

Ubertino da Casale, Chiara da Montefalco e lo Spirito di libertà

Ubertino da Casale, Chiara da Montefalco and the Free Spirit

GIAN LUCA POTESTÀ
gianluca.potesta@unicatt.it

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Riassunto: Nella biografia di Ubertino da Casale c'è un punto oscuro: la sua azione contro alcuni frati minori della Valle Spoletana, denunciati da Chiara di Montefalco, da lui processati e condannati come eretici (Arezzo, 1307). Le fonti sulla *secta Spiritus libertatis*, in particolare le deposizioni raccolte per la canonizzazione di Chiara a livello diocesano (1308) e poi nel quadro del processo apostolico (1318-1319), rivelano che, prima di essere denunciati, gli inquisiti frequentavano assiduamente il monastero in quanto cappellani e confessori delle monache, affrontando spregiudicatamente con loro questioni riguardanti il lato oscuro della mistica come spazio liminale. Rileggendo in controtuce l'intera documentazione del primo trentennio del secolo XIV, l'autore ne arguisce che prima la polemica e poi la decisa azione di Ubertino contro lo Spirito di libertà mirava a segnare un confine netto nei confronti di un'esperienza avvertita come pericolosamente prossima a quella degli Spirituali. In tale prospettiva si comprende sia la presa di distanza di Iacopone e Angela da Foligno da dottrine mistiche da loro stessi precedentemente sostenute, sia l'impacciata spiegazione con cui Angelo Clareno cerca di giustificare l'antica frequentazione da parte di Ubertino dell'eretico Bentivenga da Gubbio.

Parole chiave: Ubertino da Casale, Chiara da Montefalco, Bentivenga da Gubbio, *secta Spiritus libertatis*

Abstract: There is an obscure point in Ubertino da Casale's biography: his action against some friars of the Spoletana Valley, denounced by Chiara da Montefalco, tried by him and condemned as heretics (Arezzo, 1307). Sources on the *secta Spiritus libertatis*, particularly the depositions collected for Clare's canonization at the diocesan level (1308) and then as part of the apostolic trial (1318-1319), reveal that, before being denounced, the inquisites assiduously frequented the monastery as chaplains and confessors of the nuns, unscrupulously addressing with them issues concerning the dark side of mysticism as a liminal space. Re-reading the entire documentation of the first thirty years of the 14th century, the author deduces that Ubertino's polemic and then decisive action against the *Spiritus libertatis* aimed at marking a clear boundary against an experience perceived as dangerously close to that of the Spirituales. In this perspective, one understands both the distancing of Iacopone and Angela da Foligno from mystical doctrines they had previously held, and the awkward explanation with which Angelo Clareno tries to justify Ubertino's former frequentation of the heretic Bentivenga da Gubbio.

Keywords: Ubertino da Casale, Chiara da Montefalco, Bentivenga da Gubbio, *secta Spiritus libertatis*, Free Spirit

DATA PRESENTACIÓ: 31/07/2025 ACCEPTACIÓ: 07/09/2025 · PUBLICACIÓ: 01/12/2025

«Ubertino avrebbe potuto diventare uno degli eretici che ha contribuito a fare bruciare, o un cardinale di santa romana chiesa. È andato vicinissimo a entrambe le perversioni. Quando parlo con Ubertino ho l'impressione che l'inferno sia il paradiso guardato dall'altra parte.

Umberto Eco, *Il nome della rosa*

Frati a processo

Esponente di punta degli Spirituali francescani, Ubertino da Casale è noto soprattutto per aver difeso le loro ragioni contro il governo dell'Ordine e davanti ai papi. Nella biografia del frate, allontanatosi in fretta dalla curia, come attesta l'ordine di cattura in contumacia di papa Giovanni XXII del 16 settembre 1325 (Eubel 1898: 292), c'è un punto oscuro e controverso: l'esercizio dell'inquisizione nei confronti di alcuni frati minori della Valle Spoletana, denunciati da Chiara di Montefalco, da lui processati e condannati come eretici (Arezzo, 1307). La vicenda si presenta a prima vista sorprendente, innanzi tutto perché Ubertino non era un inquisitore di professione, non era dunque canonicamente abilitato all'*officium fidei*. Poté comunque agire, evidentemente per incarico del suo potente *dominus* Napoleone Orsini. Un documento del novembre 1306 attesta che già allora faceva parte della *familia* del cardinale con funzione di cappellano (Cenci 1965). Ne fu per un ventennio l'uomo di fiducia, l'invitato per missioni delicate, il prezioso *ghostwriter*. Nel febbraio 1306 l'Orsini era stato nominato legato in diverse terre dell'Italia settentrionale e mediana dal neoeletto Clemente V, con la dichiarata missione di pacificarle. Rivolse la sua attenzione in special modo alla Toscana, nell'intento di indebolire il potere dei guelfi Neri impadronitisi di Firenze. Fece base ad Arezzo, città il cui vescovo, Ildebrandino dei conti Guidi, era come lui dalla parte dei Bianchi. Al seguito di Napoleone, Ubertino vi giunge all'inizio di aprile 1307 e vi resta fino agli inizi di settembre. Il processo dovette dunque avvenire precisamente in quel lasso di tempo (Oliger 1943: 26).

