

# Il santo





NICOLANGELO D'ACUNTO

# conteso

## *Tensioni politico-religiose fra Assisi e il papato nel Medioevo*

**I**l 25 maggio 1230, domenica di Pentecoste, tutto era pronto per la solenne traslazione del corpo di san Francesco dalla chiesa di San Giorgio alla nuova basilica che il papa Gregorio IX e i frati minori avevano voluto costruire ad Assisi per conservare quel tesoro prezioso. Tutto era stato preparato nei minimi dettagli, ma le cose non andarono come aveva auspicato il pontefice. A meno di un mese di distanza dai fatti il papa adottò provvedimenti durissimi a carico non solo del podestà, del consiglio e del popolo di Assisi ma anche della stessa chiesa di San Francesco, alla quale furono revocati gli ampi privilegi elargiti pochi mesi avanti. Ma procediamo con ordine. Gregorio IX – nei cui registri si trova la ricostruzione dei fatti<sup>1</sup> – aveva delegato la traslazione a frate Elia e ad alcuni altri non meglio precisati frati, che ne erano stati nominati vicari. Il pontefice sottolineava che il controllo di tutta l'operazione spettava alla Sede apostolica, che nel Duecento era divenuta l'arbitra assoluta del riconoscimento della santità e di quanto ad essa attecchiva, e rivendicava al clero la prerogativa esclusiva di occuparsi dei "sacri misteri". Incuranti di tutto, cioè i cittadini di Assisi si erano intromessi nella cerimonia della traslazione con la violenza; anzi, avevano preteso di essere i protagonisti (nelle fonti si parla di «*praecipui actores*») del rito. Avevano anche messo a punto quello che oggi chiameremmo un servizio di sicurezza per paura che con qualche sotterfugio («*dolo ullo aut arte*») qualcuno danneggiasse l'integrità del corpo di Francesco, considerato un tesoro soprattutto della città e

<sup>1</sup> Cfr. *Bullarium franciscanum*, vol. I, Romae, 1759, n. 54, pp. 66-67 (1230, giugno 16).



per la città.

Ma chi temevano i cittadini di Assisi? Chi avrebbe potuto privarli del loro tesoro? La *Compilatio Assisiensis*, la fonte biografica più attenta all'ambientazione locale della figura di Francesco, narra che, quando il santo era in fin di vita e risiedeva nel palazzo episcopale della città, il "popolo di Assisi" dispose una scorta armata per evitare che in caso di morte i frati ne trafugassero le spoglie e le trasportassero in un'altra città<sup>2</sup>. Ancora maggiore dovette essere il timore che incutevano le migliaia di frati convenuti ad Assisi da tutta l'Europa per la Pentecoste del 1230 in vista del capitolo generale che doveva coincidere col trasferimento delle reliquie nella nuova basilica. L'assunzione della carica di ministro generale da parte di Giovanni Parenti nel 1227 aveva inoltre emarginato frate Elia, che rappresentava il principale elemento di raccordo dei minori con la società locale.

Gregorio IX reagì duramente al colpo di mano degli assisani durante la traslazione, minacciandoli di scomunica e di interdetto, qualora non gli avessero dato soddisfazione e promesso completa obbedienza entro quindici giorni. Inoltre sottopose la basilica di San Francesco all'autorità del vescovo e del capitolo della cattedrale di Assisi, vietò che vi si celebrasse il capitolo generale dei frati minori e fulminò l'interdetto contro la stessa chiesa, fino a quando non avesse ricevuto soddisfazione dell'affronto subito. Tali provvedimenti colpivano direttamente i Francescani, tanto che non sembra affatto improbabile un loro parziale coinvolgimento nel tumulto orchestrato dagli esponenti del comune.

Tommaso da Eccleston e la *Cronica XXIV Generalium* riferiscono addirittura che frate Elia aveva fatto trasferire il corpo di Francesco alcuni giorni prima della cerimonia vera e propria. Egli infatti voleva conservare il segreto circa il luogo di sepoltura di Francesco, provocando le ire di tutti gli altri frati convenuti ad Assisi per celebrare il capitolo generale e desiderosi di venerare la preziosa reliquia<sup>3</sup>. La ricostruzione è poco realistica, ma profila un dissidio all'interno dell'ordine, con Elia in una posizione distinta rispetto alla componente clericale.

