PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

ANNO XXXIX (2025) NUOVA SERIE

PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI

eum edizioni università di macerata

PICENUM SERAPHICUM
RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

Ente proprietario
Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori
via S. Francesco, 52
60035 Jesi (AN)

in convenzione con
Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata

Comitatoscientifico
Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Carlo Dolcini, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győr iványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Antonio Montefusco, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Rosa Smurra, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

Comitato editoriale
Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Anna Falcioni, Pamela Galeazzi, Caterina Paparello, p. Lorenzo Turchi

Comitato di redazione
Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, Noemi Fioralisi, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, Francesco Nocco, Annamaria Raia, Filippo Sedda

Redazione
Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata
redazione.picenum@unimc.it

Direttore responsabile
p. Ferdinando Campana

Editore
eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
tel. 0733 258 6080
http://eum.unimc.it
info.ceum@unimc.it

eum edizioni università di macerata

Indice

5 Editoriale

Studi

11 Francesco Carta
La morte di Tommaso da Tolentino e compagni. Una nuova interpretazione

33 Paolo Sorteni
Francesco d'Appignano e il *mysterium iniquitatis*

69 Lorenzo Turchi
Giacomo della Marca e gli ebrei

115 Marco Buccolini
Francesco da Monteprandone e le missioni francescane nello Sri Lanka nel Cinquecento

131 Diego Borghi, Lorenzo Virgini
I GIS come strumento di ricerca: applicazioni metodologiche sull'Atlante Storico di Cingoli

Note

149 Alessandro Giostra
La Via Lattea nel pensiero dei filosofi medievali

169 Maela Carletti, Costanza Lucchetti
Riflessioni a partire dal catalogo de *I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina*, a cura di Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024

181 Lorenzo Arcese
Appendice a *Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica*

191 Alessandro Sarti
L'immagine delle stimmate: incarnazione e rappresentazione della fede fra cultura figurativa e testuale. Cronaca del Convegno internazionale di studi (Falconara Marittima, 21-23 novembre 2024)

201 Francesco Nocco
Laboratorio estivo "Avviamento all'edizione di sermoni basso medievali: il Quaresimale di Giacomo della Marca" (I e II edizione)

209 Domenico Priori
In ricordo di padre Nazzareno Mariani (1928-2024)

Schede

215 *Storia di Ascoli*, II: *Il Medioevo*, a cura di R. Lambertini, G. Pinto e A. Rigon, Lìbrati, Ascoli Piceno 2024, 695 pp. (*R. Lamponi*); A. Montefusco, *Contestazione e pietà. Dissenso, memoria e devozione negli spirituali francescani (XIII-XIV sec.)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2023 (Fonti e Ricerche, 34), 352 pp. (*C. Melatini*); *L'Etruria Francescana 2.0. Il patrimonio documentario ritrovato dei frati Minori Conventuali della Toscana*, a cura di S. Allegria, presentazione di A. Bartoli Langeli, Associazione di studi storici Elio Conti, Firenze 2022 (Studi e fonti di storia toscana, 10), 270 pp. (*M. Carletti*); *"La loro provenienza va ricercata altrove". Prime indagini sui manoscritti della Biblioteca Francescana di Falconara Marittima*, a cura di M. Carletti, Andrea Livi Editore, Fermo 2024 (Itinerari, 4), 80 pp. (*A. Di Gregorio*); *Roma - Urbino 1703. Il viaggio di Lancisi e Origo inviati speciali di papa Clemente XI Albani*, Atti delle Giornate di studio (Urbino, Palazzo Ducale, Sala convegni - Giardino d'inverno, 11 e 12 novembre 2021), a cura di M.M. Paolini e L. Vanni, Accademia Raffaello, Urbino 2024, 343 pp. (*M. Bocchetta*); *Generazioni: di padre in*

figlio. Luigi e Carlo Paolucci, a cura di P. Galeazzi, Andrea Livi Editore, Fermo 2022 (Itinerari, 2), 53 pp. (*L. Subissati*); E. Renan, *Francesco d'Assisi*, a cura di M. Lodone, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2025, 74 pp. (*N. Fioralisi*).

Studi

F. Carta, *La morte di Tommaso da Tolentino e compagni. Una nuova Interpretazione / The death of Thomas of Tolentino and his companions. A new interpretation*
ISSN 0392-1689, E-ISSN 2385-1341; DOI: 10.63277/2385-1341/4336

La morte di Tommaso da Tolentino e compagni. Una nuova interpretazione

Francesco Carta

Abstract

Il 19 aprile 1321 i frati Minori Tommaso da Tolentino, Demetrio da Tblisi e Giacomo da Padova vennero uccisi nella città indiana di Thane, conquistata solo tre anni prima dai musulmani. Due giorni dopo fu la volta del loro compagno Pietro da Siena. L'articolo, dopo una breve panoramica bibliografica sul tema, presenta un quadro sintetico e ordinato delle fonti che aiutano a ricostruire la vicenda dei quattro frati. In seguito, offre una ricostruzione delle tappe salienti del loro martirio per proporre, infine, un'interpretazione particolare della loro morte che sarebbe stata esemplata sulle prescrizioni del capitolo XVI della Regola non bollata (1221), "riscoperta" tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo da Angelo Clareno e dai frati "spirituali".

On April 19, 1321, the Franciscan friars Thomas of Tolentino, Demetrius of Tbilisi, and James of Padua were killed in the Indian city of Thane, which had been conquered by the Muslims only three years earlier. Two days later, their companion Peter of Siena met the same fate. After a brief bibliographical overview of the topic, the essay presents a concise and organized account of the sources that help reconstruct the story of the four friars. Then, it offers a reconstruction of the key stages of their martyrdom, ultimately proposing a particular interpretation of their death – one modeled on the prescriptions of Chapter XVI of the Earlier Rule (1221), which had been "rediscovered" between the late thirteenth and early fourteenth centuries by Angelo Clareno and the Spiritual friars.

Il 19 aprile 1321 i frati Minori Tommaso da Tolentino, Demetrio da Tblisi e Giacomo da Padova vennero uccisi nella città indiana di Thane, conquistata solo tre anni prima dai musulmani[1]. Due giorni dopo fu la volta del loro compagno Pietro da Siena. La notizia del martirio suscitò clamore tra i frati Minori e i frati Predicatori della regione e si diffuse rapida in Occidente. Arrivò persino ad Avignone, al tempo sede della Curia papale, e fu presentata in concistoro, alla presenza di Giovanni XXII, il quale, secondo il frate cronista Elemosina, «lacrimas commotionis effundit»[2].

Negli ultimi anni in Italia il martirio dei frati di Thane è stato oggetto di un piccolo *revival* storiografico grazie soprattutto al centenario della morte di Tommaso da Tolentino, caduto nel 2021 – con l'istituzione di un comitato specifico che si è fatto promotore delle celebrazioni, di due convegni e di un'importante iniziativa editoriale[3]– e alla discussione del

* Ho discusso queste pagine con Raimondo Michetti e Paolo Evangelisti, che ringrazio per i loro consigli e la loro amicizia. Questo articolo non avrebbe visto la luce senza il sostegno di Roberto Lambertini, a cui porgo la mia più sentita gratitudine.