In mancanza di atti ufficiali, le principali informazioni sul suo svolgimento sono reperibili nelle fonti relative a Chiara da Montefalco, monaca nel monastero locale di Santa Croce, raccolte dopo la sua morte in vista del processo di canonizzazione. Chiara muore il 17 agosto 1308. Un'indagine condotta sul cadavere dà esiti sorprendenti: negli organi della defunta si scoprono corpuscoli che fanno pensare a un fatto miracoloso. Un documento (Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, Archivio della Congregazione dei Riti, 676, pubblicato in Bassetti 2002: XVI-XIX) stilato il successivo 22 agosto nella chiesa di Santa Croce, presso la grata di ferro del monastero, dichiara che sono stati trovati nel suo cuore gli strumenti della Passione di Gesù (un crocifisso, un flagello, una corona di spine, tre chiodi e una lancia, una canna con spugna), nella cistifellea tre pietre simili a noccioline non troppo grosse, che fanno pensare alla Trinità divina. Il vescovo di Spoleto decide quindi di accertare la santità della defunta e assegna a Béranger di Saint-Affrique, suo vicario, l'incarico di condurre un processo informativo intorno alle virtù eroiche della donna.

Del processo diocesano, aperto nel giugno 1309 e concluso un anno dopo, si è conservato solamente un frammento (copia dell'originale) comprendente quattro testimonianze (Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, Archivio della Congregazione dei Riti, 678, pubblicato in Bassetti 2002). Nel frattempo Béranger stendeva una biografia di Chiara (Béranger 2018). Integrandosi a vicenda, le due fonti permettono di seguire il percorso della monaca dal precoce ingresso nella vita religiosa fino alla morte, e risultano utili anche per acquisire informazioni indirette sul processo di Arezzo.

Stando alla testimonianza resa al processo diocesano da Giovanna, badessa del monastero, Chiara, dopo un inquietante colloquio con frate B[entivenga], si rivolse all'inquisitore Andrea da Perugia, frate minore, e al cardinale Napoleone Orsini e ottenne che frate B. fosse arrestato, imprigionato e punito. Tenendo presenti i movimenti di Napoleone, l'iniziativa va riportata agli inizi della primavera 1307. Indagine e processo sono dunque affidati a Ubertino. Oltre al nome di Bentivenga, condannato al carcere a vita, si conoscono quelli di altri quattro frati minori processati. Giacomo Capitonis di Coccorone (antica denominazione di Montefalco) e Paolo di Borgo San Sepolcro, entrambi già cappellani e confessori del monastero della Santa Croce, sono condannati alla stessa pena di Bentivenga. Pietro di Salomone da Montefalco e Giovannuccio da Bevagna, detto «pulcino», cappellano del monastero e confessore di Chiara, sono invece assolti. L'anno dopo Giovannuccio è tra i firmatari dell'istrumento del 22 agosto 1308.

Vera e falsa quiete secondo Ubertino

Le prime denunce sono in verità precedenti rispetto all'iniziativa di Chiara e si devono allo stesso Ubertino. Viene da pensare che l'azione della monaca sia stata concertata con lui, più che con il cardinale Orsini. Nell'*Arbor vitae*, imponente opera allestita alla Verna nel 1305 e destinata a una circolazione circoscritta e sorvegliata entro la cerchia di Spirituali più prossima a Ubertino, si trovano numerosi spunti polemici nei confronti delle trasformazioni subite dall'Ordine dei minori e dei papi Bonifacio VIII e Benedetto XI. L'*Arbor* è un coacervo di materiali preesistenti, sia provenienti dall'attività di Ubertino predicatore, sia tratti da opere altrui, che egli ricopia senza remore, talvolta apportandovi limitate ma significative modifiche. Nel primo prologo (Ubertino 1485: 4a) avverte chi voglia conoscere la sua dottrina spirituale che ne troverà l'espressione più alta nel trentasettesimo capitolo del IV libro, il primo dell'intera opera ad essere stato steso. L'importanza del capitolo è confermata dagli ulteriori rinvii ad esso disseminati nell'opera (Ubertino, 1485: I, II, 5, 116b; III, 3, 152a; III, 10, 208a; III, 13, 229b; III, 21, 263a; IV, 36, 372b). Ubertino vi distingue cinque differenti gradi di partecipazione al mistero della croce. Il più alto, raggiunto da s. Francesco d'Assisi, culmina nel conseguimento da parte dei perfetti della quiete mentale. Già nel capitolo precedente aveva accennato alla quiete come culmine dell'esperienza mistica, assumendo come testo di riferimento (senza dichiararlo) il *De triplici via*, opuscolo di Bonaventura che delinea l'ascesa dell'anima a Dio lungo un percorso in sei gradi. L'ultimo grado conduce per Bonaventura alla «vera

e piena tranquillità, in cui vi è talmente tanta pace e quiete, che l'anima si trova in certo modo come posta nell'arca di Noè, dove non viene turbata in alcun modo. Infatti, chi può turbare la mente che non è inquietata da nessuno stimolo di desiderio, che non è agitata da nessun aculeo di timore? In tale mente vi è la pace» (per l'utilizzo da parte di Ubertino del passo tratto dall'opuscolo di Bonaventura, rinvio al confronto sinottico in Potestà 1986: 298, nota 6).