La tumultuosa traslazione delle spoglie del Poverello mostra anche lo scontro tra due diverse concezioni della funzione delle reliquie e più in generale di ogni forma di culto: l'una ancorata al rapporto tra la città e il "suo" santo; l'al-

<sup>2</sup> Cfr. *Compilatio Assisiensis*, 99, in *Fonti Francescane*, III ed., Messaggero, 1983, p. 1632.

<sup>3</sup> Cfr. Tommaso da Eccleston, *L'Insediamento dei frati minori in Inghilterra*, in *Fonti Francescane*, cit., p. 2058; *Cronica generalium ministrorum ordinis fratrum minorum*, in *Analecta Franciscana*, t. 3, Quaracchi, 1887, p. 212.

tra che proiettava la santità nell'orizzonte della Chiesa universale attraverso l'ordine francescano. A tutto questo si aggiungeva il contrasto tra i fautori di frate Elia – anch'egli in qualche modo legato alla “assisnità” di Francesco, intesa come richiamo all'esperienza originaria della fraternità e al suo legame con la città – e la ormai prevalente componente internazionale dell'ordine.

Attorno al corpo del santo si stava giocando una partita a tre con due contendenti chiaramente schierati e in concorrenza diretta fra loro, il papato e la comunità cittadina, e l'ordine francescano, diviso al suo interno fra una componente locale facente capo a frate Elia e la dirigenza dell'ordine stesso, latrice delle istanze di un vasto movimento religioso internazionale a maggioranza clericale.

Il campo di tensioni che connotava le relazioni tra queste entità era attraversato certamente da liti e contese circa gli aspetti economici e istituzionali delle comunità locali, ma sarebbe improprio confinare a quella che un tempo si chiamava la dimensione sovrastrutturale i conflitti che traevano origine dalla “gestione del sacro” e in particolare della santità cristiana. In questo particolare ambito i comuni dell'Italia del Duecento dovettero misurarsi con la trasformazione che investì la nozione stessa di santità. Il papato stabilì il proprio diritto esclusivo di decidere chi fosse degno di essere chiamato santo. Tale trasformazione assicurava al papato un formidabile strumento per orientare i fedeli fornendo loro modelli in carne ed ossa di perfezione cristiana, proprio mentre tutto l'Occidente era agitato da un effervescente e variegato movimento religioso assai difficile da controllare. Si aprivano così nuovi e inediti spazi di intervento nelle cose spirituali per un papato che aspirava a diventare il centro della società cristiana ma che rischiava e temeva di trasformarsi solo in un'efficiente macchina giudiziaria e burocratica.

La Sede apostolica divenne così la “fabbrica dei santi” anche se continuano a permanere culti locali non ufficialmente riconosciuti. Tale dialettica non si configurò in termini che potremmo definire sbrigativamente conflittuali. Fu infatti ricca di sfumature e diede piuttosto origine a una convivenza silenziosa dei due livelli della santità<sup>4</sup>. Non è questa la sede per affrontare un tema che del resto è già stato al centro di un vasto filone di ricerche originato dalla celebre *thèse* di André Vauchez<sup>5</sup> *L'affaire* della canonizzazione di Fran-

<sup>4</sup> In particolare, per l'ordine minoritico, si veda Roberto Paciocco, *Da Francesco ai “Catalogi sanctorum” Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Porziuncola, 1990.

<sup>5</sup> Cfr. André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Ecole Française de Rome, 1981 (traduzione italiana *La santità nel Medioevo*, il Mulino, 1989).



cesco ci porta in un diverso ordine di problemi, tutto interno, appunto, all'universo della santità canonizzata<sup>6</sup> ma che pure provocò di riflesso l'acutizzarsi di un conflitto decennale fra il papato e il comune di Assisi. Occorreva decidere chi e come poteva "gestire" il culto di Francesco, proprio mentre il papato cercava di sottoporre la città al suo dominio temporale.

La documentazione locale mostra gli effetti della coesistenza di diverse concezioni della funzione della santità: da una parte il papa Gregorio IX, interessato a fare di Francesco un santo esemplare per il suo ordine e per la Chiesa tutta; dall'altra i cittadini (*cives*) di Assisi, che continuavano a concepire la santità nella chiave localistica della religione civica e quindi come cardine dell'identità locale, senza distinzione alcuna tra la sfera politica e quella religiosa. Risulta, invece, di difficile decifrazione – come vedremo – l'atteggiamento dei frati del Sacro convento, che pure di primo acchito si sarebbe tentati di immaginare come allineati con il papato.

