



Povert  e cristologia a San Damiano* - I

p. MICHAEL W. BLASTIC ofm.

Per Chiara e le sue sorelle la povertà era molto più che una delle molte pratiche adottate dalle sorelle per strutturare la loro vita insieme: la povertà a S. Damiano ebbe in sé un significato cristologico che proveniva dalla vera essenza della loro esperienza di sororità. Questo saggio analizzerà il legame tra povertà e cristologia, come emerge dagli scritti provenienti da S. Damiano, dalle origini fino alla morte di santa Chiara. In primo luogo, la pratica della povertà delle sorelle povere sarà collocata nel suo contesto storico. Poi, attraverso le lenti della povertà e della cristologia, verrà esaminato il rapporto di Chiara con Francesco e i frati minori. Successivamente, la relazione tra povertà e cristologia sarà considerata nelle *Lettere* ad Agnese, intese come replica a Gregorio IX e alla sua comprensione tradizionale della natura e del significato della vita religiosa femminile. Il saggio si concluderà con alcuni commenti riguardanti la *Forma vitae* e il *Testamento* di Chiara in riferimento a questo tema.

Il contesto storico

La prima lettera papale pubblicata nel *Bullarium Franciscanum* fu scritta da papa Onorio III il 23 agosto 1218 ed era indirizzata al cardinale Ugo, legato pontificio nell'Italia centrale e settentrionale. Onorio rispondeva a Ugo, che aveva chiesto una risoluzione giuridica da parte del Papa alla difficoltà che tante religiose stavano incontrando nel loro impegno di povertà. La lettera non era nata da un problema vissuto a S. Damiano o in altri monasteri che si rifacevano a tale esperienza, anche se il suo contenuto si rivelerà significativo per il futuro sviluppo di questi monasteri. La prima riga della lettera ci permette di comprendere il problema a cui Onorio stava facendo riferimento:

«Nella lettera a noi consegnata era scritto che molte vergini e altre donne, [...] desiderano abbandonare i fasti e le

ricchezze di questo mondo e costruire per sé alcune dimore in cui poter vivere senza possedere nient'altro sotto il cielo all'infuori di quelle stesse abitazioni e degli oratori che in esse verranno eretti»¹.

Ciò che Ugo stava richiedendo a Onorio era l'autorità giuridica di esentare le «abitazioni» (*domiciliis ipsis*) di queste donne dalle autorità locali, compresa quella del vescovo. Onorio autorizzò Ugo ad «accettare tali terreni a nome della Chiesa Romana come suo diritto e proprietà»².

Questa lettera papale testimonia quanto fosse centrale il desiderio di una vita di povertà (*nihil possidentes sub caelo*) per l'esperienza religiosa di un numero significativo di donne, per le quali la Chiesa doveva ora sviluppare una nuova struttura giuridica. Per queste donne e per quelle che vennero prima di loro nel XII secolo, la povertà era ritenuta essenziale per la *sequela Christi*, ancor prima che Francesco entrasse nella scena della storia³.

Maria Pia Alberzoni ha fatto notare che tale accordo giuridico venne concesso solo due anni dopo che Onorio III acconsentì alla protezione delle begghine richiesta da Giacomo da Vitry, per la quale egli era venuto in Italia nel 1216, al fine di incontrare Innocenzo III⁴. Ella ha evidenziato che tra Ugo di Ostia e Giacomo da Vitry vi era un collegamento: erano entrambi studenti a Parigi alla scuola di Pietro Cantore, che aveva articolato una giustificazione per la predicazione dei laici (*exhortatio*) nel contesto dei movimenti apostolici laici del tardo XII secolo⁵. Entrambi si erano dedicati alla riforma della Chiesa, sensibili nel sostenere la nuova spiritualità della povertà che si stava diffondendo, convinti che le forme di povertà assoluta vissute da queste donne e da questi uomini, insieme alla nuova importanza che essi attribuivano alla predicazione, fossero essenziali alla riforma della Chiesa. L'Alberzoni dichiara che le posizioni assunte da questi due

uomini – come pure da altri, incluso lo stesso Innocenzo III –, furono elaborate e diffuse dalla scuola teologica di Parigi, che lavorò per difendere i nuovi ideali di vita apostolica⁶. L'encomio di Giacomo da Vitry di queste "sorelle minori", che aveva incontrato nei dintorni di Perugia nel 1216, è un chiaro esempio della sua sensibilità nei confronti di questo nuovo fenomeno. Così si espresse: «Le donne [...] dimorano insieme in diversi ospizi non lontani dalle città. Nulla ricevono, ma vivono del lavoro delle proprie mani», vivendo «secondo la forma della Chiesa primitiva, della quale è scritto: "La moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola"»⁷.

Nota qui due caratteristiche centrali dello stile di vita di queste donne: la povertà e l'impegno nel lavoro manuale, che contraddistinguono allo stesso modo la vita di Chiara e delle sorelle povere. Fu il panorama teologico parigino di Giacomo a renderlo sensibile alla testimonianza che rese sulla vita delle "sorelle minori" conosciute vicino a Perugia.

È in questo contesto e sullo sfondo di questo ambiente culturale, che devono essere intese le descrizioni delle pratiche penitenziali di Chiara nella casa paterna, prima dell'incontro con Francesco. La tredicesima testimone nel *Processo di canonizzazione*, suor Cristiana, la cui famiglia era vicina a quella di Chiara ad Assisi, dichiarò che

«nel vendere de la sua eredità, disse essa testimonia che li parenti de madonna Chiara le vollero dare più prezzo che nessuno de li altri, e che essa non volle vendere a loro, ma vendette ad altri, ad ciò che li poveri non fussero defraudati. E tutto quello che recevette de la vendita de essa eredità, lo distribuì alli poveri» (*Proc XIII,11*)⁸.