[1] Thane, attualmente vicino a Bombay, era uno dei maggiori porti indiani e si trovava nel tragitto che collegava Tabriz, porta verso l'Oriente, oggi in Iran tra il Mar Caspio e il confine con la Turchia, e il porto di Palumbo – l'odierna Kollam – avamposto per proseguire poi la rotta verso Oriente e, più tardi, sede della prima diocesi indiana. Sebbene Thane fosse caduta sotto la dominazione musulmana la maggior parte della popolazione non si era convertita all'Islam.

[2] La testimonianza di Elemosina è trascritta da G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, II, Quaracchi 1913, p. 113. Anche Paolino da Venezia testimonia che le vicende del martirio furono lette a Giovanni XXII in concistoro (ma non cita il particolare delle lacrime): L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, 6 voll., IV, Milano 1741, coll. 1032- 1033. Le due testimonianze sono citate in I. Heullant-Donat, *Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation*, in *Chemins d'outre-mer*, Paris 2004, <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.3961> (ult. cons. 4-11-2025), nota 21.

[3] Tra le iniziative promosse dal "Comitato per le celebrazioni in memoria del beato Tommaso da Tolentino, nel 700° anniversario della morte" si ricorda il libro *Tommaso da Tolentino. Storia di un francescano*, a cura di P. Cicconofri, C. Vurachi, F. Casadidio, Jesi 2021, e i due convegni: *Tommaso da Tolentino e i Francescani nelle Marche, dai primi insediamenti alle missioni in Oriente* tenutosi a Tolentino il 23 ottobre 2021 e *Appunti di viaggio. Marco Polo e i francescani in Oriente* tenutosi sempre a Tolentino il 18 e il 19 ottobre 2024.

libro di MacEvitt, *The Martyrdom of the Franciscans* (2020), apparsa nel numero di *Reti Medievali* del 2023, a cura di Thomas Frank[4].

È proprio questa discussione che mi ha convinto a riprendere in mano dopo vari anni quanto proposi a suo tempo in occasione di uno dei due convegni a cui si accennava: *Tommaso da Tolentino e i Francescani nelle Marche*. Scopo di questo contributo è quello di provare a fornire una nuova chiave di lettura del martirio dei quattro frati, confrontandomi a mia volta, in particolare, con l'interpretazione offerta da MacEvitt.

I. Le fonti

Le vicende del martirio sono note attraverso varie testimonianze i cui rapporti sono talmente intricati da aver stimolato diverse ipotesi da parte degli studiosi che se ne sono occupati. Non sarà superfluo tentare di fornire in questa sede uno *status questionis*, relativo, almeno, alle testimonianze più antiche, consapevoli che solo uno studio dedicato potrà dirimere i vari aspetti problematici di cui daremo conto[5].

Una prima *relatio* del martirio fu inviata in data 29 maggio 1321 da frate Bartolomeo, custode del convento francescano di Tabriz, al vicario generale dei frati Minori in Oriente, frate Salone/Salomone. La conosciamo perché frate Elemosina la inserì nelle sue due cronache, conservate nei due manoscritti autografi Assisi, *Biblioteca Comunale (ex biblioteca del Sacro Convento)*, 341 e Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Latin 5006 rispettivamente ai ff. 132rv e ai ff. 181v-182r[6]. In entrambi i codici è seguita da una lettera che il frate domenicano Giordano di Séverac, compagno di Tommaso, Demetrio, Giacomo e Pietro per una parte del loro viaggio, inviò il 12 ottobre 1321 ai frati Minori e Predicatori di Tabriz, Dehiker-

[4] T. Frank, *Martirio e consapevolezza storica nell'Ordine francescano tra due e trecento*, «Reti Medievali Rivista», 24 (2024) 1, pp. 9-16, anche online <https://doi.org/10.6093/1593-2214/10113> (ult. cons. 4-11-2025). C. MacEvitt, *The Martyrdom of the Franciscans. Islam, the Papacy, and an Order in Conflict*, Philadelphia 2020.

[5] In quest'occasione correggo e perfeziono anche quanto scritto a proposito in F. Carta, *Tommaso da Tolentino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 96, Roma 2019, pp. 157-159.

[6] La *relatio* si può leggere in Golubovich, *Biblioteca* cit., pp. 110-112 (nel testo viene indicata erroneamente come presente al f. 134rv del codice assisano).

kan e Maragha[7]. Sono forse esemplate su questa *relatio* anche le notizie pervenuteci attraverso una lettera, non esente da errori persino nel nome dei martiri, inviata da Caffa il 15 maggio 1323 da «tam mercatores quam fratres minores iuxta Indiam peregrini» e indirizzata ai frati riuniti nel capitolo generale di Tolosa[8].

Il codice London, *British Library*, Cotton Nero A. IX, ff. 99v-100v contiene una *relatio* che Golubovich, seguito anche da MacEvitt, ritiene scritta dal frate predicatore Francesco Cinquini da Pisa[9]. Questa *relatio* sarebbe precisamente quella che, secondo la sua diretta testimonianza, egli avrebbe scritto e inviato, insieme a due denti appartenenti ai frati martiri

[7] La lettera è edita in C. Gadrat, *Une image de l'Orient au XIVe siècle. Les "Mirabilia descripta" de Jordan Catala de Sévérac,* Paris 2015, p. 310 e analizzata alle pp. 113-114. La studiosa (p. 114) nega che la *relatio* sia stata inviata direttamente a frate Salone/Salomone il 29 maggio 1321, ma ritiene come «ipotesi più probabile» che Bartolomeo scrisse la *relatio* datandola 29 maggio 1321, ricevette nel dicembre la missiva di Giordano e solo successivamente inviò entrambe a frate Salone/Salomone. La prova consisterebbe nel fatto che Bartolomeo, proprio in testa alla lettera, farebbe riferimento a una pluralità di lettere portate da un latore e non esclusivamente alla sua. Gadrat identifica queste lettere nella sua *relatio* – che in questo caso sarebbe priva di intestazione ma – faccio notare – dotata molto stranamente di una *salutatio*: «Valete in Domino» (!) – e nella lettera di Giordano. Ecco l'incipit della lettera di Bartolomeo: «Noveritis nos habuisse nova certa de India de fratribus nostris […] quorum transcriptum vobis mittimus per latorem presentium, que oretenus ab illo habuimus, ab illo homine qui ivit cum predictis Fratribus, et ita vobis seriatim scribimus». Contro l'ipotesi di Gadrat si noti che l'espressione "per latorem presentium" potrebbe essere formulare e non indicare per forza l'esistenza reale di più lettere. Tra i vari esempi si consideri quello coevo di Angelo Clareno che chiese a Gentile da Foligno di correggere ed eventualmente diffondere parzialmente il testo della lettera ad Alvaro Pelayo, conosciuta come *Apologia pro vita sua*, con queste parole: «Mitto vobis per latorem presentium responsionem quam feci litteris fratris Alvari viri reverendi et diligendi propter scientiam et sanctitatem quam Christus ei donavit» (cit. in S. Bischetti, C. Lorenzi, A. Montefusco, *Questione francescana e fonti volgari: il manoscritto Roma, BNC, Vitt. Em. 1167 e la tradizione delle Chronicae di Angelo Clareno*, «Picenum Seraphicum», 33 (2019), pp. 7-65: 58).

[8] M. Bihl, A.C. Moule, *De duabus epistolis fratrum minorum Tartariae Aquilonaris an. 1323*, «Archivium Franciscanum Historicum», 16 (1923), pp. 89-112 (la trascrizione della lettera è alle pp. 104-106, la citazione a p. 104). La lettera viene citata anche da MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 108-111. Sia lui che Bihl, *De duabus epistolis* cit., p. 90 la ritengono una versione più breve della *relatio* di Bartolomeo, non spiegando, tuttavia, perché non possa essere una versione più breve della *relatio* che leggiamo nel manoscritto di Londra (v. nota successiva).