Ma che cosa si intende per quiete? Occorre soffermarsi precisamente su questo punto, perché qui Ubertino segna una linea discriminante rispetto a posizioni che - stando alle informazioni ricavabili dalle fonti relative a Chiara - presentano punti di contatto con quelle degli inquisiti e processati di Arezzo. Per Ubertino la quiete, in quanto culmine del percorso di perfezione, comporta rinuncia dell'anima alla propria volontà e pieno e fiducioso abbandono alla Provvidenza. Una volta posto in tale condizione, il fedele è pronto ad accogliere completamente il volere divino, in quanto è diventato consapevole che tutto ciò che accade avviene per il meglio, secondo l'ordine eternamente stabilito. Acquietata completamente in Dio, la mente del perfetto si conforma interamente al modello di Gesù, gusta con lui i dolori e le gioie della Croce e abbandona ogni ansia e preoccupazione riguardo al futuro. La quiete comporta dunque fiduciosa accettazione del corso degli eventi, nella acquisita consapevolezza che la storia, a partire dalle tribolazioni subite dagli eletti, risponde al superiore ordine divino. Ben diversa, e condannabile, la posizione di chi, sul presupposto che tutto è grazia, intende e vive la quiete come «incompassio ad proximum in tribulationibus» (Ubertino 1485: 389b). La denuncia della falsa quiete si trova espressa in termini analoghi in altri passi dell'opera (Ubertino 1485: II, 5, 114b; IV, 7, 305a), in cui si avverte che l'errata concezione di quiete si lega all'idea che non vi sarebbe più peccato per chi l'ha raggiunta. In un lungo passo del III libro, Ubertino prima preannuncia la punizione cui i fautori della falsa quiete sono destinati come eretici («Considera a quale diabolico estremo trascina questa *secta*: davvero a costoro si dovrebbe rispondere non con la parola, ma con il rogo», trad. mia), poi polemizza con l'interpretazione del passo di Paolo (2Cor 3,17: «dove c'è lo Spirito del Signore, lì c'è libertà»), che prendono come radice del loro errore: il tempo dello Spirito Santo, che è Spirito di libertà, è ora (Ubertino 1485: III, 3, 157b-158b).

La formula paolina risulta evocata anche a proposito del ben più celebre Libero Spirito, presentato da fonti narrative e inquisitoriali a partire dal secolo XIII come movimento ereticale diffuso in varie regioni europee e caratterizzato dal rifiuto di ogni norma morale e della nozione stessa di peccato. Una raccolta di schede pubblicate in ordine cronologico da Romana Guarnieri, riguardanti tutte le tracce di Libero Spirito da lei reperite (Guarnieri 1965), può aver contribuito a rinfocolare l'antica convinzione (Oligier 1943: 3-7) che esso sia davvero esistito in quanto movimento sotterraneamente ramificato (Manselli 1976: 25-26). Un saggio di Robert E. Lerner comparso oltre cinquant'anni fa la incrinò profondamente, mostrando che il ripetersi delle denunce attesta piuttosto la persistenza di formule create dagli inquisitori per contrassegnare come ereticali intense esperienze spirituali e mistiche estranee ai percorsi ecclesiasticamente battuti e gerarchicamente riconosciuti (Lerner 1972; Bird 2023).

Spirituali e Spirito di libertà: relazioni pericolose

Per quanto riguarda l'esperienza che Ubertino attacca e denuncia nel 1305, processa e condanna nel 1307, la questione ancora aperta di maggior interesse riguarda a mio parere le relazioni tra Spirito di libertà e Spirituali, tra la parte degli inquisiti e quella dell'inquisitore. Editore di testi relativi alla storia dell'Ordine dei secoli XIII e XIV, frate minore sensibile a istanze di riforma della Chiesa al punto da essere stato allontanato dall'insegnamento (1911) con l'accusa di modernismo (Accrocca 2013: 201-202), L. Oligier fu impegnato per tutta la vita a valorizzare gli Spirituali e a pubblicarne le fonti. Nella prospettiva di un controllato recupero della loro eredità dottrinale e spirituale, egli escludeva categoricamente l'ipotesi di una qualche possibile commistione tra Spirituali e Spirito di libertà.¹ Rilette in controluce e senza pregiudizi apologetici, le fonti da lui raccolte nell'antologia che rappresenta ancor oggi il punto di partenza imprescindibile per la conoscenza dello Spirito di libertà (Oligier 1943) autorizzano invece a pensare che Spirituali e Spirito di libertà abbiano condiviso a lungo ambienti e convinzioni. Per verificare quest'ipotesi, storiograficamente già accennata in passato dal sottoscritto (Potestà 1980 e 1986) e da altri studiosi (Parmeggiani 2014), occorre provare a rileggere le fonti, in buona parte già riportate nell'antologia di Oligier come *membra disiecta*, restituendole al loro contesto genetico, irto di polemiche e di lotte: testimoni di quell'intreccio tra eresia ed eterodossia che Herbert Grundmann mise in luce nella sua opera pionieristica, mostrando che il movimento religioso fra XIII e XIV secolo è paragonabile a un fiume ricco di correnti che si mescolano, si separano, tornano a mescolarsi (Grundmann 1974). Si comprenderà meglio, in questa prospettiva, perché denunce e iniziative contro lo Spirito di libertà umbro provengano proprio da Spirituali francescani o da soggetti a loro strettamente legati, quale certamente fu Chiara da Montefalco: gli Spirituali si preoccuparono di polemizzare vigorosamente con lo Spirito di libertà, di denunciarlo e di esigerne la condanna, perché le loro sensibilità spirituali e convinzioni mistiche erano allignate nel medesimo terreno, esprimendosi e diffondendosi nei medesimi ambienti. Si trattava di prendere le distanze da un fenomeno inquietante in quanto pericolosamente prossimo.