Per capire il significato di questi conflitti occorre gettare uno sguardo retrospettivo sulla storia delle istituzioni ecclesiastiche e religiose di Assisi. È una storia ricca di paradossi, a cominciare dal fatto che Francesco tuttora non è il patrono della città, che continua a venerare come tale il vescovo e martire Rufino. A quest'ultimo era intitolata la chiesa presso la quale, verso il 1035, sorse una canonica, cioè una comunità di chierici che conducevano vita comune (dal Duecento identificabile col capitolo cattedrale), che fino al 1082 ospitò anche la residenza episcopale. La canonica di San Rufino riuscì ad attrarre i ceti dominanti della città. Le principali famiglie vi inserirono i propri rappresentanti e la arricchirono con ampie donazioni, fino a farne l'istituzione rappresentativa della *civitas*. Lo si vede bene scorrendo la carta del luglio 1140<sup>7</sup> con la quale Offreduccio di Ugolino donò tutti i suoi beni formalmente alla chiesa di San Rufino, ma di fatto «in onore e per la protezione di tutto il popolo di Assisi» («*ad honorem et protectionem totius Ascisinati populi*»). La scena si svolse «nella stessa piazza davanti alla chiesa di San Rufino, alla presenza di tutti i cittadini di Assisi» («*in ipsa platea ante Sancti Ruffini ecclesiam in presentia totorum asisientium civium qui ibi aderant*»).

La donazione era destinata alla canonica, ma l'insistenza con la quale vengono richiamati gli interessi e la partecipazione del "popolo" mostrano il

<sup>6</sup> Cfr. R. Paciocco, «*Sublimia negotia*». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei Frati Minori*, Centro Studi Antoniani, 1996.

<sup>7</sup> Assisi, Archivio capitolare di San Rufino, Fondo pergamene (d'ora in poi *Astr*), fasc. VII, n. 10.

significato effettivo del documento e dell'azione di cui esso è memoria. Le nascenti istituzioni cittadine, prive di una fisionomia giuridica definita, utilizzarono infatti la canonica di San Rufino come una specie di riserva patrimoniale, un contenitore dotato di personalità giuridica in cui i *cives* e i signori del contado riversarono le proprietà e i relativi diritti pubblici sui quali avrebbero costruito il libero comune verso la fine del XII secolo. Ciò avvenne nel 1198, quando la crisi della potenza sveva in Italia diede impulso alle iniziative dell'altro potere tendenzialmente globalizzante, quello del papato. Innocenzo III, divenuto l'arbitro del ducato di Spoleto, aspirava a costituire nell'Italia centrale una rete di fedeltà stabili alla Sede apostolica anche nella dimensione temporale. La vulgata storiografica delle "recuperazioni" presuppone una volontà del papa di ristabilire un ordine violato, ma in realtà quello era il primo tentativo concreto di conferire una fisionomia unitaria a un agglomerato di autonomie locali fortemente connotate, sebbene inserite più o meno ufficialmente nello stato della Chiesa. Nella Rocca che sovrasta l'abitato di Assisi aveva posto la sua dimora Corrado di Ürslingen, rappresentante imperiale nel ducato di Spoleto, che nel 1198, dopo la morte di Enrico VI, aveva cercato di accordarsi con il papa per ottenere da lui l'investitura del ducato. Nel corso di queste trattative, gli assisani danneggiarono la Rocca e ne cacciarono gli occupanti imperiali, rifiutandosi però di cederne il controllo al papa<sup>8</sup>.

L'occupazione della Rocca da parte degli assisani segnò un vero e proprio salto qualitativo, una novità. L'insurrezione del 1198 non fu il frutto dell'improvviso risveglio di un popolo a lungo oppresso. Sappiamo, infatti, che «l'attitudine all'uso delle armi da parte della popolazione urbana ha origini antiche e pare connessa con la stessa funzione difensiva che la città esercita»<sup>9</sup>. Colpisce, semmai, la tempestività dell'iniziativa militare e la lucidità con la quale essa fu concepita e condotta all'interno di una strategia politica perfettamente orchestrata per garantire l'eliminazione di un avversario, il duca Corrado, senza per questo aprire le porte alle ricuperazioni di Innocenzo III.

La presa della Rocca coincide non a caso con la più risalente testimonianza del

<sup>8</sup> Cfr. Raoul Manselli, *Assisi tra papato e impero*, in *Assisi al tempo di S. Francesco*. Atti del V convegno internazionale (Assisi, 1977), Edizioni scientifiche italiane, 1978, pp. 352-354.