[9] La relatio è trascritta da Golubovich, *Biblioteca* cit., pp. 70-71 (p. 65 per la discussione della paternità) e da Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., pp. 314-315. Cfr. MacEvitt, *The Martyrdom* cit., p. 108.

e a delle lettere di frate Giordano, a Teresa e Tizia, due clarisse sue parenti, e che sarebbe poi confluita, ma solo per *excerpta*, nella *passio* che compare in appendice all'edizione Quaracchi della *Chronica* dei XXIV generali[10]. Christine Gadrat ritiene, invece, che la *relatio* del manoscritto di Londra sia, con qualche variante, la stessa di Bartolomeo e non quella di Francesco Cinquini, che saremmo destinati a conoscere solo in maniera frammentaria. La prova risiederebbe nel fatto che anche nel manoscritto londinese il testo è preceduto dalla stessa lettera di Giordano di Séverac che si ritrova nei manoscritti di Elemosina: un indizio, questo, del fatto che la *relatio* di Bartolomeo viaggiò sempre accompagnata dalla missiva di Giordano condividendone i destini. Per questo, secondo la studiosa, i destinatari della lettera, contenuta nel solo codice londinese e non in Elemosina, con cui un «dilectus frater» anonimo inviò la missiva di Giordano a Bologna, – ovvero frate Aimerico di Piacenza, maestro dell'Ordine domenicano, e un certo frate Giovanni – dovrebbero essere letti come coloro che ricevettero non solo la lettera di Giordano ma anche la *relatio* di Bartolomeo. Questo doppio invio spiegherebbe, continua il ragionamento di Gadrat, anche il fatto che nel codice londinese non compare, perché omesso volontariamente in quanto non più necessario, il destinatario stesso della *relatio* di Bartolomeo, ovvero frate Salone/Salomone[11].

Come che sia, sappiamo per certo che Francesco Cinquini da Pisa scrisse una *relatio* del martirio che, se è vera l'ipotesi di Gadrat, non conosceremmo per intero ma solo attraverso i frammenti confluiti, come detto, nella *passio* che compare in appendice all'edizione Quaracchi della Cronaca dei XXIV generali.

La testimonianza di Francesco Cinquini come conosciuta dalla *Chronica* e la *relatio* di Bartolomeo nelle sue due versioni si somigliano molto.

[10] La lettera di Francesco è conservata in *Chronica XXIV generalium*, in *Analecta Franciscana*, 19 voll., III, Quaracchi 1897, p. 611 (l'intera *passio* è alle pp. 597-613, ma si noti che i frati editori di Quaracchi la dividono in due. La prima: *Passio sanctorum fratrum Minorum Thomae de Tolentino, Iacobi de Padua, Petri de Senis, Demetrii*, pp. 597-604 e *Passio fratris Petri de Senis*, pp. 604-613). I frammenti della cronaca furono forse rimaneggiati da Pietro da Turri, vicario della vicaria d'Oriente, che rilanciò la sua *relatio* in Occidente. A proposito della lettera di Francesco Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., p. 119, nota 193 afferma – forse in maniera discutibile – che il plurale *litteris* riferito alle missive di Giordano non significhi necessariamente la presenza di più lettere.

[11] Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., p. 114.

Ciò si potrebbe spiegare ipotizzando o che Francesco abbia ripreso la *relatio* di Bartolomeo – inclusa magari nelle lettere di Giordano che egli sostiene di aver ricevuto (notizia confermata anche da Pietro di Turri)[12] – o che entrambi – come ipotizzato da Gadrat – avessero un informatore comune: *Jacobinus* da Genova[13].

Le testimonianze citate nella *passio* in appendice alla *Chronica* sono cinque: quelle di Bartolomeo e quella di Francesco Cinquini da Pisa (che nella *Chronica* è citata, in realtà, sotto il nome di Pietro di Turri), che conosciamo già, ed estratti di lettere – non pervenuteci per intero né trasmesse da altri codici – di frate Giordano di Séverac, di Giacomo di Camerino, custode di Tauris, a Pietro di Turri, e di Ugolino de Soldania ai frati Minori di Tauris. Vengono citati, infine, estratti della *relatio* di Odorico da Pordenone che, invece, conosciamo per intero perché inserita nella *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum* (1330). Nella sua *relatio* Odorico, oltre a introdurre veri e propri dialoghi tra i frati e le autorità musulmane, racconta anche del suo viaggio a Thane, avvenuto sicuramente dopo il 1323 (1324?), durante il quale avrebbe raccolto le ossa dei martiri per portarle a Zaiton, in Cina.

II. La vicenda

Le diverse *relationes*, al netto di qualche variante, concordano nel fornire i dati essenziali del martirio. Nel corso di un viaggio (indirizzato probabilmente in India) i frati sbarcano a Thane e alloggiano in casa di cristiani. Le relazioni presentano questa fase iniziale in maniera diversa. Nella *relatio* di Bartolomeo si afferma che i frati stavano *absconsi* «per paura dei saraceni (propter metum saracenorum)»[14], mentre nella *relatio* del codice londinese si tace sulla paura provata dai quattro ma si afferma che «non si volevano manifestare per nessun motivo ai Saraceni (nondum volentes manifestari saracenis)»[15]. Odorico da Pordenone non parla dell'atteggiamento dei frati ma identifica coloro che li ospitano come ne-

[12] *Chronica*, p. 611 per entrambe le testimonianze.
[13] Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., pp. 118-121.
[14] Golubovich, *Biblioteca* cit., p. 111.
[15] *Ibid.,* p. 70.

storiani descrivendoli come eretici e scismatici[16]. Al di là delle sfumature, quel che è certo è che i frati non manifestarono in alcun modo la volontà di morire martiri[17]. Infatti, Tommaso, Demetrio e Giacomo (Pietro rimane in casa) compaiono di fronte al cadì di Thane, ovvero all'autorità religiosa della città, solo perché citati in giudizio come testimoni in un processo di "violenza domestica", perpetuata da colui che li ospita ai danni della moglie. Il cadì, visti i religiosi, esprime la volontà di interrogarli sulla loro fede. Così ha inizio un dialogo tra lui e Tommaso da Tolentino, portavoce dei frati, in cui è evidente l'iniziale prudenza del frate marchigiano nel non rispondere alle provocatorie domande che gli vengono poste[18]. L'atteggiamento di Tommaso cambia con l'incalzare delle questioni. Se prima evita il conflitto, quando è chiamato a esprimersi su Maometto, nega che egli sia il Profeta e che sia mandato da Dio, affermando, secondo il codice londinese – poi ripreso da Odorico –, che sia, piuttosto, «virum diabolicum» e che «ministerium dyaboli exercuisse»[19]. Il cadì, irato, a quel punto condanna i frati alla prova del fuoco. Nella piazza principale della città viene acceso un grande falò in cui viene spinto a entrare Giacomo da Padova, a rappresentanza dei frati, rimanendo illeso per ben due volte. A quel punto fa la sua comparsa il melik, ovvero l'autorità civile musulmana, che, insieme al cadì, riconosce che i frati sono protetti da Dio[20]. I due li cacciano via dalla città e, secondo Odorico, sono imbarcati in un naviglio e portati in un villaggio sito in un'isola vi-

[16] «In hac civitate [Thane] invenerunt XV domus nestorinorum scilicet christianorum qui sunt scismatici et heretici; et dum sic essent illic, sibi invenerunt hospitium, et hospitati fuerunt in domo cuiusdam illorum» [Odorico da Pordenone, *Itinerarium (Relatio),* in *Sinica franciscana*, 11 voll., I (*Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*), a cura di A. van den Wyngaert, Firenze 1929, pp. 413-495: 424].