Iacopone da Todi fu frate minore e autorevole esponente della parte degli Spirituali. Nel 1294 è fra coloro che autorevolmente spingono Pietro da Macerata e Pietro da Fossombrone a chiedere a Celestino V di autorizzare e legittimare il distacco loro (da quel momento in poi si chiameranno Liberato e Angelo Clareno) e dei loro compagni marchigiani dall'Ordine dei minori (Suitner 2023: 109-116). Tre anni dopo, nel maggio 1297, è tra i firmatari del cosiddetto manifesto di Lunghezza (Coste 1995: 32-42). Nel documento i cardinali Giacomo e Pietro Colonna, nemici di Bonifacio VIII e sostenitori degli Spirituali, dichiarano illegittima l'elezione del papa, avvenuta oltre due anni

1. «Ex praedictis iam patet quantum ii rerum scriptores a vero aberraverint, qui haeresim Spiritus libertatis Spiritualibus seu Fratibus Minoribus qui saeculis XIII et XIV pro puritate Regulae S. Francisci modo suo modo indiscreto et infelici cum exitu pugnabant, tribuere vellent. Quod quantum iniustum sit ex nostris fontibus luculentissime patet (...) Quod si postea inter fraticellos haereticos (= antiquos Spirituales excommunicatos) vel inter Beginos Galliae meridionalis memoriae Petri Iohannis Olivi adhaerentes unus aliusve assecla obscoenitatum Spiritus libertatis in processibus inquisitionis apparet, non ideo ipsum motum Spiritualium vel Spirituales de eo crimine licet accusare» (Oligier 1943: 31-33; cfr. anche 36).

prima, e pongono le basi giuridiche per la sua deposizione. Tra i destinatari delle loro richieste di aiuto vi sono anche Chiara e il suo monastero, cui inviano messaggeri (Bassetti 2002: 20-21). Lo sperato e sollecitato (Lerner 2021) appoggio di Filippo il Bello però non viene, e dopo un periodo trascorso in clandestinità Giacomo e Pietro - immediatamente scardinalati e scomunicati dal papa - sono infine costretti a una resa umiliante.

A sua volta, Iacopone è arrestato e detenuto per anni. Non è chiaro quando siano state scritte le sue *Laude*, difficile determinarne sia pur approssimativamente la datazione, se si eccettuano quelle in cui polemizza espressamente con Celestino V e Bonifacio VIII. Come in Ubertino, anche in Iacopone si scorge la proposta di un percorso mistico. Il primo passo consiste nel riconoscere di non valere nulla. Annichilandosi, l'anima si lascia pervadere dalla volontà divina, sino a fare un tutt'uno con essa. Giunta in tale condizione, non può più peccare, in quanto prova assoluta indifferenza nei confronti del bene e del male. Alcune *Laude* risultano intrise dello Spirito di libertà. La *Lauda 36* (*O amor de povertate*) prospetta un'ascesa attraverso tre cieli successivi. Nel perdere i vizi, l'anima rinuncia pure alle virtù, in quanto possibile fonte di vanità, come tale da rifuggire. Giunge così alla condizione paradossale per cui l'amore vive senza affetto, il sapere vive senza intelletto, il volere di Dio permette all'eletto di compiere la propria volontà (Suitner 2023: 203-206). La condizione finale raggiunta al culmine di tale percorso è «povertate nulla avere/e nulla cosa poi volere/e onne cosa possedere/en spirito de libertate» (vv. 119-122). Altre *Laude* sono peraltro rivolte contro la falsa libertà, che, in quanto concezione degenerata dell'amore divino, invece di elevare sospinge verso le bassezze terrene. Le più significative al riguardo sono la *Lauda 66*, *O libertà snietta ad onne creatura*, e soprattutto la *Lauda 46*, *Amore contraffatto, spogliato de vertute*, che critica l'amore che «non po' veder l'eccessi però ch'è ensanito», che «rompe lege e statuti, onne ordenato rito», dicendo di essere «salito a nulla lege servare», l'amore infedele «che non repute peccato nulla cosa che sia», che va seminando «errure de pessima eresia», che non può amare il cielo perché ha tanta amicizia con la terra. Questo amore senza speranza e privo di verità «non dica en libertate om senza lege stare». Se si accosta la *Lauda 46* alla *Lauda 36*, colpisce il contrasto tra le rispettive formule riguardanti la libertà (vv. 15-26). Per dare ragione della distanza, si deve pensare che i due testi siano stati composti in momenti distinti e siano indizio di un profondo cambiamento avvenuto nel corso del tempo (Suitner 2023: 211-218).