Altri testimoni descrivono l'amore di Chiara per i poveri e il modo in cui mandava loro cibo dalla propria mensa. Cristiana

fornisce altre importanti informazioni sulla vita di Chiara prima che raggiungesse i frati alla Porziuncola, inclusa la storia della sua fuga dalla casa paterna attraverso l'uscita ostruita, come pure la sua pratica devozionale quando era ragazzina, ma, nella sua testimonianza, non menziona nulla a proposito dell'influsso di Francesco. Da ciò sembrerebbe che l'amore di Chiara per la povertà abbia preceduto l'influsso della predicazione di Francesco. Fu senza dubbio influenzata dalla madre Ortolana, i cui pellegrinaggi erano vissuti come pratiche penitenziali, considerate le strade impervie e la povertà propria del viaggiare in quei tempi (cf. *ivi I,4*)⁹.

Quindi la ricerca e l'iniziale esperienza di assoluta povertà da parte di Chiara emersero dal contesto più ampio dell'esperienza religiosa femminile, che fu compresa da uomini quali Ugo e Giacomo come un impegno necessario alla riforma della Chiesa.

L'ispirazione di Chiara

Se non la sorgente dell'amore di Chiara per la povertà, la predicazione di Francesco e l'esempio vivente dei frati furono modello di espressione per la sua esperienza religiosa di povertà e di penitenza. Madonna Bona, che accompagnava Chiara agli incontri con Francesco, testimoniò che Francesco «sempre le predicava che se convertisse ad Iesu Cristo» (*ivi XVII,3*)¹⁰. Chiara ne aveva senza dubbio sentito parlare prima di Francesco, perché l'immagine del Cristo povero era diffusa nel XII secolo e il collegamento tra la povertà e Gesù Cristo le era familiare¹¹. Ma la vita e la predicazione di Francesco colpirono l'immaginazione di Chiara, offrendo la nuova possibilità di incarnare la sua esperienza penitenziale in una concreta forma di vita che rispettava la sua esperienza e le sue convinzioni. Era diversa dalle altre realtà che Chiara conosceva, ad esempio la vita monastica delle benedettine, come quella di S. Paolo delle

Abbadesse dove fu condotta inizialmente da Francesco e dai suoi frati, oppure la vita delle donne penitenti di S. Angelo di Panzo. Il soggiorno di Chiara in questi luoghi ricapitolò le possibilità esistenti di istituzionalizzare gli ideali religiosi delle donne nella prima parte del XIII secolo. Fu così che, dopo che i frati lo ebbero preparato, Chiara si trasferì a S. Damiano. Qui, come si nota nella *Leggenda di santa Chiara*, «lasciò con il proprio cammino le impronte per quelle che la avrebbero seguita» (*LegCh* 10).

Da quel momento fino alla sua morte, Chiara insisterà su due dimensioni della sua esperienza penitenziale senza compromessi: il legame esistente con i frati minori e l'impegno di povertà.

Chiara collocò questi due impegni al centro della propria *Forma vitae* nel capitolo VI. Lì, dopo aver affermato la sua scelta di vivere la vita di penitenza, seguendo l'esempio di Francesco, definì la prima dimensione dell'impegno delle sorelle povere, dichiarando: «insieme con le mie sorelle, gli [a Francesco] promisi volontariamente obbedienza» (*RegCh* VI,1), rendendosi così membro della fraternità dei frati minori. Continuò inoltre a descrivere come

«il beato padre, poi, considerando che non avremmo temuto nessuna povertà, fatica, tribolazione, umiliazione e disprezzo del mondo, ché anzi li avremmo ritenuti grandi delizie, mosso da pietà, scrisse per noi una forma di vita» (*ivi* VI,2)¹².

La pratica di penitenza e di povertà di Chiara e delle sue sorelle si esprime nel lavoro e nelle difficoltà derivanti dalle tribolazioni e dall'ignominia (*vilitatem*) e dal disprezzo delle loro famiglie e amici, descrivendo un'esperienza di povertà più ampia del semplice rifiuto delle proprietà. Ciò che Chiara sta qui realmente descrivendo è la condizione sociale che lei e le

sue sorelle condividevano con i poveri e gli emarginati, i *minores* della società. La povertà clariana, come anche per Francesco e per i frati, abbraccia questa più larga esperienza di identificazione con i *minores* della società. È la scelta di tale condizione sociale che meritò sia ai frati che alle sorelle il «disprezzo» della società e, in particolare, delle loro famiglie.

Come Chiara ricorda, Francesco rispose all'impegno delle sorelle alla penitenza e alla povertà con la *Forma vivendi* – inserita da Chiara nel capitolo VI della sua *Regola* –, in cui Francesco afferma che stavano vivendo «secondo la perfezione del santo Vangelo» e promette di prendersi cura di loro come dei suoi frati (cf. *ivi* VI,3-4)¹³. In altre parole, Francesco dichiarava che la vita di estrema *paupertas* e *vilitas* che Chiara e le sue sorelle stavano conducendo era espressione della perfezione del Vangelo, cui queste donne, come Francesco e i suoi frati, avevano dedicato le loro vite.

La seconda dimensione dell'impegno di Chiara e delle sue sorelle venne espressa nel secondo testo di Francesco conservato nel capitolo VI della *Forma vitae* di Chiara, il cui cuore recita:

«Io, frate Francesco, piccolino, voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre, e perseverare in essa sino alla fine. E prego voi, mie signore, e vi consiglio che viviate sempre in questa santissima vita e povertà» (*ivi* VI,7-8)¹⁴.

Francesco esorta Chiara e le sue sorelle perché vivano «sempre in questa santissima vita e povertà» («*in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis*»), come Francesco stesso desiderava «seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre» (*ib.*)¹⁵.

Francesco confronta «la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre», con

la «santissima vita e povertà» che le sorelle stavano vivendo, stabilendo un legame tra «*ista sanctissima vitae et paupertate*» e la «*paupertatem altissimi Domini nostri Ihesu Christi*». Il legame tra la povertà e Gesù Cristo esprime la «perfezione del santo Vangelo» quale «santissima vita e povertà», intesa – così Chiara la descrive – in termini di lavoro e di fatica derivanti da tribolazioni, umiliazioni (*vilitatem*) e disprezzo delle famiglie e degli amici (cf. *ivi* VI,2). Posto che la *Forma vivendi* fu data nel 1211-1212 e che l'*Ultima voluntas* di Francesco fu scritta poco prima della sua morte, si può vedere una coerenza tra l'impegno da parte di Chiara e delle sue sorelle all'«altissima povertà» e la vita di Gesù Cristo¹⁶.