[17] Infatti, il loro martirio «tomisticamente è definibile *sub praecepto*», come acutamente nota Evangelisti, *Martirio volontario* cit., p. 235.

[18] Il dialogo viene ricostruito nel suo sviluppo da Odorico. La *Chronica*, cit., p. 599 riporta stralci del dialogo citandoli sia dalla *relatio* di Odorico sia da una lettera di frate Giordano. Quanto viene affermato in quest'ultima lettera non è presente nella *relatio* di Odorico.

[19] Golubovich, *Biblioteca* cit., p. 70.

[20] Nella *relatio* di Bartolomeo, in quella del codice londinese e in quella di Odorico il melik compare solo a questo punto della vicenda mentre nella *passio* riportata nella *Chronica*, cit., p. 599 interviene già in una fase iniziale dell'interrogatorio, poi interrotta dal cadì che sollecita Tommaso a esprimersi su Maometto. Questa prima fase dell'interrogatorio è ricostruita dal compilatore della *passio* citando una lettera di Giordano di Séverac.

cina. La vicenda sembra terminata con la salvezza dei frati quando rientra in scena il cadì, il quale, dopo aver convinto il melik, manda quattro sicari a ucciderli per paura che, se fossero rimasti vivi, avrebbero potuto scatenare delle conversioni tra la popolazione. I frati vengono raggiunti e uccisi[21].

III. L'analisi di MacEvitt

Nel libro di MacEvitt il martirio di Tommaso e compagni ha un ruolo centrale. Pur non essendo il primo martirio cristiano che ebbe per protagonisti i frati Minori, è il primo, infatti, di cui ci rimane un vero e proprio racconto. Anche il martirio dei cosiddetti Protomartiri del Marocco († 1220), che scatenò le reazioni dello stesso Francesco d'Assisi e fu all'origine della vocazione minoritica di Antonio di Padova, approdò in un racconto scritto successivamente al martirio dei frati di Thane, più di un secolo dopo la loro morte[22]. Il perché di questo ritardo è spiegato da MacEvitt in una maniera semplice, che costituisce anche una delle tesi principali del suo libro: nel XIII secolo l'Ordine minoritico costruì la sua specifica identità intorno alla povertà individuale e collettiva, ritenuta

[21] Le testimonianze differiscono leggermente sulle modalità. Secondo la *relatio* di Bartolomeo (Golubovich, *Biblioteca* cit., p. 112), Tommaso da Tolentino fu preso per la barba e sgozzato con una spada, Giacomo da Padova fu ucciso attraverso dei colpi inflitti in testa con una spada («unus eorum ense vibrato, super collum et caput ipsum pecutiens, martyrem Christi fecit») mentre Demetrio attraverso dei colpi al petto («percutientes gladio in pectore»). Due giorni dopo, Pietro da Siena, dopo essere stato impiccato a un albero («per gulam in arbore suspendi») rimanendo illeso, fu deposto e ucciso con la spada («sic eum gladio fecit interfici»). La *relatio* del codice londinese concorda pienamente. Secondo la testimonianza di frate Odorico da Pordenone, *Itinerarium (Relatio)* cit., pp. 432-433, i frati furono fatti spogliare, Tommaso da Tolentino fu decapitato dopo aver giunto sul petto le braccia a forma di croce («iunctis simul manibus in modum crucis»), a Giacomo da Padova spaccarono la testa in due fino agli occhi («usque ad oculos») e poi gli tagliarono la testa, mentre frate Demetrio fu colpito violentemente all'altezza della mammella («in mamilla») con una spada e poi decollato. Due giorni dopo Pietro da Siena fu ucciso nella seguente maniera: lo appesero a un albero e lo tagliarono a metà in due parti («ipsum per medium diviserunt»).

[22] In realtà, Giordano da Giodano nella sua *Chronica* (*Chronica fratris Iordani a Iani,* Quaracchi 1885, pp. 1-49, pp. 3-4, par. 8) cita una *legenda*, andata purtroppo perduta, che Francesco avrebbe proibito di leggere.

corrispondente a quella seguita da Cristo e dagli apostoli. Questa particolare interpretazione della povertà fu negata all'inizio del XIV secolo da vari pronunciamenti di Giovanni XXII in seguito ai quali l'Ordine si trovò bisognoso di ancorare la sua identità a qualcos'altro rispetto a una povertà destituita di ogni fondamento teologico e giuridico. I frati, secondo MacEvitt, lo trovarono nel martirio, in grado, peraltro, anche di essere un riferimento identitario comune alle diverse anime – degli "spirituali" e dei conventuali – in conflitto tra loro[23].

Non è questa la sede per discutere questa tesi di fondo che, già criticata a ragione in più aspetti, ha comunque il merito, a parere di chi scrive, sia di proporre un modello interpretativo generale della storia minoritica – certo schematico ma comunque non privo di elementi di riflessione – sia di porsi il problema di quale fu il destino identitario dell'Ordine dopo Giovanni XXII, soprattutto di quella parte non interessata dai processi di riforma osservante. È pure vero che tale modello dovrebbe trovare conferma nell'analisi di una testualità molto più vasta e varia rispetto a quella analizzata dallo studioso americano[24]. E forse non sarà superfluo ricordare che il martirio – e in generale le "missioni" – non mi sembrano acquisire un posto d'eccezione in fonti tutt'altro secondarie come i commenti alla Regola, in cui lo spazio per un eventuale approfondimento del tema era garantito dalla possibilità di interpretare il capitolo XII dedicato a "coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli"[25]. Senza contare, inol-

[23] Per esempio: «Further controversy erupted when Pope John XXII subsequently declared that belief in the absolute poverty of Christ and the apostles was heresy; the foundation of Franciscan piety was thus entirely undermined. No longer able to distinguish themselves on the basis of poverty, martyrdom became the sign of Franciscan zeal» (MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 21-22); «Enthusiasm for the martyrs rose as the friars could no longer rely on poverty as a fundamental Franciscan virtue. In this sense, the martyr accounts were a balm to spirituals and conventuals alike, and offered a Franciscan identity both could admire» (*Ibid.*, p. 148).

[24] È una critica già posta da P. Evangelisti, *Per una storia del martirio come valore dell'autocoscienza minoritica (secoli XIII-XV). Osservazioni in margine a The Martyrdom of the Franciscans*, «Reti Medievali» 24 (2023) 1, pp. 43-65, anche online <https://doi.org/10.6093/1593-2214/10118> (ult. cons. 4/11/2025).

[25] Scelgo di non rinunciare all'uso del termine "missione" per il suo indubbio valore evocativo, ponendolo, tuttavia, tra virgolette per segnalare che nel XIII e XIV secolo *missio* non aveva il significato odierno, nato nel XVI e XVII secolo per designare l'incarico di evangelizzazione conferito dalla Chiesa. I. Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle*, in *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*, a cura di L. Bertazzo e G.

tre, che, vista la loro struttura, questi testi possono essere letti anche in ottica comparativa, paragonando, cioè, il livello di approfondimento dei vari temi commentati per giudicarne l'importanza che ebbero per i frati, attraverso, per esempio, un minore o maggiore numero di *quaestiones* poste: indizio di problematicità, certo, ma, in definitiva, anche di centralità che il tema ebbe per il commentatore. Ebbene, almeno da una prima analisi, è netta, ancora per tutto il XV e l'inizio del XVI secolo, il predominio assoluto della povertà[26].