Si può peraltro ritenere verosimile che proprio il pontificato di Bonifacio VIII (1294-1303) abbia segnato per i minori una rottura, attestata, fra le numerose altre testimonianze, proprio dal severo giudizio di Iacopone nei confronti del papa. Poco dopo la propria elezione, Bonifacio rimuove il ministro generale Raymond Geoffroi, favorevole agli Spirituali (1295). Al suo posto è eletto Giovanni Minio di Morrovalle, attivamente impegnato nella repressione di ogni forma di dissenso e in particolare degli Spirituali. In tale clima, tensioni e lacerazioni presenti già da tempo nell'Ordine vengono in piena luce, precarie convivenze si rompono. Di fatto, risalgono allo stesso periodo le prime testimonianze riguardanti lo Spirito di libertà. Molti anni più tardi, il frate minore galiziano Alvaro Pais ricorderà di essersi imbattuto nello Spirito di libertà mentre era novizio nella Provincia

di S. Francesco, tra il 1304 e il 1305 (Oliger1943: 132); vale la pena ricordare che negli anni giovanili Alvaro fu certamente legato agli Spirituali, da cui si allontanò polemicamente al tempo di Giovanni XXII, per una brillante carriera ecclesiastica all'ombra del papa (Potestà 1990: 251-253).

Tentatori in monastero

Ben più esplicite e significative le testimonianze fissate nelle deposizioni relative ai rapporti di Chiara con gli eretici rese durante il processo diocesano, sostanzialmente convergenti con i riferimenti ricavabili dalla biografia opera di Béranger di Saint-Affrique. Nella deposizione resa nell'ambito del processo diocesano il 18 giugno 1309, sor Giovanna, la badessa succeduta a Chiara, ricorda quanto segue:

Un religioso disse a Chiara di aver sentito dire da frate *Benetevenga de Gubio*, reputato allora uomo del tutto santo, tre cose di cui si era molto sorpreso: che l'inferno non c'è, che l'anima perdeva il desiderio e che l'uomo poteva fare qualsiasi cosa volesse. Chiara cominciò a ragionare molto su queste cose e pregò Dio che le mostrasse la verità, perché quelle parole le creavano molti problemi e le parevano dubbie. E dopo aver pregato Dio, come raccontò alla testimone stessa, ebbe da Dio la risposta e la spiegazione di quelle parole: per i buoni non ci può essere inferno; e l'anima perde il desiderio, in quanto può essere che per devozione, contemplazione ed elevazione in Dio l'anima si congiunga e si unisca talmente a Dio, che in quel punto, in cui è l'anima, in quello stato non desidera né potrebbe desiderare nulla (...) Può essere lecito che Dio disponga l'anima nella sua volontà in modo tale che Dio dia all'anima la propria volontà e tolga dall'anima la volontà dell'anima stessa. E allora l'anima può fare tutto ciò che vuole, perché la volontà di quell'anima non è altro se non ciò che Dio vuole, e non ha volontà di peccare; ma subito, qualora abbandonasse la volontà ricevuta da Dio, peccerebbe.

Aggiunge poi di aver appreso da Chiara stessa che «per tre anni di seguito desiderò congiungersi a Dio e, passati quei tre anni, le fu data una congiunzione a Dio così piena che conosceva Dio in tutte le creature» (Basseti 2002: 16-19; trad. mia). Più avanti si legge:

E allora frate B cominciò a parlare a Chiara stessa e a trattare della libertà dell'anima, e quel frate diceva che l'anima, quando ha la libertà, può prendere qualsiasi cosa voglia, senza fare peccato o altro; ma Chiara prendeva il peccato, e diceva che nessuno può fare ciò che vuole, né può fare diversamente da ciò che Dio vuole. Infatti, se l'anima facesse un peccato che Dio non vuole, ciò non sarebbe libertà, ma sottomissione e servizio al Diavolo (...). E Chiara di notte, mentre pregava Dio che le mostrasse la verità riguardo a queste cose, vide Dio che con molta forza si mostrava irato (Basseti 2002: 70-71; trad. mia).

Chiara è dunque stata in bilico, tentata dalla quiete dello Spirito di libertà. Così almeno pensava frate B, il quale, irato con lei che ancora non abbracciava le sue proposte, la mette alla prova: «Chiara, un presbitero, che di notte ha una donna in modo carnale, può la mattina seguente andare

lecitamente senza peccato?». Chiara reagisce indignata e furiosa. Il frate afferma che Dio potrebbe farlo, lei risponde: «Dio non fa il peccato, non può peccare, e se facesse peccato non sarebbe Dio». Poi il religioso chiede a Chiara: «Dio permette questo?». E Chiara gli risponde: «Lo ha permesso». E il frate le dice: «Non avviene nulla se Dio non lo permette, perché secondo la Scrittura non c'è frutto dell'albero che cada in terra senza il permesso di Dio; e se Dio lo permette, è cosa buona, perché Dio, che è buono, non permetterebbe mai altro che il bene» (Bassetti 2002: 70-71; trad. mia).