Regolamentare la povertà femminile

Il cardinale Ugo era sensibile al desiderio delle donne che cercavano di vivere in povertà, come dimostrato nella lettera di Onorio III *Litterae tuae nobis* del 1218. In seguito a questa lettera, Ugo introdusse la sua regola, *Cum omnis vera religio* del 1218, per i monasteri che stava fondando, riassumendo così l'intenzione e il desiderio di queste donne:

«[...] abbiamo deciso di redigere in breve, per vostro uso, la forma e la regola del vostro Ordine, per voi che, sotto l'ispirazione della grazia di Dio, avete scelto la via stretta ed aspra che conduce alla vita, per voi che avete scelto di vivere una vita povera per acquistare le ricchezze eterne»¹⁷.

Questa comunque è l'unica menzione di povertà che compare nella Regola di Ugo, che descrive la vita monastica in termini di severe pratiche di ascetismo e di mortificazione, da viveri in clausura, con i proventi delle rendite dei terreni e delle proprietà del monastero. Inoltre, da Ugo la povertà viene compresa come condizione per guadagnare le ricchezze eterne,

riducendola a un valore funzionale connesso a una vita virtuosa. Questa, rispetto a Chiara e Francesco, è una comprensione significativamente diversa del ruolo della povertà.

Si può notare nella descrizione di Ugo della «*istrecta et ardua via*», un'eco di ciò che Francesco vide nella vita di Chiara e delle sue sorelle, riportata nel capitolo VI della *Forma vitae* di Chiara, dove la vita delle sorelle viene descritta come una necessaria «fatica»¹⁸. Come già sopra indicato, Ugo scriveva: «*Quapropter, dilecte in Domino filie, quia divina vobis gratia inspirante, per arduam viam et artam, que ad vitam ducit incedere, et vitam pauperem ducere pro eternis lucrands divinis elegistis [...]*»¹⁹. Infatti, sebbene Ugo minimizzasse la povertà nella vita delle monache, accentuava le difficili esigenze ascetiche della vita delle sorelle, mentre la *Forma vitae* data da Francesco a S. Damiano, insieme alla sua *Ultima voluntà*, sottolinea per le sorelle la perfezione evangelica come povertà. Alla luce di queste differenti comprensioni della vita monastica femminile, si può leggere il capitolo VI della *Forma vitae* di Chiara come risposta alla Regola di Ugo, alla quale inizialmente Chiara aveva opposto resistenza, e come netta affermazione degli impegni centrali nella vita delle sorelle povere a S. Damiano²⁰.

Francesco e la *Forma vivendi* di Ugo

Il cardinale Ugo ha avuto una sua parte nella revisione e nella redazione della *Regola bollata*²¹; è interessante notare come la dinamica che Ugo traccia nella *Cum omnis vera religio* – seguire «per la grazia della divina ispirazione» la via della vita povera e dura che conduce alla vita eterna – trova un'eco nella descrizione che la *Regola bollata* presenta dell'«altissima povertà» che conduce alla vita eterna:

«I frati non si appropriino di nulla, né casa, né luogo, né alcun'altra cosa e

come pellegrini e forestieri in questo mondo, servendo al Signore in povertà e umiltà, vadano per l'elemosina con fiducia, e non si devono vergognare, perché il Signore per noi si è fatto povero in questo mondo (2Cor 8,9). Questa è la sublimità di quell'altissima povertà (2Cor 8,2), che ha costituito voi, fratelli miei carissimi, eredi e re del regno dei cieli (Gc 2,5), vi ha fatti poveri di cose e vi ha innalzati con le virtù. Questa sia la vostra parte di eredità, che conduce nella terra dei viventi» (Rb VI,1-5)²².

L'espressione biblica «altissima povertà»²³ si trova nella seconda lettera ai Corinzi (8,2), dove Paolo incoraggia i Corinzi a essere generosi nella colletta per la chiesa di Gerusalemme:

«[...] perché, nella grande prova della tribolazione, la loro gioia sovrabbondante e la loro *estrema povertà* hanno sovrabbondato nella ricchezza della loro generosità [da parte delle chiese della Macedonia]»²⁴.

Qui nella *Regola bollata*, la frase *altissima paupertas* descrive la scelta di povertà di Gesù e segue la descrizione che Paolo fa di Gesù Cristo, che «da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2Cor 8,9)²⁵. Questo testo tratto dalla seconda lettera ai Corinzi non compare in nessun'altra regola esistente fino a quel tempo²⁶. La povertà è «altissima» perché è la scelta fatta da Gesù e da sua madre, mentre il significato di povertà che emerge qui nel capitolo VI della *Regola bollata* è piuttosto quello di povertà nel senso del chiedere l'elemosina ed è «altissima» in quanto azione virtuosa che prepara a un premio eterno. Questa definizione di povertà, comunque, manca di un riferimento al significato penitenziale e sociale, come identificazione con i *villani* e i *minores* della società e come lavoro manuale, essenziali sia per Francesco che per Chiara.

Anche se Francesco indubbiamente fa propria la Regola rivolgendosi qui ai suoi «fratelli carissimi», si deve notare che, nonostante la chiara definizione di povertà come mancanza di proprietà unita al chiedere l'elemosina, la povertà descritta nel capitolo VI è collegata alla pratica della virtù; come recita il testo, i fratelli sono stati fatti «poveri di cose e [...] innalzati con le virtù. Questa sia la vostra parte di eredità, che conduce nella terra dei viventi» (Rb VI,4-5)²⁷. Ciò riflette la comprensione che Ugo aveva della vita religiosa, espressa nella sua lettera *Cum omnis vera religio*: l'accento è posto sull'asceti e sulla pratica della virtù quale fondamento per la vita²⁸.