<sup>9</sup> Renato Bordone, *La società cittadina del Regno d'Italia. Formazione e sviluppo delle caratteristiche urbane nei secoli XI e XII*, Deputazione Subalpina di Storia patria, 1987, pp. 61-79 (la citazione è a p. 61).



comune: la prima attestazione di un console *Bonus Baro*, il 9 dicembre del 1198, accanto a quella di un notaio del comune<sup>10</sup> La risposta di Innocenzo III non tardò e giunse verosimilmente per mano del vescovo Guido I. Da una lettera del papa apprendiamo infatti che ancora nel 1199 nella diocesi di Assisi un numero imprecisato di chierici e di laici asserivano, senza aver fatto penitenza e senza mostrare alcuna lettera pontificia di assoluzione, di essere stati sciolti dalla scomunica che a loro aveva comminato il vescovo Guido I. Non è improbabile che tale scomunica fosse l'effetto del rifiuto opposto dagli assisani di fronte al tentativo di sottomissione della città da parte del papa<sup>11</sup>.

Il ceto dominante di Assisi – lungi dall'appellarsi a una concezione astratta di indipendenza che solo il Risorgimento italiano ha potuto attribuire ai comuni – continuava a conservare la propria secolare fisionomia filoimperiale, certificata dalla menzione degli anni dell'impero nelle datazioni anche dei documenti rogati per la canonica di San Rufino, oltre che dalla richiesta nel 1205 di un diploma dell'imperatore Filippo II di Svevia<sup>12</sup>, in cui i *cives* vedevano una garanzia della propria autonomia.

Il capitolo di San Rufino e il comune nascente erano controllati dagli stessi gruppi parentali che attraverso l'istituzione ecclesiastica davano personalità giuridica all'organismo politico in cui si stava strutturando la *civitas*<sup>13</sup> Tale assetto di potere entrò in crisi quando il ceto dominante della città si allargò in virtù dei due successivi accordi stipulati tra i *maiores* (l'aristocrazia cittadina e del contado) e i *minores* (i ceti mercantili in ascesa) nel 1203 e nel 1210. Il capitolo, che comprendeva solo una dozzina di canonici, si rivelò insufficiente a rappresentare le nuove famiglie entrate nel gioco politico.

Tale emancipazione del comune dalla quasi-simbiosi col capitolo che aveva caratterizzato le sue incerte origini si rivelò compiutamente nel patto del 1210, che trovò la sua espressione materiale nella costruzione del palazzo comuna-

<sup>10</sup> Cfr. Giovanni Cassandro, *Un bilancio storiografico*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di Gabriella Rossetti, il Mulino, 1977, p. 165. Per la menzione del console, cfr. Asr, Fondo pergamene, fasc. II, n. 6.

<sup>11</sup> Cfr. Nicolangelo D'Acunto, *Guido I, vescovo di Assisi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 61, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2003, pp. 378-379.

<sup>12</sup> Cfr. Francesco Guarino, *Il diploma di Filippo II di Svevia al Comune di Assisi del 1205*, «Subasio», n. 3-4, 1995, pp. 7-9.

<sup>13</sup> Cfr. N. D'Acunto, *Vescovi e canonici ad Assisi nella prima metà del secolo XIII*, Accademia Provenziana del Subasio, 1996.

<sup>14</sup> Si veda in proposito Daniel Waley, *Le istituzioni comunali di Assisi nel passaggio dal XII al XIII secolo*, in *Assisi al tempo di S. Francesco*, cit., pp. 65-68; Attilio Bartoli Langeli, *La realtà sociale assisana e il patto del 1210*, in *Assisi al tempo di san Francesco*, cit., pp. 271-336; Giuseppe Abate, *La medievale «Piazza Grande» di Assisi*, Acca-

le, sorto nei pressi del tempio della Minerva<sup>14</sup>. La risemantizzazione dello spazio del foro romano rinviava nemmeno troppo implicitamente a una ridefinizione dell'identità civica su basi nuove. Non a caso in quello stesso periodo si aprì un annoso contenzioso tra il comune da una parte e il capitolo cattedrale dall'altra per il controllo di ampie porzioni del monte Subasio, alle spalle di Assisi. Il podestà e i consiglieri ne rivendicavano lo sfruttamento sulla base di un non meglio precisato «*statutum*» e di un «*iuramentum*» che i canonici avevano prestato. Si trattava forse di un accordo preventivo, stipulato forse solo oralmente, che riguardava le proprietà che i canonici di San Rufino avevano ottenuto «a nome del popolo di Assisi», nella fase che potremmo definire della preistoria delle istituzioni comunali cittadine.