Nel mettere in guardia nei confronti dei numerosi resoconti caratterizzanti gli eretici medievali come licenziosi – siano essi catari piuttosto che seguaci del Libero Spirito –, già Herbert Grundmann faceva notare che «anche nel Medioevo per peccare non era necessario diventare eretici e una vita depravata non aveva bisogno di una copertura filosofica. La morale allora osservata non impediva a nessuno, nemmeno al clero, di vivere diversamente dalle sue norme» (Grundmann 1974: 310). L'osservazione è da tenere in conto, in quanto invita a spostare lo sguardo dalle presunte pratiche degli inquisiti alle fobie degli inquisitori. E tuttavia non si può escludere la possibilità che Bentivenga e gli altri abbiano potuto spingersi un po' troppo avanti con le monache, visto che le loro deposizioni attingono a propri ricordi diretti e a confidenze personali di Chiara, rese pubbliche a brevissima distanza dalla sua morte. Si tratterebbe in fondo, da parte di frati che avevano la cura spirituale delle monache, in quanto loro confessori e cappellani del monastero, di atteggiamenti riconducibili a quella che dal XVI secolo in poi verrà perseguita come *sollicitatio ad turpia*.

Da Perugia ad Avignone

Lungi dal chiudere la questione, l'*inquisitio* di Ubertino segna l'avvio di una nuova fase, fitta di iniziative, prese di posizione e accuse reciproche tra esponenti dell'area degli Spirituali e governo dell'Ordine. A ridosso del processo aretino, il ministro generale Gonsalvo di Spagna dispone che i due frati minori Grimaldo da Prato e Guido de Tuschis di Bologna, canonicamente riconosciuti come inquisitori e già in precedenza attivi in tale funzione, rispettivamente in Romagna e in Toscana, visitino la Provincia di S. Francesco. La missione si svolse tra 1307 e 1308 (Parmeggiani, 2006; Fantappiè, 2017). Sono loro a riaprire il dossier dello Spirito di libertà, aggiungendo alla lista dei condannati frate Francesco di Borgo San Sepolcro, nei cui riguardi un paio d'anni più tardi sarà avanzato il sospetto che Ubertino lo abbia deliberatamente lasciato andare in forza di un loro legame personale.

La nuova azione repressiva poneva così le premesse per possibili accuse di connivenza fra Ubertino e lo Spirito di libertà. Vanno compresi precisamente in tale clima gli attacchi nei confronti dello Spirito di libertà da parte di due figure di riferimento per gli Spirituali: Angela da Foligno e Arnaldo di Villanova. Il cosiddetto *Liber* di Angela da Foligno comprende due parti distinte. Al *Memoriale*, composto nell'ultimo decennio del secolo XIII, furono successivamente unite le *Instructiones*, una collezione di documenti risalenti al decennio successivo, allestita nell'entourage di Angela poco

prima o subito dopo la sua morte, avvenuta nel gennaio 1309 (Stróżyński 2018). Nel Primo Prologo dell'*Arbor vitae* Ubertino si proclama figlio spirituale di Angela, alla quale attribuisce un sostegno decisivo nella sua maturazione spirituale e morale. Come l'*Arbor*, anche le *Instructiones* sono prodotte e inizialmente destinate a circolare entro cerchie di Spirituali. A questo proposito va ricordato che lo scriba del manoscritto più antico e autorevole del *Liber* (Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Fondo Antico, ms. 342; cfr. Frezza 2012), allestito fra 1308 e 1310, è il medesimo di un manoscritto coevo comprendente i ricordi di frate Leone e dei primi compagni di Francesco -copia della cosiddetta *Compilatio Assisiensis*-, allestito in ambienti degli Spirituali perché non se ne perdesse memoria (Dalarun 1995; Bartoli Langeli 1999; Menestò 2025). Le *Instructiones* contengono due documenti (inc.: *In Christo fuit dolor, Nichil est in mundo*), che polemizzano espressamente con lo Spirito di libertà, cui attribuiscono dottrine (in particolare quella relativa alla perdita del desiderio) presenti anche nelle testimonianze del processo diocesano per Chiara. Risulta quindi condivisibile l'ipotesi di M. Stróżyński secondo cui gli estensori dei due documenti facenti parte delle *Instructiones* dovevano essere ben al corrente dell'offensiva contro lo Spirito di libertà e delle questioni controverse; e intendevano segnare la distanza da Angela, anche ad evitare che l'ombra dell'eresia potesse proiettarsi su di lei. La polemica contro il falso misticismo dello Spirito di Libertà investiva peraltro posizioni analoghe a quelle sostenute in precedenza dalla stessa Angela, in due testi databili con certezza al 1296 e al 1300 (Stróżyński 2018: 175). Revisionismo significativo, soprattutto se accostato a quello, per certi versi analogo, di Iacopone.

