa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, Roma, pp. 313-314.
- Rotzetter, A. (1992). Il servizio negli scritti di Chiara; subordinazione o maturità?. In *Chiara, francescanesimo al femminile* (pp. 319-357). EDB.
- Rotzetter, A. (1993). *Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau*. Herder Verlag. (trad. italiana *Chiara d'Assisi. La prima francescana*, Edizioni Biblioteca Franciscana.)
- Roussey, M. C. (1979-2004). *Regard sur l'histoire des Clarisses*, vol. I-III.
- Roussey, M. C. e Gounon, M. P. (2005). *Nella tua tenda per sempre. Storia delle Clarisse. Un'avventura di ottocento anni*. Ed. Porziuncola (Ed. italiana di M. C. Roussey, *Regard sur l'histoire des Clarisses* 1979-2004 e M. P. Gounon, *Regard sur l'histoire des Clarisses*, 2004).
- Rusconi, R. (1980). *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII. Movimento religioso femminile*, 263-313.
- Rusconi, R. (1995). *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XV)*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa* 48 (1995) pp. 53-75.
- S. Giovanni da Capestrano: un bilancio storiografico*. (1999). Atti del Convegno Storico Internazionale (Capestrano, 15-16 maggio 1998), a cura di E. Pásztor, L'Aquila.

- Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Officium Historicum (1987). *Pragen. Canonizationis beatae Agnetis de Bohemia virginis Ordinis s. Clarae, fundatricis monasterii S. Francisci Pragae (1211-1282). Positio super virtutibus ex officio concinnata*, Romae.
- Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*. (1990). Ed. Stefano Brufani, S. Maria degli Angeli. Ed. Porziuncola.
- Sainte Agnès de Prague*. (2013). Introduction A. Marini, *Vie primitive de sainte Agnès de Bohème* (trad. di R. Lebel Relue), *Lettres de Claire à Agnès* (trad. A. Ménard). Editions Franciscaines.
- Sainte Claire d'Assise et sa postérité*. (1995). Actes du Colloque international organisé à l'occasion du VIIIe Centenaire de la naissance de sainte Claire, U.N.E.S.C.O. (29 septembre-1er octobre 1994), a c. di Geneviève Gréal et Damien Vorreux, Paris, Les Editions Franciscaines.
- Sainte Claire d'Assise et sa postérité: actes du colloque international organisé à l'occasion du VIIIe centenaire de la naissance de sainte Claire (Paris, 29 septembre - 1er octobre 1994)*. (1995)
- Salimbene de Adam. (1966). *Cronica*. ed. G. Scalia. Ed. Laterza. Nuove edd. *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* 125, Brepols, 1998-1999; 2007 (trad. italiana di B. Rossi).
- Samaritani, A. (1973). Ailisia de Baldo e le correnti riformatrici femminili di Ferrara nella prima metà del sec. XV. *Atti e Memorie della deputazione Provinciale ferrarese di Storia Patria*, serie III, 13, 91-156
- Santa Chiara d'Assisi*. (1954). *Studi e cronaca del VII centenario (1253-1953)*, Assisi.
- Santa Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, a cura di M. Bartoli e G. Zoppetti. Assisi-Padova-Vicenza, 1994.
- Santa Chiara di Assisi*. (2003). *I primi documenti ufficiali: Lettera di annunzio della sua morte. Processo e bolla di canonizzazione*, a cura di G. Boccali, Santa Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola.
- Santa Filippa Mareri e il monastero di Borgo S. Pietro nella storia del Cicolano*. (1989). Atti del convegno di studi (Borgo S. Pietro, 24-26 ottobre 1986), Borgo S. Pietro di Petrella Salto (Rieti), Istituto Suore Clarisse di Santa Filippa Mareri.
- Santa Filippa Mareri*. (2007). Atti del II Convegno storico di Greccio (Greccio, 5-6 dicembre 2003), a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Padova, Editrici francescane.
- Sante e beate ombre tra il XIII e il XIV secolo*. (1986). *Mostra iconografica*. Ed. dell'Arquata.