Il collegamento della povertà con la virtù riflette anche la vita mutevole e la missione dei frati minori, in cui, a differenza di quanto prevede la *Regola non bollata*, i fratelli non hanno solo come primo mezzo di sostentamento il lavoro manuale, ma in aggiunta il chiedere l'elemosina in caso di necessità. Ora il mantenimento principale dei fratelli è diventato l'elemosina (cf. Rb VI,2)²⁹, mentre il lavoro manuale è svolto soltanto da coloro che hanno ricevuto tale grazia (cf. *ivi* V,1)³⁰.

Ciò riflette un mutamento significativo nello stile di vita dei frati con lo sviluppo del ministero clericale e della predicazione formale, un cambiamento sicuramente appoggiato da Ugo. Sette anni dopo, lo stesso Ugo, ora Gregorio IX, emanerà una disposizione giuridica distinguendo tra proprietà e utilizzo nella *Quo elongati*³¹; essa fornirà il fondamento e la giustificazione a ciò che molti frati e Chiara in particolare avrebbero considerato una notevole attenuazione, rispetto all'esperienza di Francesco, di ciò che significa vivere la povertà. Il fondamento biblico per questo cambiamento era già intrinseco al capitolo VI della *Regola*, che identificava l'«altissima povertà» con il chiedere l'elemosina e con la virtù, riferendosi alla vita che Gesù stesso scelse (cf. 2Cor 8,9). Poiché i fratelli intrapresero soprattutto l'apostolato nei centri urbani,

la vita di povertà si focalizzò maggiormente sulla pratica della virtù vissuta anzitutto attraverso un regime ascetico, comprensione che era al centro dell'approccio di Ugo alla vita religiosa³². L'«altissima povertà» esprime il modo di intendere la pratica della povertà secondo il cardinal Ugo, che si differenzia da quello di Francesco e di Chiara; ed è probabile che Ugo e la curia romana siano la fonte dalla quale nasce questa espressione nel capitolo sesto della *Regola bollata*³³. Al contrario, Francesco e Chiara descrivono la povertà come «santa» e «benedetta».

Ugo e il *Privilegio di Chiara*

Durante gli anni venti del 1200, Chiara fu impegnata in un dialogo con Ugo/Gregorio IX riguardante la forma di vita vissuta a S. Damiano, dialogo derivato dal desiderio e dall'insistenza crescente di Ugo che S. Damiano accettasse la sua Regola³⁴. Chiara e le sue sorelle continuavano a rifiutare la proprietà e si mantenevano con il lavoro manuale che erano in grado di compiere, e allo stesso tempo dipendevano dall'aiuto dei frati che vivevano lì vicino. Ugo proseguì con la fondazione del proprio ordine monastico per donne recluso attraverso l'imposizione e l'applicazione dell'osservanza della sua *Formula vitae*, che consentì ai monasteri di possedere proprietà e di vivere delle rendite. Chiara si oppose a queste disposizioni della Regola di Ugo, sottolineando che l'aver promesso obbedienza a Francesco le rendeva appartenenti al suo ordine, con un modo diverso di vivere la povertà.

Il *Processo di canonizzazione* riflette la pressione che Ugo/Gregorio IX esercitò su Chiara e le sorelle di S. Damiano. La seconda testimone, Benvenuta da Perugia, testimoniò che «[Chiara] tanto amò la povertà, che né Papa Gregorio, né lo vescovo Ostiense poddero mai fare che essa fusse contenta de ricevere alcuna possessione» (*Proc II,22*)³⁵. Ma dopo la morte di Fran-

cesco, Chiara perse un alleato nella sua battaglia e alla fine acconsentì ad accettare la Regola di Ugo, ma solo insieme al *Privilegio di povertà* che Gregorio IX concesse nella sua lettera del 1228, *Sicut manifestum est*; qui egli articola la sua ricca teologia biblica a fondamento della sua concezione di povertà. Ecco i versetti centrali della sua lettera:

«Come è manifesto, desiderando dedicarvi al solo Signore, avete respinto la brama delle cose temporali. Perciò, venduto tutto e distribuitolo ai poveri (*Lc 18,22*), vi proponete di non avere assolutamente alcuna possessione, aderendo in tutto alle orme di colui che per noi si è fatto povero (*2Cor 8,9*), e via e verità e vita (*Gv 14,6*).

In tale proposito non vi spaventa la mancanza di beni: perché la sinistra dello sposo celeste (*Ct 2,6*) è sotto il vostro capo (*Ct 8,3*), per sostenere la debolezza del vostro corpo, che con carità ordinata avete assoggettato alla legge dello spirito (*Ct 2,4*)» (*Priv 2-5*)³⁶.

Nella prima frase di questo testo, Gregorio affianca la sfida di Luca al notabile ricco – «[...] vendi tutto quello che hai, distribuiscilo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli» (*Lc 18,22*) –, all'immagine giovannea della sequela delle orme di Gesù, «via, verità e vita» (cf. *Gv 14,6*), insieme all'immagine paolina di Gesù che si fece povero per amore nostro (cf. *2Cor 8,9*). Così egli incoraggia Chiara a non temere le difficoltà che sarebbero sorte, usando l'immagine del *Cantico dei Cantici* che descrive la mano dello sposo che abbraccia e sostiene la sposa (cf. *Ct 2,6*). Gregorio conclude con un'allusione alla spiritualità della «carità ordinata»³⁷, che per la vergine sposa di Cristo significava avere ordine nella propria vita e nei valori (cioè vivere in vista del compimento escatologico delle nozze con Cristo). Questo riferimento di Gregorio alla «carità ordinata» richiama il

Cantico dei Cantici, che recita: «*Ordinavit in me charitatem*» (2,4 *Vulg.*).

Utilizzando queste immagini bibliche e sponsali, Ugo collega la *sequela Christi* francescano-clariana alla spiritualità delle nozze con Cristo; così subordina l'esperienza della povertà vissuta da Chiara e dalle sue sorelle all'immagine tradizionale delle nozze spirituali che enfatizzava la verginità come la via a Dio per le donne³⁸. Nella visione di Gregorio la povertà diventa un mezzo ascetico di preparazione allo sposalizio futuro. In altre parole, prepara a sposare Cristo in uno sposalizio che è rinviato al futuro; la povertà, perciò, diventa solo una preparazione alle nozze e non la realtà delle stesse nozze.