Il papato si inserì in questa vicenda su sollecitazione dei canonici e nel quadro di una razionalizzazione delle giurisdizioni e dei possessi delle istituzioni diocesane. Il 28 giugno del 1219, da Rieti Onorio III si rivolse al priore e al capitolo di San Rufino, per confermarli nel possesso dei beni del monte Subasio che essi sostenevano di detenere.<sup>15</sup>

La situazione assisana presenta così alcune caratteristiche tipiche della fisiologia dei rapporti tra comuni e istituzioni ecclesiastiche delle città dell'Italia centro-settentrionale nella prima metà del XIII secolo<sup>16</sup>. In tale contesto mutò anche il significato dell'antico tema della *libertas ecclesiae*, che il papato utilizzava ormai come slogan nella difesa dei patrimoni delle Chiese locali dalle usurpazioni e dai tentativi di tassazione che le autorità comunali cercavano di imporre.<sup>17</sup> Nel caso specifico tutte queste tensioni si tradussero nel mancato riconoscimento ai *cives* di Assisi da parte dei papi del diritto di eleggere autonome magistrature, che pure di fatto già esistevano e governavano. Solo nel 1237 dopo una serie di scontri e trattative, Gregorio IX autorizzò il popolo di Assisi a scegliersi liberamente il podestà e le altre magistrature, come nelle altre città del ducato di Spoleto.<sup>18</sup>

Tutto ciò non aveva tuttavia impedito a Gregorio IX di chiedere l'aiuto del

<sup>15</sup> Cfr. N. D'Acunto, *Vescovi e canonici ad Assisi nella prima metà del secolo XIII*, cit., pp. 48-51.

<sup>16</sup> Cfr. Jean Claude Maire Vigueur, *Comuni e signorie in Umbria, Marche e Lazio*, in Girolamo Arnaldi, Pierre Toubert, Daniel Waley, Jean Claude Maire-Vigueur e Raoul Manselli, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria, Marche, Lucca, Storia d'Italia*, diretta da Giuseppe Galasso, vol. VII/2, Utet, 1987, p. 431 s.

<sup>17</sup> Cfr. Maria Pia Alberzoni, *Città vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Interlinea, 2001, p. 15 con ricca bibliografia.

<sup>18</sup> Cfr. *Les registres de Grégoire IX*, a cura di Louis Auvray, Paris, 1907, vol. II, n. 3856, col. 755 s. Originale in Assisi, Archivio Storico Comunale (d'ora in poi Asc), N. 3, B I P. A 3. 3.

<sup>19</sup> Cfr. A. Bartoli Langeli, *Codice diplomatico del Comune di Perugia. Periodo consolare e podestarile (1139-1254)*, I, 1139-1237, Deputazione di Storia patria per l'Umbria, 1983, doc. n. 94, pp. 231-233.





comune di Assisi nella guerra contro Federico II nell'estate del 1228<sup>19</sup> quando per l'ostilità del popolo romano, favorevole all'imperatore, dovette riparare in Umbria. Se pare eccessivo – come pure è stato fatto – ricondurre unicamente a queste istanze politiche la canonizzazione di Francesco<sup>20</sup> è innegabile che la situazione politica consigliasse a Gregorio IX di mettere in atto tutte le iniziative possibili per cercare alleati nell'Italia centrale, compresa forse quella di canonizzare il Poverello.

In quegli stessi giorni anche i canonici di San Rufino cercarono di rispondere al declino della propria importanza all'interno della città che quella canonizzazione e la conseguente costruzione di un nuovo enorme complesso religioso ai margini della città stavano determinando. Tale reazione si concretizzò nell'invito rivolto a Gregorio IX perché consacrasse l'altare della basilica di San Rufino con una solenne cerimonia che puntava a ribadire la centralità di quel santo e di quella chiesa all'interno della città, ma fu tutto inutile. L'ascesa del francescanesimo pose oggettivamente in secondo piano quello che era stato il centro politico e religioso di Assisi<sup>21</sup>.