Quanto ad Arnaldo, è noto che al più tardi dal 1302 si erse a difensore della memoria di Pietro di Giovanni Olivi; da quel momento fino alla morte (1311) assunse in vari modi e occasioni le parti degli Spirituali fra Italia mediana, Occitania e Catalogna (Potestà 2025). Nella sua ricca biblioteca (Chabás 1903) possedeva, tra gli altri, testi profetici prodotti negli ambienti degli Spirituali (dotati di suoi commenti), trattati sulla povertà francescana e sull'*usus pauper* e perfino una copia del *Liber* di Angela (Nebbiai Dalla Guarda, 2002). Tenendo presente le sue relazioni e preoccupazioni, si comprendono meglio le possibili ragioni dei suoi attacchi nei confronti dello Spirito di libertà. Essi sono formulati nella *Interpretatio de visionibus* (Arnaldi de Villanova 2019: 98-99), breve scritto del periodo tra agosto e settembre 1309 ad Avignone, in cui rivela e spiega due sogni dei sovrani Giacomo II e Federico III davanti a papa Clemente V e a un concistoro ristretto; e nel *Raonament d'Avinyó* del gennaio 1310, tentativo di autogiustificazione rivolto a Giacomo II in cui riprende il contenuto della *Interpretatio*, anche per quanto riguarda lo Spirito di libertà (Arnau de Vilanova 1947: 202-203). Nel *Raonament* ne enfatizza il pericolo, presentandolo come un comportamento diffuso, per cui sarebbero stati già imprigionati nella sola Toscana duecentoquaranta colpevoli, fra cui persone importanti e numerosi lettori.

Arnaldo si adoperò personalmente presso papa Clemente V per il superamento del conflitto interno all'Ordine. Per suo impulso il papa si decise a convocare (1309) una commissione mista, composta da rappresentanti del governo dell'Ordine ed esponenti degli Spirituali (fra cui l'ex-ministro generale Raymond Geoffroi e lo stesso Ubertino) appositamente esentati dall'autorità dell'Ordine, per

individuare i punti più controversi e conflittuali e offrire così al papa uno spazio di mediazione. La questione relativa allo *Spiritus libertatis* è posta come il primo dei quattro temi da dibattere all'interno della commissione. I rappresentanti dell'Ordine accusano Ubertino di favoreggiamento, per aver omesso di perseguire membri della *secta* (presumibilmente Francesco di Borgo Sansepolcro) cui era personalmente legato; e, anche ricordando un comportamento sessualmente riprovevole tenuto in passato dallo stesso Ubertino, lasciano intendere un certo suo grado di complicità con la *secta* (Parmeggiani 2014, 170).

Non è chiaro se e in che modo vada collegata a tale scambio di accuse la designazione da parte di Clemente V, con una lettera bollata dal contenuto assai generico e vago (*Dilectus Domini*, 1 aprile 1311, pubblicata in Oliger, 1943: 133-142), di un nuovo inquisitore nella persona di Ranieri, vescovo di Cremona ed estraneo all'Ordine dei minori, con la missione di sradicare la *secta* dal territorio umbro e circostante. Al termine di un rapido processo, Ranieri stabilisce che Francesco di Borgo Sansepolcro era stato punito in una misura eccessiva, tanto più che aveva collaborato a far scoprire gli eretici, e tempera la pena: il 29 ottobre 1311 ordina la sua scarcerazione, dispone che sia trasferito in una *domus sana e humana* e lo autorizza a riprendere a predicare (Oliger 1943: 143-146).² Un anno dopo, il tema della falsa quiete e della impeccabilità entra nell'agenda del Concilio di Vienne, nel più vasto quadro delle condanne nei confronti di beghini, begardi e Libero Spirito. La morte di Clemente V interrompe il processo di pubblicazione dei decreti conciliari. Le *Constitutiones Clementinae*, con la condanna di numerose eresie fra cui quella del Libero Spirito, videro la luce solo nel 1317, dopo l'elezione di Giovanni XXII (per la questione di nostro interesse cfr. *Clementinarum* lib. V, tit. III, *De haereticis*, cap. II, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Ae. Friedberg, p. II, *Decretalium collectiones*, Lipsiae 1922).

Il processo apostolico di canonizzazione si arena

A quel punto diventava possibile avviare il processo per la canonizzazione romana di Chiara. Appena eletto il nuovo papa, Béranger di Saint-Affrique si reca in curia per consegnare il dossier raccolto a livello diocesano. Una prima ricognizione della documentazione è affidata al cardinale Napoleone Orsini. Il processo apostolico vero e proprio è ordinato da Giovanni XXII il 25 ottobre 1317; ha inizio nel settembre 1318 a Montefalco, dove la raccolta delle testimonianze si conclude nel luglio 1319 (Menestò 1984: XXX-XXXII)

Presupponendo le deposizioni acquisite al livello diocesano, il processo apostolico si articolò a partire da 315 *articuli interrogatorii* preparati dallo stesso Béranger, per un totale di almeno 486 deposizioni. Gli *articuli* che maggiormente riguardano i rapporti con gli eretici vanno dal CXII al

2. Per il convento cui fu destinato e dove rimase fino alla morte, cfr. il documento dell'Archivio di Stato di Perugia, Diplomatico, riprodotto in <http://san.beniculturali.it/web/san/dettaglio-oggetto-digitale?pid=san.dl.IT-AS-PG:IMG-00327420>

CXVI. Le deposizioni più significative riguardanti i loro rapporti con Chiara e il monastero sono quelle rese dalle consorelle Giovanna (teste 1), Marina (teste 38), Tomassa (teste 39) e da Francesco (teste 45), frate minore e custode della Provincia della Valle Spoletana dal 1308 al 1318, fratello carnale di Chiara.