- Santi, F. (2004). Scheda su *Chiara d'Assisi*, in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 61-62.
- Scandella, A. E. (1887). *Ricordanze del monastero di S. Lucia osc in Foligno (cronache 1424-1786)*, a cura di Eadem, Ed. Porziuncola, pp. VII-XLII.
- Schlosser, M. (1990). *Madre-sorella-sposa nella spiritualità di santa Chiara. Forma sororum* 27, 6, 397-419.
- Schmidt, V. M. (1980). *Miroir*, in *Dictionnaire de Spiritualité* X. Editions Beauchesne, pp. 1290-1303.
- Schmies, B. (2011). *Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung*. Münster. Aschendorff Verlag.
- Schmitt, C. (1980). *Osservanti (OFMOss)*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione* VI, Roma, coll. 1022-1035.
- Schneider, J. (2007). *Candor lucis eterne – Glanz des ewigen Lichtes. Die Legende der heiligen Agnes von Böhmen*. B. Kühlen Verlag.
- Sensi, M. (1982). *Comunità di penitenti francescani nella Valle Spoletana, dai primi gruppi spontanei al tentativo di centralizzazione*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza (1215-1447)*. Atti del Convegno di studi (Assisi, 30 giugno-2 luglio 1981), Roma, pp. 481-505.
- Sensi, M. (1985). *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (sec. XI-V-XV)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini.
- Sensi, M. (1992). *Dal movimento eremitico alla regolare Osservanza francescana. L'opera di fra Paoluccio Trinci*, S. Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola.
- Sensi, M. (1994a). *Chiara d'Assisi nell'Umbria del Quattrocento. Collectanea Franciscana*, 64, 215-239.
- Sensi, M. (1994b). *Il movimento eremitico femminile nel Monteluco, in Monteluco e i monti sacri* (Spoleto, 30 settembre – 2 ottobre 1993), Spoleto, pp. 195-272.
- Sensi, M. (1995). *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma.
- Sensi, M. (2005). *I monasteri e i bizzocaggi nel secolo XV a Foligno. All'ombra della chiara luce*, pp. 87-175.
- Sensi, M. (2010). Dalle bizzoche alle “Clarisse dell'Osservanza” (pp. 283-336). In *Sensi, Mulieres en ecclesia*. Spoleto.
- Serri, C. (2021). *Si può dare tutto a Dio. La beata Antonia da Firenze*, S. Maria degli Angeli-Assisi, Ed. Porziuncola.

- Seton, W. (1924). *The Letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia. Archivum Franciscanum Historicum*, 17, 509-519.
- Simonsfeld, H. (1898). *Historisch-diplomatische Forschungen zur Geschichte des Mittelalters. IV. Über die Formelsammlung des Rudolf von Tours, in Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München* 50.
- Skybova, A. (1993). *Agnes von Böhmen - eine Premysliden - Prinzessin als Verfechterin einer neuen Spiritualität. In Fürstinnen und Städterinnen. Frauen im Mittelalter*, Herausgegeben von G. Beyreuther, B. Patold, E. Urrz (pp. 40-64). Herder.
- Società Internazionale di Studi Francescani. (1980). *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979)*.
- Solvi, D. (2019). *Il mondo nuovo. L'agiografia dei Minori Osservanti*, CI-SAM.
- Soukupov-Benàkov, J. (1976). Premyslovské mauzoleum v klh blahosla-vené Anežky na Frantisku. *Umění*, 24, 208-213.
- Spanò Martinelli, S. (1979). *Caterina Vigri, santa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 22 [https://www.treccani.it/enciclopedia/santa-caterina-vigri\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santa-caterina-vigri_(Dizionario-Biografico)/)
- Spanò Martinelli, S. (1986). La biblioteca del Corpus Domini bolognese: l'inconsueto spaccato di una cultura monastica femminile. *La Bibliofilia*, 88, 1, 1-23
- Studi su S. Filippa Mareri*. (1992). A cura di G. E. Cerafogli, in *Frate Francesco* 59/3-4 (1992) (anche in volume a parte, con lo stesso titolo, Ed. «Frate Francesco»).
- Terrizzi, F. (1982). *La beata Eustochia (1434-1485). Testamento e benedizione di S. Chiara. Nuovo codice latino*, ed. G. Boccali, *Archivum Franciscanum Historicum*, 82 (1989), 283-292.
- Textus opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium variis adnotationibus ornatus*, cura et studio fr. Ioannis M. Boccali in lucem editus. (1976). Ed. Porziuncola.
- The Writing of Clare of Assisi: Letters, Form of Life, Testament and Blessing*, ed. Michael W. Blastis (2011). Jay M. Hammond - J. A. Wayne Ellmann, St. Bonaventure (NY).
- Thomson, W. R. (1971). *Checklist of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III-Alexander IV. Archivum Franciscanum Historicum*, 64, 367-580.