Alle autorità del comune non era infatti sfuggita l'importanza di Francesco e dell'ordine da lui fondato. A quell'interesse il santo non corrispose con altrettanto entusiasmo, quando per esempio si accorse che a sua insaputa proprio il comune aveva fatto erigere una casa accanto alla Porziuncola nell'imminenza del capitolo generale dei minori (forse nel 1221). Solo i soldati presenti, dicendo che la casa non era di proprietà dei frati ma appunto del comune («*communitatis*»), riuscirono a fermare Francesco, che aveva cominciato a demolire l'edificio<sup>22</sup>. Le autorità locali erano anche preoccupate che egli morisse lontano da Assisi, cosa che avrebbe privato la città del suo corpo, potenziale e appetita fonte di preziose reliquie. Per questo negli ultimi tempi della sua vita Francesco viaggiava sotto la scorta dei cavalieri (*milites*) inviati dal comune per "proteggerlo". Lo stesso Tommaso da Celano riferisce che «il popolo di Assisi mandò una solenne deputazione a prenderlo per non lasciare ad altri la gloria di possedere il corpo dell'uomo di Dio»<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Cfr. R. Paciocco, «*Sublimia negotia*», cit., p. 99.

<sup>20</sup> Cfr. N. D'Acunto, *L'epigrafe commemorativa della consacrazione dell'altare di S. Rufino in Assisi da parte di Gregorio IX (11 giugno 1228)*, «Atti dell'Accademia Proterziana del Subasio», ser. VII, n. 6-7, 2001-2002, pp. 47-59.

<sup>21</sup> Cfr. *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi di Tommaso da Celano*, cap. 27, in *Fonti Francescane*, cit., pp. 600-601; Thomas de Celano, *Vita secunda Sancti Francisci*, in *Fontes Franciscani*, a cura di Enrico Menestò e Stefano Brufani, Porziuncola, 1995, p. 496.

<sup>22</sup> *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi di Tommaso da Celano*, cap. 47, cit., p. 616; Thomas de Celano, *Vita secunda Sancti Francisci*, cit., pp. 514-515.

La salma di Francesco, che non aveva voluto morire entro le mura della città e si era fatto trasportare agonizzante alla Porziuncola, fu riportata al sicuro nella chiesa urbana di San Giorgio. Da qui nel 1230, due anni dopo la canonizzazione del Poverello, si decise di portare il corpo nella basilica, eretta nel frattempo, che doveva ospitarne le spoglie in via definitiva.

Gregorio IX aveva favorito in ogni modo i frati minori nel loro disegno di costruire la maestosa chiesa, aiutandoli ad aggirare il divieto assoluto di possedere alcunché sancito dalla Regola francescana. La soluzione escogitata è già tutta nel documento con cui l'assiano Simone di Pucciarello nel 1228 donò la terra sulla quale edificare la basilica al ministro generale dei minori, frate Elia, che però la riceveva «a nome di Gregorio IX»<sup>24</sup>.

Seguì di poco una bolla con la quale il papa ordinava che si edificasse una chiesa in cui «conservare» il corpo di Francesco e chiedeva elemosine e donazioni ai fedeli di tutta la cristianità in cambio dell'indulgenza di 40 giorni<sup>25</sup>. La chiesa sarebbe rimasta di proprietà della Sede apostolica e ad essa soltanto soggetta, che avrebbe goduto di una speciale «libertà» e sarebbe stata «caput et mater» dell'ordine<sup>26</sup>. Il corpo di Francesco, in quanto «pretiosus thesaurus», doveva essere nascosto (ricorre il verbo *recondere*); segno, questo, sia della grande considerazione in cui era tenuta la reliquia, sia dei pericoli di trafugamento ai quali era esposta.

L'imponenza del complesso architettonico e la dimensione europea del cantiere di San Francesco contrastano con la documentazione archivistica pervenuta, ove l'interlocutore privilegiato del Sacro convento è proprio la società locale di Assisi. Ancora una volta le aspirazioni universalistiche del papato e dei Francescani convivono con l'ingombrante presenza dei *cives*.

Se anche ad Assisi i frati minori seppero stabilire un «profondo legame con la gente, con i gruppi dirigenti e con i governi locali»<sup>27</sup> ciò avvenne soprattutto grazie a frate Elia, che di quella società era espressione e che trovava proprio in alcune famiglie eminenti del ceto dominante cittadino un solido sostegno alle proprie iniziative<sup>28</sup>.