La seconda parte della lettera di Gregorio sviluppa la sua comprensione escatologica della povertà:

«Certamente colui che nutre gli uccelli del cielo e veste i gigli del campo, non vi farà mancare il vitto e il vestito (*Mt* 6,26-28), finché nella vita eterna passerà davanti a voi e vi somministrerà se stesso (*Lc* 12,37), cioè quando la sua destra vi abbraccerà con felicità più grande (*Ct* 2,6; 8,3), nella pienezza della sua visione» (*Priv* 6)³⁹.

In questo testo Ugo collega l'immagine della cura di Dio per gli uccelli del cielo e i gigli del campo (cf. *Mt* 6,26-28) alla certezza che Dio provvederà a Chiara durante la sua vita, finché arriverà in paradiso, dove «la sua destra vi abbraccerà con felicità più grande, nella pienezza della sua visione» (*Priv* 6). Qui ancora Gregorio subordina la povertà vissuta da Chiara e dalle sue sorelle all'esperienza spirituale (mistica) della sponsalità verginale con Cristo, sottolineando la dimensione escatologica della povertà, che rivolge l'attenzione alla futura intimità divina con lo sposo, attingendo dalla teologia monastica cistercense⁴⁰ che Gregorio tanto stimava. Così conclude:

«Secondo la vostra supplica, quindi, corroboriamo con l'approvazione apostolica il vostro proposito di altissima povertà, accordandovi con l'autorità della presente lettera di non poter essere costrette da nessuno a ricevere possessioni» (*Priv* 7)⁴¹.

L'uso del termine «altissima povertà» di Gregorio dimostra ancora il suo approccio diverso rispetto a quello di Chiara al concetto di «santissima povertà». La comprensione che Gregorio ha della povertà è riduttiva ed è espressa come il rifiuto di possedimenti, senza alcun riferimento al contesto sociale di povertà vissuta e di penitenza che aveva per Chiara.

Quello che Gregorio tentò di fare nella *Sicut manifestum est*, fu di ridefinire la povertà francescano-clariana subordinando la vita di povertà alla relazione sponsale con lo sposo, cui la vita monastica tradizionale – qui in particolare la regola di Gregorio *Cum omnis vera religio* –, fornisce il fondamento. Ma come nella sua Regola denota l'unico e breve riferimento alla povertà, questa è meramente una delle molte pratiche che fa appello allo sforzo ascetico delle donne, necessario per prepararsi all'abbraccio con lo sposo. Sebbene Gregorio accolga l'impegno di povertà di Chiara e delle sue sorelle, ne reinterpreta il significato e l'utilità attraverso la spiritualità della sponsalità verginale. La Bolla di canonizzazione *Clara claris praeclara* di Alessandro IV, seguirà un cammino simile, mettendo in risalto la sponsalità verginale come chiave della santità di Chiara, come indica la *Leggenda di santa Chiara*⁴². La comprensione papale/curiale della povertà diventa chiara in questi testi.

La povertà di Chiara dopo la morte di Francesco

Dopo aver accettato il *Privilegio di povertà* di Gregorio, Chiara continuerà a perseverare nel suo impegno di povertà,

contando sul legame tra le sorelle a S. Damiano e i frati minori. Il suo rapporto con i frati fu comunque messo in pericolo dalla pubblicazione della *Quo elongati* di Gregorio IX nel settembre 1230; essa rispondeva a una serie di domande poste dai frati sull'interpretazione della *Regola bollata*. In questo caso, la questione riguardava la prescrizione del capitolo XI:

«Comando fermamente a tutti i frati di non avere relazioni o conversazioni sospette con donne, e di non entrare nei monasteri delle monache, eccetto quelli ai quali dalla Sede apostolica è stata concessa una licenza speciale» (*Rb* XI,1-2)⁴³.

Il divieto di entrare nei monasteri delle monache, che non ha paralleli nella *Regola non bollata*, apparve per la prima volta nella *Cum omnis vera religio* di Ugo, che afferma:

«Quanto all'entrare in monastero, ordiniamo tassativamente e rigorosamente che nessuna Abbadessa o suora lasci penetrare qualcuno in monastero, sia religioso o civile, a qualunque rango questi appartenga. Assolutamente nessuno sia autorizzato ad entrare in monastero, ad eccezione di coloro che ne avranno avuto l'autorizzazione dal Sommo Pontefice, da noi, o da colui che, dopo di noi, verrà incaricato dal Sommo Pontefice ad occuparsi di voi»⁴⁴.

L'accesso ai monasteri delle monache dell'ordine di Gregorio era controllato da lui solo. Questa prescrizione della *Cum omnis vera religio* sembra essere alla base della prescrizione del capitolo XI della *Regola bollata*, che in effetti ripete la proibizione per i frati minori riguardante i *monasteria monacharum*. La prassi dei frati era che quanti erano responsabili della cura di S. Damiano sarebbero entrati nel monastero per predicare; dal momento che questa pratica risaliva al tempo di san Francesco, interpretarono

che il capitolo undici della *Regola bollata* si riferisse soltanto ai monasteri papali. Nella *Quo elongati*, Gregorio IX replicò che l'interpretazione da parte dei frati della prescrizione era inesatta, e che «la proibizione va intesa rispetto a tutti i conventi di monache [...] a nessuno è concessa facoltà di accedere ad essi se non con speciale licenza della Sede apostolica»⁴⁵. La *Vita di santa Chiara* racconta la reazione della stessa alla direttiva di Gregorio:

«E subito rimandò tutti i frati al ministro, non volendo più avere gli elemosinieri che procurano il pane corporale, dato che non avevano elemosinieri per il pane spirituale. Il papa Gregorio, non appena udì ciò, subito rimise il divieto nelle mani del ministro generale» (*LegCh* 37)⁴⁶.

Troncare il rapporto tra i frati minori e le sorelle povere a S. Damiano avrebbe favorito l'intenzione di Gregorio di indurre all'accettazione della sua Regola e della sua concezione di povertà.