A prescindere da queste osservazioni, in questo contributo vale piuttosto la pena soffermarsi su quanto MacEvitt afferma a proposito dei martiri di Thane. Le parti a loro dedicate sono strutturate attraverso l'analisi delle testimonianze pervenuteci, senza entrare, tuttavia, nell'analisi delle spinose questioni di paternità delle *relationes* né giustificando il motivo di alcune scelte che, nel libro, paiono a tutti gli effetti arbitrarie[27]. Il lettore che voglia trovare un po' di chiarezza all'interno della selva delle testimonianze rimarrà deluso. Cambierà atteggiamento, tutta-

Cassio, Padova 2011, p. 14, nota 12, dopo aver segnalato questo problema, propone di rifiutare il termine "missione" per quello di "evangelizzazione". Anche P. Evangelisti, *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori tra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Roma 2020, pp. 13-14 rileva la a-storicità del termine "missione" per la realtà medievale e propone di usare piuttosto "apostolato evangelico missionario". Di diverso avviso B.Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, p. 13 e soprattutto T. Tanase, *«Jusqu'aux limites du monde». La papauté et la mission Franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma 2013, pp. 17–27, che sceglie di usare il termine sottolineando che l'evangelizzazione nel XIII secolo «mit en place les mécanismes fondamentaux qui furent repris par la suite à partir XVIe siècle sur une échelle nouvelle» (p. 24).

[26] Sui commenti alla Regola F. Carta, *Interpretare Francesco. I frati, i papi e i commenti alla Regola dei frati Minori (XIII-XVI secolo),* Roma 2022. Si vedano, per esempio, i commenti di Bartolomeo da Pisa – nessuna questione per un totale neanche di 6 righe dedicate al cap. XII contro più di 20 *questiones* e un totale di 227 righe per il capitolo VI dedicato all'*altissima paupertas* –, di Cristoforo da Varese – che addirittura, in occasione dei capitoli IV e VI, decide di cambiare il modo di commentare preferendo procedere per *questiones* (ne inserirà 67) «ut clarius appareat et intelligatur materia istius capituli [IV] et capituli VI, quia paupertas sanctissima religionis fundamentum est (!)» (Rieti, *Biblioteca comunale*, I.2.34, f. 96r), di Alessandro Ariosto (12 *questiones* per il VI capitolo e una sola per il XII), di Giovanni Pili da Fano – che nel suo *Dialogo de la salute* afferma che il capitolo XII «non indigebat expositione [sic.]»: «Italia Francescana» 10 (1935), p. 33.

[27] Per esempio, il fatto che non vengano mai citati né il codice di Londra né, in generale, frate Francesco Cinquini da Pisa o che la *relatio* di Bartolomeo si dica conservata in un solo manoscritto (MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 107-108).

via, se il suo desiderio è quello di scoprire un'interpretazione originale relativa alle testimonianze del martirio. MacEvitt mette in relazione, fin dall'esordio del capitolo IV (*«Their Blood Has Been Spilled Everywhere». Evangelization, Martyrdom, and Christian Triumphalism in the Early Fourteenth Century*), il martirio di Thane con quello dei quattro fraticelli arsi a Marsiglia nel 1318. Constatando che il primo racconto di un martirio noto, ovvero quello di Tommaso e compagni, compare proprio nel contesto della discussione sulla povertà minoritica che ebbe per protagonista Giovanni XXII, MacEvitt sostiene che debba essere letto, insieme a tutti gli altri successivi, in chiave metaforica. Per entrambe le parti dell'Ordine che si affrontavano in quegli anni – ovvero quella dei conventuali e quella degli "spirituali" – «Islam and Muslims were not really the issue»[28]. Attraverso quei racconti, infatti, i frati leggevano una figura del loro atteggiamento nei confronti dei pronunciamenti di Giovanni XXII e della Chiesa in generale:

> Per i conventuali – che accettavano il concetto di povertà come malleabile e credevano che la gerarchia dell'Ordine dovesse determinarne il significato – il rifiuto del mondo attraverso le storie di martirio dimostrava il loro rifiuto dei beni materiali in un modo che non era in conflitto con le bolle papali che imponevano la proprietà dei beni che usavano. Per i francescani spirituali il martirio dimostrava il materialismo corrotto della Chiesa istituzionale e la loro corrispondente purezza[29].

La lettura "spirituale", in particolare, è la più interessante per il nostro discorso. MacEvitt afferma che, per come è costruito, il racconto del martirio si presterebbe a essere letto come una condanna di Giovanni XXII e delle persecuzioni dei frati e delle beghine uccisi dall'Inquisizione su suo comando[30]. Questa interpretazione si basa su alcuni indizi che vale la pena riprendere e discutere.

[28] *Ibid.*, p. 95.

[29] «For conventual Franciscans – those who accepted the concept of poverty as malleable and believed that the hierarchy of the order should determine its significance – rejection of the world through stories of martyrdom demonstrated their rejection of material goods in a way that did not conflict with papal bulls mandating their ownership of the goods they used. For spiritual Franciscans, martyrdom demonstrated the corrupt materialism of the institutional church, and their own corresponding purity» (*Ibid.,* p. 94-95).

[30] «For some Franciscan readers, an account of friars dying at the instigation of tyrannous religious authorities could have been read as a veiled attack on John himself, the Ta-

Innanzitutto, si fonda sull'affiliazione di Tommaso e forse di Odorico agli "spirituali". Se per Tommaso l'appartenenza al gruppo dei dissidenti è certa, molto più dubbia, invece, e per ammissione anche dello stesso MacEvitt, è quella di Odorico[31]. Se anche Odorico fosse "spirituale", inoltre, per dare sostanza all'ipotesi che il testo del frate di Pordenone sia stato scritto prospettando una futura e possibile lettura "spirituale", si dovrebbe ipotizzare che egli ne sia il primo autore, quando, invece, lavora sicuramente su racconti già esistenti. Si dovrebbe allora sostenere che anche gli altri autori, come Bartolomeo, siano "spirituali" o, meglio, che tutto il circuito di autori, destinatari e latori di lettere fosse in qualche modo tale o almeno simpatizzante con essi. E anche se questo fosse il caso, non si spiegherebbe, comunque – temo – come sia stato possibile che qualcuno, ignaro delle conseguenze, abbia fatto arrivare una relazione come quella di Bartolomeo in Curia, ad Avignone, in concistoro e alla presenza di Giovanni XXII.

MacEvitt sembra sostenere la sua tesi, inoltre, anche rilevando che nelle *relationes* il melik è paragonato al "podestà" della città mentre il cadì al "vescovo della città". Tali paragoni favorirebbero, secondo lui, la lettura metaforica del racconto. Non si può fare a meno di rilevare tuttavia che, in effetti, questi potrebbero essere semplici tentativi di spiegare questi termini a un pubblico occidentale non familiare con essi.