La vicenda della traslazione di Francesco si intrecciava con la decennale vertenza di carattere patrimoniale che opponeva il papato al comune, con modalità in

<sup>24</sup> *Le carte duecentesche del Sacro Convento di Assisi (Istrumenti, 1168-1300)*, a cura di A. Bartoli Langeli, con la collaborazione di Maria Immacolata Bossa e Lucia Fiumi, Centro studi antoniani, 1997, n. 6, pp. 10-11.

<sup>25</sup> Cfr. *Bullarium franciscanum*, vol. I, cit., n. 21, p. 40 (1228, aprile 29).

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, n. 29, p. 46 (1228, ottobre 2) e n. 49, p. 60 (1230, aprile 22).

<sup>27</sup> Antonio Rigon, *Francescanesimo e società locale, in Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia Francescana*, Einaudi, 1997, p. 260.

<sup>28</sup> Alcuni esempi in N. D'Acunto, *Assisi nel Medio Evo. Studi di storia ecclesiastica e civile*, Accademia Proporziana del Subasio 2002, pp. 157-166.



tutto simili a quelle che connotavano tali conflitti nelle altre città dell'Italia centro-settentrionale. La posta in gioco era troppo alta e il papa riuscì a trovare un accordo sulla gestione della basilica di San Francesco con gli assisani e con la fazione dei frati minori legata a frate Elia. Le fonti tacciono sui dettagli di questa pacificazione, ma le tensioni tra Assisi e Gregorio IX continuarono almeno fino al febbraio del 1231, quando il papa comunicava al podestà Suppolino e ai consiglieri del comune di avere affidato al nuovo rettore del ducato di Spoleto, il vescovo Milone di Chatillon-Nanteuil, il compito di costringerli a desistere dai tentativi di insidiare al capitolo di San Rufino il controllo del monte Subasio<sup>29</sup>. Per nulla atterriti dalla minaccia, gli assisani continuarono la loro "resistenza" anche se la Sede apostolica poteva contare su un gruppo di sostenitori locali come il notaio Angelo e un tale Lorenzo, che furono addirittura uccisi durante la guerra intestina scoppiata per lo stesso motivo<sup>30</sup>.

Ancora nel giugno del 1235 Gregorio IX scomunicò l'intero ceto dirigente del comune, tra i quali moltissimi benefattori e alleati locali di frate Elia, il grande mediatore tra il papa e Federico II, che in quegli anni dovette sopportare le conseguenze del progressivo deterioramento dei rapporti tra papato e impero uscendo e rientrando diverse volte dalla scena della grande storia.

Non a caso proprio frate Elia fu scelto come arbitro dalle parti per dirimere una volta per tutte la controversia fra i canonici di San Rufino e il comune per le terre sul monte Subasio, che si concluse solo nel 1237 con una sentenza che le parti si impegnarono a rispettare<sup>31</sup>. Da quell'accordo il capitolo di San Rufino uscì fortemente penalizzato a vantaggio del comune, il cui appoggio per Gregorio IX era prezioso nella lotta contro Federico II. Equilibri inediti si profilavano a livello locale. Il Sacro convento, col suo tesoro prezioso, era ormai al centro della geografia religiosa di Assisi e rappresentava l'interlocutore privilegiato del comune, ormai stabilizzato sul piano istituzionale e patrimoniale.

Il segreto che avvolgeva la sepoltura del santo attraversò i secoli, tanto che neppure i frati minori fino alle soglie dell'età contemporanea sapevano con precisione dove nella basilica i *cives* e frate Elia avessero nascosto la tomba<sup>32</sup>. Ciò nonostante gli assisani non riuscirono a fare di Francesco un santo civico. Troppo forte era l'ordine da lui fondato, troppo intenso l'interesse del papato per la sua figura. "Troppo universale" il suo messaggio.

<sup>29</sup> Cfr. N. D'Acunto, *Vescovi e canonici ad Assisi nella prima metà del secolo XIII*, cit., pp. 74-75.

<sup>30</sup> Cfr. *Les registres de Grégoire IX*, vol. II, cit., n. 2639, col. 88.

<sup>31</sup> Cfr. Asc, N 1, ff. 29r-30.

<sup>32</sup> Cfr. Isidoro Gatti, *La tomba di S. Francesco nei secoli*, Casa editrice francescana, 1983.