(continua)

Franciscan Interprovincial Novitiate
Old Mission Santa Barbara
2201 Laguna Street
SANTA BARBARA, CA 93105
USA

* Nostra traduzione dell'articolo apparso in inglese (*Poverty and Cristology at San Damiano*) in *Frate Francesco* 82/2 (2016), 267-298. Dove non è indicato diversamente, i testi e le fonti biografiche di Chiara e di Francesco sono da *Fonti Francescane*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2004.

¹ HONORIUS III, *Litterae tuae nobis*, in FEDERAZIONE S. CHIARA DI ASSISI DELLE CLARISSE DI UMBRIA-SARDEGNA, *Chiara di Assisi. Una vita prende forma. Iter storico*, (Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 2), ed. Messaggero, Padova 2005, 121 (d'ora in poi: *Iter*

storico). Testo latino in I. OMAECHEVARRIA, *Escritos de santa Clara y documentos complementarios*, Madrid 1982, 39-41 (d'ora in poi: OMAECHEVARRIA, *Escritos*): «*Litterae tuae Nobis exhibitae continebant, quod quamplures virgines et aliae mulieres, [...] desiderant fugere pompas et divitias huius mundi, et fabricari sibi aliqua domicilia, in quibus vivant nihil possidentes sub caelo, exceptis domiciliis ipsis et construendis oratoriis in eisdem*».

² *Iter storico*, 122: «*mandamus, quatenus huiusmodi fundos in ius et proprietatem Ecclesiae Romanae nomine ipsius recipias*» (OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 40).

³ Cf. per esempio H. GRUNDMANN, *Religious Movements in the Middle Ages*, trans. S. Rowan, Notre Dame 1995, 7-30.55-67 (tr. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1984).

⁴ Cf. M.P. ALBERZONI, *Elisabetta di Turin-gia, Chiara d'Assisi, Agnese di Boemia e la diffusione dell'ordine dei Frati Minori in Germania*, in *Frate Francesco* 73 (2007), 388-389. Per lo sviluppo della teologia della povertà cf. specialmente 385-394 e la bibliografia nelle note; cf. anche EAD., *Elizabeth of Hungary "Mother of the Friars Minor"?*, in *Greyfriars Review* 20/3 (2006), 213-236.

⁵ Cf. P. BUC, *Vox clamantis in deserto? Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in *Revue Mabillon* 65 (1993), 5-47.

⁶ Cf. M.P. ALBERZONI, *Elisabetta di Turin-gia*, 389-394.

⁷ JACQUES DE VITRY, in *Fonti Francescane*, 1461: FF 2207.2206. Cf. l'analisi di C. MOONEY, *The Lesser Sisters in Jacques de Vitry's 1216 Letter*, in *Studi francescani* 69 (2011), 1-29. OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 35-36: «*Ipsi autem secundum formam primitivae Ecclesiae vivunt, de quibus scriptum est: "Multitudinis credentium erat cor unum et anima una" (Act 4,32). [...] Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitiiis simul commorantur, nihil accipiunt, sed de labore manuum vivunt*».

⁸ Anche madonna Bona di Guelfuccio, la XVII testimone al processo di canonizzazione, affermò che «lei [Chiara], li cibi li quali diceva mangiare, essa li mandava alli poveri, et essa

testimonia testificava che più volte li portò» (*Proc* XVII,1). La sorella di Chiara, Beatrice, XII testimone al processo, testimoniò che fu la predicazione di Francesco a convertire Chiara ed ella «[...] vendette tutta la sua eredità e parte de la eredità de essa testimonia, e dettela alli poveri» (*ivi* XII,3).

⁹ Testimonianza di suor Pacifica di Guelfuccio di Assisi, I testimone.

¹⁰ Madonna Bona di Guelfuccio di Assisi frequentò la casa di Chiara e la conobbe bene. Cf. *Santa Chiara d'Assisi sotto processo. Lettura storico-spirituale degli Atti di Canonizzazione*, ed. G.M. Boccali, Assisi 2003, 77-78.

¹¹ È importante notare che Chiara, nel suo *Testamento* (cf. 9-10), insisterà sulla profezia di Francesco riguardante le sorelle povere fatta prima che lui stesso avesse dei fratelli: «*Nam et ipse sanctus, adhuc non habens fratres nec socios, statim quasi post conversionem suam, cum ecclesiam Sancti Damiani aedificaret, ubi, consolatione divina totaliter visitatus, compulsus est saeculum ex toto relinquere, prae magna laetitia et illustratione Spiritus Sancti, de nobis prophetavit, quod Dominus postea adimplevit*» (OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 340-341). La natura profetica della vita delle sorelle povere e la loro *Forma vitae* sarà incentrata sulla povertà, come dimostra il resto del suo *Testamento*.

¹² «*Attendens autem beatus pater quod nullam paupertatem, laborem, tribulationem, vilitatem et contemptum saeculi timeremus, immo pro magnis deliciis haberemus, pietate motus scripsit nobis formam vivendi*»: FEDERAZIONE S. CHIARA DI ASSISI DELLE CLARISSE DI UMBRIA-SARDEGNA, *Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica*, (Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 1), ed. Messaggero, Padova 2003, 68 (d'ora in poi: *Sinossi cromatica*).

¹³ «*Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis Patris caelestis et Spiritui sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti evangelii*»: *ib.*

¹⁴ «*Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Ihesu Christi et eius sanctissimae 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»: ivi, 70.

¹⁵ È importante qui notare che nel testo di questo capitolo VI della *Regola* di santa Chiara, la povertà è descritta come «santissima» («*sanctissima paupertas*»: *RegCh* VI,6.10), un aggettivo che Francesco usa nella *Regola bollata*: «*sicut decet servos Dei et paupertatis sanctissimae sectatores*» (*Rb* V,4).

¹⁶ Nei documenti curiali/papali l'aggettivo "altissimo" che qui descrive la vita di Gesù Cristo («*altissimi Domini nostri Ihesu Christi*»), sarà utilizzato per descrivere la stessa vita di povertà. Testualmente questo avviene la prima volta nella *Regola bollata*: «*Haec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit*» (*Rb* VI,4): in FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, ed. C. Paolazzi, Grottaferrata 2009, 328 (d'ora in poi: PAOLAZZI). I documenti della curia descrivono l'«*altissime paupertatis*» e la comprendono in maniera diversa da Francesco e Chiara. Cf. sotto per i commenti a questo testo.