L'ultimo argomento a sostegno della sua tesi riguarda due affreschi commissionati al grande pittore senese Ambrogio Lorenzetti dai frati del convento di san Francesco a Siena, che l'autore, peraltro, non ritiene un ambiente escluso da ampie simpatie "spirituali"[32]. In questo caso l'idea di una identificazione tra il papa e il melik derivante da una lettura parallela tra l'affresco della rinuncia dei beni di San Ludovico di Tolosa nelle mani di Bonifacio VIII e il martirio dei frati di fronte al melik, sembra molto azzardata. Innanzitutto perché non sappiamo quale fosse il rapporto spaziale tra i due affreschi all'interno della sala del capitolo e se questo favo-

na martyrs standing in for (or standing alongside) the friars and beguines killed by the Inquisition» (*Ibid.*, p. 119).

[31] Si veda a questo proposito A. Tilatti, *Oderico da Pordenone: Vita e Miracula*, «Il Santo», 44 (2004), pp. 313–474, in particolare p. 330. Cfr. MacEvitt, *The Martyrdom* cit., p. 120: «The spiritual affiliations of Tommaso di Tolentino and perhaps even of Odorico himself encourage us to imagine a spiritual reading of the martyrdom».

[32] MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 121-124; 123 per il convento di Siena.

risse o meno la comparazione tra i due (una cosa è se si trovavano di fronte, un'altra se erano uno accanto all'altro); in secondo luogo perché il melik e Bonifacio VIII – accomunati nella lettura "spirituale" – non sono rappresentati nella stessa posizione (il melik è posto al centro, occupa la scena, e tiene due spade nelle mani; il papa è rappresentato di profilo, al lato dell'affresco, e tiene fra le mani quelle di Ludovico), dato che certamente non invita a una comparazione; in terzo luogo perché probabilmente – come già ammette, in realtà, anche MacEvitt – l'affresco dei martiri non rappresenterebbe, almeno secondo la più invalidata attribuzione, l'uccisione di Tommaso e compagni ma quella di sei frati ad Almaliq nel 1339.

Rimane, in sostanza, l'appartenenza agli "spirituali" di Tommaso da Tolentino che, tuttavia, non si comprende bene in che modo dovrebbe stimolare una lettura "spirituale" delle vicende. Mi sembra da escludere come inverosimile l'ipotesi secondo cui lui stesso avrebbe pensato di agire e, in definitiva, di morire martire in funzione di una futura interpretazione tesa a condannare la Chiesa corrotta di Giovanni XXII. Fu forse, allora, la sua sola presenza a spingere i suoi compagni a leggere le vicende indiane come una condanna anche contro coloro che l'avevano perseguitato, in quanto "spirituale" compagno di Angelo Clareno, prima della sua partenza per l'Oriente? Possibile, forse, ma bisognerebbe addurre prove che non abbiamo. Il che mi sembra costituire già un dato per porsi il dubbio che stiamo rischiando di sovrainterpretare le vicende e di vedere ciò che, in realtà, non c'è.

IV. Una nuova interpretazione

Nel suo intervento critico sul libro di MacEvitt Paolo Evangelisti, tra altri aspetti, sottolineava la mancanza di un lavoro di incrocio tra testi tipologicamente diversi, in particolare tra la letteratura martiriale e le fonti normative e trattatistiche, escluse a priori dall'analisi dello studioso americano[33].

[33] Evangelisti, *Per una storia del martirio* cit.

Se effettivamente proviamo a proporre questo fecondo incrocio per il nostro caso di studio, mi sembra che il martirio possa acquisire una nuova prospettiva, che, per una strana eterogenesi dei fini, in ultima analisi conferma, proprio attraverso la figura di Tommaso da Tolentino, l'idea di MacEvitt di un legame tra il martirio dei frati di Thane e gli "spirituali" francescani.

Rispetto alla riflessione di MacEvitt il centro del mio ragionamento non riguarda tanto le ipotetiche interpretazioni che subirono le vicende dei martiri dopo che furono raccontate, ma le azioni stesse dei quattro frati, il loro agire nella città, le loro scelte di fronte alle autorità musulmane. Se ne riprendiamo le vicende essenziali potremmo dire che l'originalità dei fatti di Thane sta tutto in due atteggiamenti assunti da Tommaso e compagni: nel restare inizialmente nascosti presso altri cristiani non rivelandosi pubblicamente e non cercando, di conseguenza, né la predicazione né il martirio, e nell'accettare la morte solo una volta che fu chiaro che l'interrogatorio a cui erano stati sottoposti era indirizzato a una condanna. Si tratta di due atteggiamenti quasi "unici" che non riscontriamo in nessun altro racconto martiriale coevo, tantomeno in quello, di poco successivo, dei Protomartiri del Marocco. La ricerca del martirio di questi ultimi è palese fin dall'inizio e talmente insistente e insistita che – mi sia concesso di affermarlo con ironia – il lettore moderno trova quasi più facile mettersi nei panni delle autorità musulmane – che li condannano a morte solo dopo innumerevoli tentativi di allontanarli senza ucciderli – che in quelli dei frati.

Il punto è che questi due atteggiamenti assunti da Tommaso, Demetrio, Giacomo e Pietro se anche sono, come detto, quasi "unici" rispetto ai racconti martiriali coevi, in realtà non sono originali, ma evocano, in maniera, mi sembra, chiara, due modi di comportarsi "tra i saraceni e gli altri infedeli" codificati nel capitolo XVI della Regola non bollata[34]. Rileggiamo il testo:

[34] Le mie riflessioni sulla Regola non bollata devono molto soprattutto a I. Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle* cit., in part. pp. 21-23; a P. Evangelisti, *Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*, «Cristianesimo nella Storia», 27 (2006), pp. 161-248, in part. pp. 203-206 e G.G. Merlo, *Frate Francesco e il superamento della Crociata*, in *I francescani e la crociata*, a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2014, pp. 15-30, in part. pp. 24-26.

I frati poi che vanno fra gli infedeli, possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio (1Pt 2,13) e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose, e nel Figlio Redentore e Salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non sarà rinato per acqua e Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio (Gv 3,5)[35].

Tali prescrizioni si leggono in un testo risalente al 1221, lo stesso anno in cui Francesco d'Assisi tornò dall'Egitto e un anno dopo la morte dei Protomartiri, e, come noto, non vengono riportate, insieme a tutti i riferimenti evangelici che evocavano «la possibilità del martirio come condizione permanente per i frati»[36], nel capitolo XII della Regola definitiva (1223). Si è ipotizzato, a questo proposito, che la codificazione del capitolo XII della Regola bollata fosse la risposta normativa contro l'esperienza martiriale dei Protomartiri, che aveva suscitato resistenze da parte dell'Assisiate[37]. Si è dato per scontato, dunque, che quei frati avessero impostato la loro missione sul capitolo XVI della non bollata così come lo leggiamo noi, cioè nella redazione del 1221. Tuttavia, si potrebbe anche pensare, data la maniera con cui quel testo andava costruendosi nel tempo per modifiche e giustapposizioni, che la risposta al martirio dei protomartiri abbia suscitato più che la scrittura del capitolo XII della Regola bollata quello del capitolo XVI della Regola non bollata, compresa la specificazione dei due modi di andare a comportarsi tra gli infedeli, francamente non corrispondenti con la prassi martiriale dei frati in Marocco – per come, naturalmente, ci viene raccontata più di un secolo dopo i fatti. In quest'ultimo caso il capitolo XVI della non bollata condenserebbe la volontà normativa di un Francesco ormai esperto, tornato

[35] Regula non bullata, cap. XVI, 5-7 (Francesco d'Assisi, *Scritti*, a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata 2009, pp. 266-267).