## DIETRO LE QUINTE

Z



Di solito mi dà fastidio citare i miei lavori, come invece ho fatto nelle note a piè di pagina di questo testo. Ancor più, tuttavia, mi dispiace l'atteggiamento di chi, scrivendo di temi che ha già trattato altrove, ripete ogni volta tutti i passaggi della propria ricerca, oppure si dilunga in estenuanti rassegne storiografiche che potrebbero essere liquidate con un rimando all'ultima pubblicazione, sua o altrui, con bibliografia aggiornata. Tutto ciò per dire che mi occupo della storia istituzionale di Assisi nel medioevo da almeno dieci anni. Non è, questo, il mio principale tema di studio: mi occupo soprattutto del secolo XI, come del resto già facevo quando, appunto nei primi anni novanta, venni ad abitare in Umbria. Con un amico medievista scherziamo dicendo che, se uno studioso ha una "crisi di ispirazione" oppure è lontano dalle grandi biblioteche, allora si mette a scrivere la cronotassi dei vescovi di una diocesi, sottintendendo che si tratta di un lavoro di pura erudizione e che non costa gran-

de fatica quanto a tensione teoretica. Quando la sindrome della cronotassi episcopale afflisce anche me, credevo che per Assisi ci fossero già degli studi sulle istituzioni ecclesiastiche del tempo di Francesco. Neppure immaginavo che fosse necessario partire praticamente da zero. Conoscevo l'ipertrofia storiografica che negli ultimi trent'anni aveva caratterizzato gli studi francescani, tanto da farli diventare – secondo uno dei loro massimi cultori, Claudio Leonardi – «uno dei luoghi necessari della medievistica». Insomma c'erano migliaia (e non esagero!) di ricerche dei più illustri studiosi europei e americani sulle biografie antiche o sulla spiritualità di Francesco, ma quasi nessuno si era preso la briga di verificare il contesto istituzionale locale nel quale quella straordinaria figura si stagliava. Aveva pesato evidentemente una sorta di legittima diffidenza verso certo determinismo storiografico di matrice positivista che rischiava di cercare spiegazioni troppo meccaniche tra il contesto e l'esperienza di Francesco. Per parte mia, invece, aspiravo a scrivere addirittura una storia di Assisi senza Francesco, usando la documentazione locale e quella "di relazione" con il papato, che giaceva inutilizzata all'Archivio segreto Vaticano, come avrei fatto con le carte di qualsiasi altra





città medievale italiana. Fino all'inizio del XIII secolo il "trucco" ha funzionato, ma inoltrandomi nelle fonti del Duecento mi sono arreso alla constatazione che il francescanesimo aveva impregnato tutta la storia cittadina, modificando nel profondo non solo – come era prevedibile – i delicati equilibri religiosi della comunità, ma anche i rapporti interni al ceto dominante cittadino e, insieme con essi, le strategie di autorappresentazione e di autolegittimazione che quello stesso ceto veniva elaborando in un contesto letteralmente stravolto dalla "novitas" francescana. In questo articolo mi sono concentrato proprio su alcuni aspetti di questa trasformazione, che vedeva i *cives* di un Comune italiano di media importanza misurarsi con problemi e con poteri molto più grandi di loro, come il papato e l'ordine dei frati Minori: due "potenze" internazionali davanti alle quali gli assisani cercavano di barcamenarsi senza rinunciare né alla propria identità civica né agli indubbi vantaggi che potevano ricavare dalle relazioni con quegli stessi poteri e dalla gestione di oggetti ad alta concentrazione di sacro come le reliquie di Francesco.

Dietro le quinte di queste pagine sta la curiosità di chi scrive per il nesso struttura/sovrastuttura e per gli esempi che, come questo, dimostrano che un tema certamente ai nostri occhi sovrastrutturale qual è quello della santità e più in generale della dimensione del sacro rivestisse per uomini e società di altre epoche un valore solidamente strutturale, in coincidenza con una diversa percezione della prossimità del Divino e del rapporto tra i vivi e i morti. Per non dire che i conflitti per il controllo del sacro si intrecciavano in modo inestricabile con vertenze – queste sì inequivocabilmente strutturali! – per il controllo delle risorse economiche.

I medievisti normalmente non mettono in evidenza le proprie opzioni ideologiche, per la consapevolezza – forse illusoria – che la distanza cronologica dell'oggetto dei propri studi renda superflue siffatte confessioni. Nemmeno io sfuggo a questa regola e alimento la stessa illusione, professando un moderato eclettismo metodologico, nella speranza che la varietà dello strumentario ben si adatti all'estrema variabilità delle fonti e delle domande che ad esse si possono porre.