¹⁷ Card. UGOLINO, *Costituzioni*, 2, in *Santa Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, a cura di G.G. Zoppetti e M. Bartoli, Editrici Francescane, 312 (d'ora in poi: ZOPPETTI-BARTOLI). «*Quapropter, dilecte in Domino filie, quia divina vobis gratia inspirante, per arduam viam et artam, que ad vitam ducit incedere, et vitam pauperem ducere pro eternis lucrands divinis elegistis, religionis ipsius observantiam ad que formam vobis duximus breviter describendam [...]*»: G.M. BOCCALI, *La Cum omnis vera religio del cardinale Ugolino. Formula vitae primitiva per san Damiano ed altri monasteri* (Bruxelles, Bibliothèqu Royale, ms. IV. 63), in *Frate Francesco* 74 (2008), 456.

¹⁸ *RegCh* VI,2: *Sinossi cromatica*, 68. Cf. UGO, *Cum omnis vera religio*, in G.M. BOCCALI, *La Cum omnis*, 456. Sono grato a Maria Pia Alberzoni che, già molti anni fa, puntualizzò questo collegamento tra i due testi.

¹⁹ Cf. nota 17.

²⁰ Per i rapporti fra Chiara e Ugo/Gregorio IX, cf. la recente presentazione di M.P. ALBERZONI, *Introduction: De Saint-Damien à l'ordre*

de sainte Claire, in *Claire d'Assise: Écrits, Vies, Documents*, ed. J. Dalarun - A. Le Huërou, Ed. du Cerf, Paris 2013, 705-816.

²¹ Cf. PAOLAZZI, 320.

²² «*Fratres nihil sibi approprient, nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro elemosina confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo* (2Cor 8,9). *Hec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium*»: PAOLAZZI, 328.330.

²³ Tranne che in questo caso, gli scritti di Francesco sempre riservano a Dio l'aggettivo "altissimo". Cf. I.R. HERRERA - A.O. CARMONA, *Los escritos de san Francisco de Asís*, Murcia 2003², 576.

²⁴ La *Vulgata* legge: «*Quod in multo experimento tribulationis abundantia gaudii ipsorum et altissima paupertas eorum abundavit in divitiis simplicitatis eorum*».

²⁵ La *Vulgata* legge: «*Scitis enim gratiam Domini nostri, Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis*». Questo testo di 2Cor compare anche nella *Lettera ai fedeli*: «*Qui, cum dives esset* (2Cor 8,9) *super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine matre sua eligere paupertatem*» (2LFed 5): PAOLAZZI, 186.

²⁶ Cf. F. URIBE, *La Regla de san Francisco: letra y espíritu*, Murcia 2006, 198 (tr. it.: *La Regola di san Francesco. Lettera e spirito*, EDB, Bologna 2011): «En este caso la ejemplaridad de Cristo es presentada a través de la frase: *porque el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo*, casi una trascipción de la usada por San Pablo en 2Cor 8,9 [...]. Es, por lo demás, una cita muy original, pues no aparece en ninguna de las antiguas reglas».

²⁷ «*Pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium*»: PAOLAZZI, 328.330.

²⁸ G.M. BOCCALI, *La Cum omnis vera religio*, in *Frate Francesco* 74 (2008), 456: «*Cum*

omnis vera religio et vite institutio approbata certis constet regulis et mensuris, certis etiam constet legibus discipline; quisquis religiosam ducere vitam cupit, nisi certam conversationis sue regulam disciplinamque vivendi observare studuerit diligenter; eo ipso a rectitudine deviat quo rectitudinis lineas non observet; et ibi deficiendi incurrit periculum, ubi per discretionis virtutem certum ac stabile perficiendi collocare neglexerit fundamentum».

²⁹ «*Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro helemosina confidenter*»: PAOLAZZI, 328.

³⁰ «*Fratres illi quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio anime inimico, sancte orationis et devotionis spiritum non exstinguant*»: *ib.*

³¹ Cf. GREGORIO IX, *Quo elongati* 6: «Diciamo dunque che non devono avere proprietà né in comune né individualmente, ma l'Ordine abbia l'uso degli utensili, dei libri e degli altri beni mobili che è loro lecito avere. I frati poi ne usino secondo quanto sarà stabilito dal ministro generale o dai ministri provinciali, rimanendo intatta la proprietà dei luoghi e delle case nelle mani di coloro ai quali si sanno appartenere» (in *FF* 2734). H. GRUNDMANN, *Die Bulle Quo elongati Papst Gregors IX*, in *AFH* 54 (1961), 22-23: «*Dicimus itaque, quod nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere, sed utensilium et librorum et eorum mobilium, que licet habere, ordo usum habeat et fratres, secundum quod generalis minister vel provinciales disponendum duxerint, his utantur, salvo locorum et domorum dominio illis, ad quos noscitur pertinere*».

³² Questo cambiamento nell'esperienza della povertà si può notare se si passa dalla *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano alla *Vita sancti Francisci* di Giuliano da Spira, scritta per i frati del convento universitario di Parigi, e ancora più chiaramente nella *Legenda maior* di Bonaventura (cf. capitoli 5-12).

³³ M.P. ALBERZONI, *Santa povertà e beata semplicità: Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 13, commenta che Francesco solitamente descrive la povertà

come "santa" e "benedetta": «Così pure *paupertas*, nelle sue diverse accezioni, rinvia inequivocabilmente all'universo francescano, anche se alla *sancta* (o beata) *paupertas*, come Francesco solitamente la definisce, si affianca ben presto l'esaltazione dell'*altissima paupertas*, laddove però *altissima* non risulta una determinazione propria del lessico di Francesco e di Chiara, ma sembra piuttosto derivare dal vocabolario teologico della curia papale e, segnatamente, del cardinale Ugo d'Ostia». Si vedano i suoi commenti riguardanti l'uso della parola nella nota 10 della stessa pagina.