- Tommaso da Celano. (1910). *Legenda sanctae Clarae virginis*, ed. Francesco Pennacchi. Tipografia Metastasio.
- Tommaso da Celano. (1926-1941). *Vita secunda sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana X*, Quaracchi-Firenze, pp. 127-260.
- Tommaso da Celano. (1926-1941). Vita beati Francisci (Vita prima). *Analecta Franciscana X*, Quaracchi, pp. 3-115, 126-268
- Tommaso da Celano. (2015). *Leggenda di santa Chiara vergine*, a cura di M. Guida. Edizioni Paoline.
- Tugwell, S. (2000). *The original Text of the Regula Hugolini (1219)*. *Archivum Franciscanum Historicum*, 93, 511–513.
- Umiker, M.B., OSC (1999). «Il Privilegio della povertà di Innocenzo III e il Testamento di Chiara: autentici o raffinate falsificazioni?», *Forma Sororum* 36, pp. 2-15; 82-95; 162-179; 242-257.
- Un desiderio senza misura. Santa Battista Varano e i suoi scritti*. (2010). A C. P. Messa, M. Reschiglian, S. Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola.
- Un libretto piccolo et vetusto molto. Studio sul codice messinese contenente la Regola e il Testamento di santa Chiara d'Assisi*. (2009). Testo latino a fronte, ed. M. M. Agosta, Messina, Monastero Montevergine – Ed. Coop. S. Tom. Salesiani. Poi Milano, Ed. Biblioteca francescana, 2022.
- Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. (2007). A cura di P. Messa - A. E. Scandella, S. Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola.
- Uribe, F. (1995). *L'iter storico della Regola di S. Chiara: una prova di fedeltà al vangelo*, in *Dialoghi con Chiara d'Assisi*. Atti delle Giornate di studio e riflessione per 'VIII centenario di Santa Chiara, celebrate a S. Damiano di Assisi (ottobre 1993-luglio 1994), L. Padovese, L. Giacometti. Ed. Porziuncola, pp. 211-240.
- Van Asseldonk, O. (1992). “*Sorores minores*”. *Una nuova impostazione del problema*. *Collectanea franciscana*, 62, 596-634.
- Van Asseldonk, O. (1993). *Sorores minores e Chiara d'Assisi a S. Damiano. Una scelta tra clausura e lebbrosi?* *Collectanea Franciscana*, 63, 399-420.
- Van Asseldonk, O. (1994). *Lo Spirito dà la vita. Chiara, Francesco e i Penitenti*. Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi.
- Van de Walle, M. (1994). *Agnes van Bohemem, een Krachtige vrouw in het voetspoor van Clara van Assisi*, in «Franc. Leven» 77, 151-158.

- Van den Goorbergh, E. (1994). *Ein lobwürdiger Tausch. Eine Strukturanalyse des ersten Briefes des heiligen Klara von Assisi an die heilige Agnes von Prag anhand der Tauschmetapher*, in *Wissenschaft und Weisheit* 57, pp. 77-97.
- Van Rooijen, H. L.M. (1976). *Crocigeri*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, III, pp. 303-304.
- Varanini, G. M. (1983). *Per la storia dei Minori a Verona nel Duecento*. In *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, *Civis, Studi e testi*, 7, 92-125.
- Varanini, G. M. (1994). *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII-XIV)*. In *Uomini e donne in comunità*, *Quaderni di Storia Religiosa*, 1, 259-300.
- Vauchez, A. (1981). *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ed. italiana *La santità nel Medioevo*. Il Mulino, 1989.
- Vauchez, A. (1986). *Claire d'Assise*, in *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, VI, *Au temps du renouveau évangélique, 1054-1274*. Hachette.
- Vauchez, A. (2009). *La santità nel Medioevo*. Il Mulino.
- Vazquez, J. (1977). *La "Forma vitae" Hugoliniana para las Clarisas en una bula desconocida de 1245*. *Antonianum* 52, 95-125.
- Verger, J. e Olivet, J. (1982). *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*. Fayard (trad. italiana: *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Jaca Book, 1989).
- Vetere, B. (1997). *Dalla parte di Chiara*, Galatina, Ed. Congedo.
- Villapadierna, I. e Maranesi, P. (1994). *Bibliografia di santa Chiara di Assisi 1930-1993*. Istituto Storico dei Cappuccini.
- Vintr, J. (1990). *Die älteste Bezeichnung der Premysliden Agnes als heilige in einer Admonter Handschrift der XIV. Jahrhundert*. *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 36, 145-149.
- Vita dell'inclita vergine suor Agnese*, traduzione italiana di Marco Donnini, in Nemeč 1987, pp. 73-194, 105-141.
- Vita inclite virginis sororis Agnetis*. (1987). In J. Nemeč, *Agnese di Boemia. La vita, il culto, la "Legenda"*. Messaggero.
- Vyskočil, J. K. (1932). *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry*, Praga.
- Wadding, L. (1931). *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum auctore A. R. P. Luca Waddingo Hiberno, sumptibus*

- Claudij Landry, 1625-1654; G. M. Fonseca, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi). Vol. 1-32.
- Zahner, P. (2017). Die Quellen der Lebensform des Ordens der Armen Schwestern der Klara von Assisi (Klararegel) mit besonderer Berücksichtigung der Lebensform Hugos (Hugolinregel). *Wissenschaft und Weisheit*, 80, 69-86.
- Zarri, G. (1986a). *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati minori tra '400 e '500*. Atti del XII Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1984). Centro di Studi Francescani, pp. 125-168.
- Zarri, G. (1986b). *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Einaudi, pp. 356-429 (Storia d'Italia, Annali 9).
- Zarri, G. (2021). *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Bologna tra Medioevo ed età moderna*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Zavalloni, R. (1999). Mariano da Firenze. In *Mistici francescani (Secolo XV)* (Vol. III). Editrici Francescane.
- Zweerman, T. (1994). Nichtsdestoweniger: Über den dritten Brief der heiligen Klara an die heilige Agnes von Prag. *Wissenschaft und Weisheit*, 57, 7-20.