[36] Evangelisti, *Martirio volontario* cit., p. 205.

[37] Per varie ragioni: per il fatto che i frati «facevano le lodi di lui» e «si gloriavano del martirio di quelli», perché nei fatti «quella prima missione non approdò a nulla» come riporta Giordano da Giano (*Chronica fratris Jordani* cit., pp. 3-4; trad. in *Fonti Francescane*, Padova 2012³, 2330) e perché forse avrebbe causato una spinta missionaria incontrollata che avrebbe suscitato una reazione negativa da parte della gerarchia ecclesiastica. Si veda a proposito Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle* cit., in part. p. 23 e ss.

dall'incontro col sultano e avveduto critico di esperienze "missionarie" contemporanee alla sua.

Come che sia, la questione a questo punto è la seguente: è possibile che frate Tommaso e compagni abbiano esemplato il loro comportamento proprio sulle prescrizioni della Regola non bollata? Per rispondere si devono incrociare le vicende di quel testo, della Regola definitiva e del suo commento.

Si potrebbe affermare che la Regola non bollata, per la sua invalidità giuridica, sarebbe stato un testo sicuramente condannato all'oblio se i Minori non avessero sentito continuamente l'esigenza, nel corso della loro storia, di reinterpretare continuamente la figura di Francesco attraverso i testi agiografici e la Regola attraverso i commenti e le costituzioni.

Nelle agiografie quel testo tende a scomparire e il "vergognoso" rifiuto di approvarla opposto in Curia taciuto. In generale, infatti, la maggior parte dei testi agiografici restituisce uno schema abbastanza semplice, in cui alla prima approvazione da parte di Innocenzo III del *propositum vitae* segue, a distanza di tanti anni, la scrittura miracolosa della Regola definitiva da parte di Francesco. Eppure, la presenza di una Regola precedente a quella approvata non poteva essere completamente celata e, pur citata velocemente e cursoriamente, alla fine emerge. Come nella *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio: «Seguendo le indicazioni avute in visione, [Francesco] volle, prima di farla approvare, ridurre a forma più compendiosa la Regola, che aveva steso con lunghe e abbondanti citazioni del Vangelo»[38]. Quella prima lunga Regola è proprio la non bollata su cui, tuttavia, Bonaventura non sente alcun bisogno né di soffermarsi ulteriormente né, naturalmente, di citarne la mancata approvazione da parte di Onorio III. La narrazione dei fatti è incentrata, piuttosto, sulla dimensione visionaria e prosegue, senza sbavature, approfondendo quello che il lettore è invitato a notare: l'agire di Francesco guidato da Dio. Segue subito, infatti, il racconto della dettatura della Regola su un monte, con due compagni, «secondo quanto gli suggeriva lo Spirito divino durante la preghiera», la perdita di questa prima versione e la miracolosa nuova det-

[38] Bonaventura de Balneoregio, *Legenda maior sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, 19 voll., X/1, Quaracchi 1941, pp. 557-652. Traduzione italiana in *Fonti Francescane*, Padova 2012[3], 1083.

tatura, identica alla precedente, «come se ricevesse le parole dalla bocca di Dio»[39].

Dal punto di vista esegetico il primo commento a citare la Regola non bollata fu quello di Ugo di Digne, scritto intorno alla metà degli anni Cinquanta[40]. Egli la utilizzò spinto dall'esigenza di trovare delle *auctoritates* utili a commentare la Regola definitiva: quel testo, scritto sempre, a parer di Ugo, da Francesco, era più lungo e approfondito rispetto al definitivo e avrebbe potuto costituire un prezioso ausilio ermeneutico per comprenderne il significato[41]. Dopo l'uso che ne fece Ugo, dobbiamo attendere quasi un secolo prima che la Regola non bollata riappaia: nel 1321-22 Angelo Clareno la utilizzò nel suo commento alla Regola e solo alla metà del XIV secolo fu realizzato il primo manoscritto che la tramanda completa: il codice Roma, Bibl. della Pontificia Università Antonianum, 1, ff. 69ra-79vb[42].

[39] Bonaventura de Balneoregio, *Legenda maior sancti Francisci*, cap. IV, par. 11. Traduzione italiana in *Fonti Francescane*, Padova 2012[3], 1084.

[40] Per una panoramica sulle interpretazioni del capitolo XII della Regola si veda soprattutto Evangelisti, *Dopo Francesco* cit., pp. 171-206 (cap. IV: Le fonti normative francescane e l'impegno conversionistico dei Minori); e F. Carta, Inter saracenos et alios infideles. *Le missioni dei frati Minori nelle Expositiones super Regulam (sec. XIII-XIV)*, «Franciscana», 19 (2017), pp. 77-156.

[41] D. Ruiz, *Hugues de Digne et la* Regula non Bullata, «Franciscana», 15 (2013), pp. 101-147.

[42] C. Paolazzi, *La* Regula non Bullata *secondo Angelo Clareno: tradizione testuale e rimaneggiamento*, «Aevum», 80 (maggio-agosto 2006) 2, pp. 457-477; L. Pellegrini, *La tradizione manoscritta della* Regula non Bullata. *La genesi di un testo e la sua vicenda nella storia dell'Ordine minoritico*, in *La Regola dei frati Minori*, Atti del XXXVII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 8-10 ottobre 2009, pp. 83-116. Precedentemente anche Fidenzio da Padova nel suo *Liber recuperationis Terrae Sanctae* cita alcuni concetti e passi del Vangelo presenti nella Regola non bollata, ma non è chiaro se effettivamente ne conobbe direttamente il testo. Paolo Evangelisti mi sembra prudente a tal proposito: «Assistiamo così, entro il progetto fidentino, alla presenza di una serie di norme che richiamano, a diverso grado di letteralità, la logica più forte e più autentica del codice francescano, anche specificatamente dedicato alla regolamentazione dell'"andare tra i Saraceni" e dell'"andare per il mondo"» (P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.),* Bologna 1998, p. 176). In nota alla frase compaiono oltre i capitoli III e XII della Regola anche quelli XIV e XVI della non bollata. Cfr. Id., *Martirio volontario* cit., pp. 222-224 in cui la conoscenza da parte di Fidenzio del passo di Mt 10,16 («Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo prudentes *sicut* serpentes et simplices *sicut* columbae») sembra mediata dal commento alla Regola di John Pecham.

Clareno nel suo commento usa la Regola non bollata come *auctoritas* centrale, citandola per intero. Nel commento al capitolo XII della Regola definitiva, in particolare, riporta tutto il capitolo XVI, rilanciando quanto la non bollata prescrive a proposito dell'invio dei frati tra i saraceni e gli altri infedeli, dei due modi di comportarsi tra di loro e tutte le citazioni evangeliche che evocavano la prospettiva martiriale. Il commento di Angelo Clareno si caratterizza per una prospettiva escatologica che mutua dal commento di Pietro di Giovanni Olivi e per una chiara interpretazione del fine delle "missioni" dei frati, già presente nella Regola non bollata: la conversione degli infedeli e – aggiunge Angelo rispetto alle sue fonti – dei cristiani che perseguitavano gli "spirituali". Il martirio, come suggerisce sempre il testo della non bollata, non è fine delle "missioni" ma mezzo utile, insieme alla vita, ai costumi e alle parole per adempiere il fine conversionistico[43].