³⁴ Per una breve sintesi su questo argomento cf. M.P. ALBERZONI, *Introduction: De Saint-Damien à l'ordre de sainte Claire*, in *Claire d'Assise*, 791-803. Cf. anche *Iter storico*, 51-73.

³⁵ Cf. anche I,13: «essa vide et udì che la santa memoria de messere Gregorio papa li volse dare molte cose et comparare le possessioni per lo monasterio, ma essa non volse mai acconsentire».

³⁶ «*Sicut manifestum est, cupientes soli Domino dedicari, abdicastis rerum temporalium appetitum; propter quod, venditis omnibus et pauperibus erogatis, nullas omnino possessiones habere proponitis, illius vestigiis per omnia inhaerentes, qui pro nobis factus est pauper, via, veritas, atque vita; nec ab huiusmodi proposito vos rerum terret inopia; nam laeva Sponsi caelestis est sub capite vestro ad sustentandum infirma corporis vestri, quae legi mentis ordinata caritate stravistis*»: OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 231-232.

³⁷ Per la teologia della "carità ordinata" del XII sec. cf. G. CARIBONI, "Ordo noster est caritas". *Osservazioni su ideali guida, testi normativi e dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, in *Id.*, *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 59-92. Cf. anche B. MCGINN, *Introduction: The Ordering of Charity*, in *Id.*, *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 2, New York 1994, 149-157. McGinn commenta che nel XII secolo «il

termine *ordo* era fra quelli semanticamente più complessi del vocabolario medievale. Insieme alle nozioni di ordine come una misura o una regola, un sistema politico, una struttura legale, un gruppo o classe riconoscibile (ad es. *ordo monasticus*), una disciplina, una cerimonia, un ministero ecclesiastico con i suoi doveri, ecc..., *ordo* può essere inteso nel senso di "ordinamento", cioè lo stato che esiste quando le cose sono state poste nella loro propria relazione» [NdT.] (153).

³⁸ Per una panoramica sul ruolo della verginità e della clausura nella visione di Ugo, cf. P. MARANESI, *La clausura di Chiara d'Assisi. Un valore o una necessità?*, Porziuncola, Assisi 2012, 21-51. Maranesi commenta che se l'uso che Chiara fa della metafora sponsale riflette il suo contesto storico, nondimeno ella «[...] opera una diversa accentuazione della metafora sponsale, mettendo in risalto non la clausura quale spazio e segno dell'amore della sposa per lo sposo, ma un tema nuovo legato alla novità da lei scoperta proprio nell'adesione all'ideale di Francesco, cioè la povertà» (51-52).

³⁹ «Denique qui pascit aves caeli et lilia vestit agri vobis non deerit advictum pariter et vestitum, donec seipsum vobis transiens in aeternitate ministret, cum scilicet eius dextera vos felicius amplexabitur in suae plenitudine visionis»: OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 232.

⁴⁰ Cf. M. DUTTON, *The Cistercian Source: Aelred, Bonaventure, and Ignatius*, in *Goad and Nail*, ed. R. Elder, (Studies in Medieval Cistercian History, 10), Kalamazoo 1985, 151-178. Paragonando il misticismo cistercense e francescano Dutton fa questa importante distinzione: «Bonaventura insiste sul venire a Dio con l'imitazione di Gesù piuttosto che con l'intimità con Lui [...]. Aelredo guida la contemplativa verso l'unione spirituale con Cristo tramite l'amore per Lui, e non verso la perfezione tramite l'imitazione di Lui, suggerendo che tale perfezione, tale imitazione, non è né possibile né necessaria» [NdT.] (166-167). Cf. anche il suo saggio di approfondimento, *Intimacy and Imitation: The Humanity of Christ in Cistercian Spirituality*, in *Erudition at God's Service*, ed. J.R. Sommerfeldt, (Stu-

dies in *Medieval Cistercian History*, 11), Kalamazoo 1987, 33-69.

⁴¹ «Sicut igitur supplicastis, altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboramus, auctoritate vobis praesentium indulgentes ut recipere possessiones a nullo compelli possitis»: OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 232.

⁴² Cf. FF 3177-3178; 3204-3206.

⁴³ «Precipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta consortia vel consilia mulierum, et ne ingrediantur monasteria monacharum, preter illos quibus a Sede Apostolica concessa est licentia specialis»: PAOLAZZI, 336.

⁴⁴ Card. UGO, *Costituzioni*, 10: ZOPPETTI-BARTOLI, 317-318. «De ingressu personarum in monasterium firmiter ac districte precipimus, ut ulla numquam abbatissa, vel eius sorores aliquam personam religiosam seu seculare[m] ac cuiuslibet dignitatis in monasterium intrare permittant. Nec omnino hoc alicui liceat, nisi cui et de quibus concessum a summo pontifice fuerit, vel a nobis seu post nos ab illo cui sicut et nobis sollicitudinem atque curam specialem gerendam de vobis specialiter dominus papa duxerit iniungendam»: in G.M. BOCCALI, *La Cum omnis*, 468.

⁴⁵ GREGORIO IX, *Quo elongati* 11, in FF 2739. Testo latino da GRUNDMANN, *La Bolla Quo elongati*, 24: «Nos utique generaliter id esse prohibitum de quarumlibet cenobiis monialium respondemus [...]».

⁴⁶ «Cum semel dominus Papa Gregorius prohibuisset, ne aliquis frater ad monasteria dominarum sine sua licentia pergeret, dolens pia mater cibum sacrae doctrinae rarius habituras sorores, cum gemitu dixit: "Omnes nobis auferat de cetero fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores". Et statim omnes fratres ad Ministrum remisit, nolens habere elemosynarios qui panem corporalem acquirerent, postquam panis spiritualis elemosynarios non haberent. Quod cum audiret Papa Gregorius, statim prohibitum illud in generalis Ministri manibus relaxavit»: OMAECHEVARRIA, *Escritos*, 172. Cf. i commenti di M. BARTOLI, *Gregorio IX, Chiara d'Assisi e le prime dispute all'interno del movimento francescano*, in *Rendiconti* 35 (1980), 97-108.