Il fatto che Clareno conobbe e utilizzò la Regola non bollata nel suo commento può essere, a mio parere, l'elemento chiave per affermare che un legame tra i martiri di Thane e la codificazione delle "missioni" offerta nella non bollata effettivamente ci fu. Sebbene, infatti, i frati non poterono leggere il suo commento, scritto dopo la loro morte, è molto probabile che almeno uno di loro, Tommaso da Tolentino, ebbe modo non solo di condividere le sue riflessioni sulla Regola bollata e non bollata, ma anche, in un certo senso, di contribuire a formarle, soprattutto se consideriamo il commento di Angelo non esclusivamente opera di un autore, ma anche di un ambiente specifico: quello degli "spirituali" delle Marche[44].

Tommaso, secondo la stessa testimonianza del *Chronicon* di Clareno, visse con lui fianco a fianco per tantissimo tempo. Dopo aver condiviso con lui e Pietro da Macerata l'esperienza del carcere per ben dieci anni (dal 1279-80 al 1289-90) i tre partirono, insieme ad Angelo da Tolentino e Marco da Montelupone, nel regno armeno di Cilicia (nella Turchia meridionale) rispondendo a un'esplicita richiesta del re Aitone II. Nel 1294,

[43] Evangelisti, *Martirio volontario* cit., pp. 210-212; Carta, Inter saracenos et alios infideles cit., pp. 140-149.

[44] Che Tommaso, insomma, abbia potuto condividere con Angelo riflessioni sulla Regola – la cui interpretazione era al centro della dissidenza dei frati marchigiani – mi pare fatto certo. Che poi abbia potuto leggere e discutere con lui anche il testo della non bollata rimane, dal momento che non conosciamo il momento e il luogo in cui Angelo la scoprì, un'ipotesi, anche se alquanto probabile.

inoltre, Tommaso forse entrò, insieme ad Angelo, tra i *pauperes eremitae domini Celestini*, la nuova compagine religiosa fondata da Celestino V, per poi uscirne l'anno dopo[45]. Come che sia, è certo che tra la fine del 1300 e l'inizio del 1301 Tommaso da Tolentino, per volontà di Corrado da Offida, fece parte del gruppo di mediatori che propose un compromesso con il gruppo intransigente di Angelo Clareno, Liberato e compagni che, in seguito a un conflitto con i frati dell'Acaia, erano stati scomunicati dal patriarca di Costantinopoli.

Se Angelo applicò la Regola non bollata a livello esegetico, la mia ipotesi è che i quattro frati di Thane – guidati dal loro *leader* Tommaso – attuarono la stessa operazione a livello pratico, esemplando la loro condotta missionaria proprio sulle sue prescrizioni, meditate probabilmente a lungo dal Tolentinate proprio insieme ad Angelo e agli altri "spirituali" marchigiani. Il fatto di non palesarsi inizialmente tra i musulmani, pur professandosi in un certo qual modo cristiani – perché ospiti in una famiglia cristiana della città –, e solo successivamente di accettare un martirio non voluto, consapevoli che quella potesse essere comunque una via di conversione per la popolazione, mi sembra richiamare chiaramente i due modi di comportarsi tra i saraceni e gli altri infedeli esplicitati nella Regola non bollata. Due modi che, come testimonia l'interpretazione avanzata già anni prima da Ugo di Digne, potevano essere visti non come alternativi ma come conseguenti l'uno all'altro. Si delineava così una vera e propria strategia "missionaria": in un primo momento sarebbe stato opportuno rimanere nascosti, entrare nella comunità cristiana e sostenerla, solo in un secondo tempo – quando e se si fossero colti i giusti segnali – ci si sarebbe attivati, attraverso soprattutto la predicazione, per la conversione degli infedeli.

Conclusioni

Le vicende del martirio di Tommaso e compagni potrebbero essere lette e comprese, dunque, alla luce delle prescrizioni della Regola non

[45] Si veda per questa interpretazione A. Sancricca, *I «Fratres» di Angelo Clareno. Da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati Minori della provincia di s. Girolamo «de Urbe» attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata 2015, p. 11.

bollata che, proprio in quegli anni, cominciava di nuovo a circolare proprio negli ambienti degli "spirituali" a cui Tommaso apparteneva.

Per una strana eterogenesi dei fini, menzionata in precedenza, il legame tra il martirio dei frati di Thane e gli "spirituali" ipotizzata da MacEvitt troverebbe dunque conferma. Ma non a livello delle interpretazioni successive alla formazione del racconto agiografico quanto delle vicende stesse del martirio dei frati. Non, dunque, ragionando sugli autori e sui lettori delle *relationes* del martirio ma sul concreto atteggiamento tenuto in quei fatidici giorni da Tommaso, Demetrio, Giacomo e Pietro.

Detto ciò, mi sembra che rimanga da porsi una domanda: dietro la scelta dei frati di seguire la Regola non bollata, riutilizzata a livello esegetico dagli "spirituali", come Angelo Clareno, in aperto dissidio col pontefice, dovremmo forse intravvedere una volontà contestativa, così come MacEvitt rileva a proposito di una possibile lettura dei racconti del loro martirio? Non credo. È possibile che Tommaso e i suoi compagni condividessero con Angelo l'idea di far parte di un gruppo di perfetti chiamati ad agire in un contesto escatologico, persino quella di sentirsi perseguitati dal resto dell'Ordine e di essere protagonisti di una missione rivolta non solo verso gli infedeli ma anche verso gli stessi cristiani che li perseguitavano, cioè la Chiesa istituzionale e la *communitas* dell'Ordine minoritico; ma la scelta di adottare una strategia missionaria esemplata sulla Regola non bollata e non un'altra (come quella radicalmente differente dei Protomartiri del Marocco) mi sembra leggibile fuori dall'orizzonte di un conflitto interno all'Ordine e dalle vicende avignonesi che ebbero al centro la politica di Giovanni XXII.

Fu invece la particolare situazione delle missioni in Oriente – che MacEvitt, sulla scia di una consolidata storiografia, descrive bene nel suo libro – a spiegare l'adozione di una tale strategia "missionaria"[46]. Se per il mondo musulmano, al di là delle varie e rinnovate ipotesi di crociata, poteva essere ritenuto efficace il modello martiriale esemplato dai Protomartiri del Marocco, non più teso all'impossibile conversione degli infedeli ma al rafforzamento delle comunità cristiane lì presenti, nei territori

[46] Si veda per esempio Tanase, *Jusqu'aux limites du monde* cit., in particolare pp. 423-484 [cap. VII: La papauté avignonnaise, les mission franciscaines et l'ouverture des routes de l'Asie (des année 1310 aux années 1340)] e pp. 485-545 [cap. VIII: La mission au service de la croisade (XIVe siècle)].

non musulmani o di recente dominazione musulmana, come Thane, in cui la popolazione era ancora in parte indù, il modello martiriale di Tommaso e compagni poteva ricoprire un ruolo diverso. In quei territori, infatti, le popolazioni erano ritenute molto più disposte ad accettare il cristianesimo di quanto lo fossero i musulmani. Nei loro confronti una tale strategia "missionaria", dai tratti a tutti gli effetti "francescani", come quella esemplata sulle prescrizioni del capitolo XVI della Regola non bollata, poteva effettivamente portare i suoi frutti.

Ed è con questo spirito che Tommaso e compagni, anche a prescindere dalle questioni sulle povertà e dal loro essere o meno "spirituali", decisero probabilmente di abbracciarla, fino all'estremo sacrificio.