Nell'articolo CXII si chiede ai testimoni se Chiara abbia mai discusso con eretici e in special modo con frate Bentivenga da Gubbio, che «era allora reputato un sant'uomo ed era chiamato apostolo» (Menestò 1984: 17-18). Limitiamoci a considerare la deposizione di suor Tomassa. Ella ricorda un incontro di Chiara con frate Bentivenga, affermando di aver personalmente presenziato alla parte iniziale, durante la quale i due si intrattenero parlando di Dio e di cose spirituali. Successivamente suor Tomassa aveva appreso da Chiara che frate Bentivenga aveva poi cercato di introdurre altri argomenti, chiedendole fra l'altro se a suo parere un prete possa trascorrere una notte intera con una donna e, dopo averla conosciuta, celebrare messa al mattino successivo. Chiara aveva risposto che non lo credeva affatto. Dopo numerose altre discussioni, Bentivenga le aveva posto una questione rimasta ben scolpita nelle memorie processuali: «Credi che sia piaciuto di più a Dio il peccato di Maddalena o la verginità di sant'Agnese?». Chiara gli aveva risposto che a Dio piacque di più la verginità di sant'Agnese, giacché il peccato non piace mai a Dio. Aveva però aggiunto di non essere in grado di affermare se la penitenza di Maddalena piaccia a Dio più della verginità di sant'Agnese (Menestò 1984, 224). La singolare questione era stata già evocata nella deposizione resa dalla badessa Giovanna in occasione del processo diocesano (Bassetti 2002: 70-73) e lo sarà nuovamente nella relazione finale dei tre cardinali (Oliger 1943: 122-123).

Mentre le argomentazioni di Bentivenga paiono mirare alla sfera della sessualità, l'espressività di Giovannuccio da Bevagna risulta più ambigua e sfumata. Sempre secondo suor Tomassa, egli aveva raccontato a Chiara di conoscere un'anima che aveva in sé tanta pace, da non essere turbata da nessuno. Chiara gli aveva chiesto allora: «Se quell'anima vedesse offendere Dio, non si turberebbe forse?» (Menestò 1984: 225). Il frate le risponde di no. A quel punto Chiara sospetta che Giovannuccio condivida convinzioni errate sulla libertà di spirito, lo rimprovera compassionevole ed esorta le consorelle a pregare Dio perché abbandoni l'errore. Giovannuccio ebbe un rapporto privilegiato con Chiara, fu l'ultimo dei suoi sei confessori. Le testimonianze non sono concordi sull'esito dell'incontro riferito da suor Tomassa: avendo egli fatto dichiarazioni sulla propria imperturbabilità, secondo alcune avrebbe rinunciato al proprio errore; secondo altre, invece, Chiara avrebbe continuato a sospettare di lui, al punto da non avvalersene più come cappellano del monastero e proprio confessore.

Il complesso delle testimonianze restituisce un clima in cui i frati poi processati frequentano assiduamente il monastero, sono a stretto contatto con le monache, non hanno difficoltà ad affrontare con loro temi e questioni che toccano il lato oscuro della mistica come spazio liminale. Già nella deposizione resa in occasione del processo diocesano, la badessa Giovanna aveva dichiarato che Chiara le aveva riferito che una volta «vide per rivelazione una grande oscurità e nel

mezzo di quell'oscurità c'era una moltitudine di uomini e di donne, religiose e secolari e nel mezzo di quella moltitudine c'era un crocifisso da cui quelle genti traevano grande calore. E quel calore si trasformava in desiderio di atti sia leciti sia lussuriosi e Chiara non volle adorare quel crocifisso, e riconobbe che quel crocifisso era il Diavolo, che ingannava quella moltitudine e la trascinava in errore, e non credevano che quei mali fossero peccati» (Bassetti 2002: 15; trad. mia).³

Alle deposizioni orali si aggiunse infine la testimonianza scritta resa a Foligno il 22 giugno 1319 da fra Tommaso Boni (teste 160), a sua volta già cappellano del monastero di Santa Croce (Menestò 1984: 434-436). Essa risulta del tutto sfavorevole a Chiara, colpendo due punti fondamentali della sua fama di santità. Da un lato, insinua che vi sia stata una relazione tra lei e gli eretici dello Spirito di libertà e afferma che il capo della *secta*, Bentivegna da Gubbio, ebbe tre colloqui con Chiara, nell'ultimo dei quali le pose domande capziose e invereconde. Dall'altro, ricorda che Giovanni «pulcino» di Bevagna, mentre venivano mostrati al popolo i segni della passione trovati nel cuore di Chiara, ne prese le distanze, affermando che si doveva adorare solamente la Croce di Cristo. In effetti, secondo Tommaso i *signa cordis* erano stati prodotti da una suora di Foligno reclusa nel monastero, straordinariamente abile nel realizzare minuscoli lavori manuali.

L'intero dossier fu infine trasmesso alla curia papale e affidato al vaglio di una commissione cardinalizia, la cui composizione subì diversi avvicendamenti nel corso del tempo. Prima di passare al testo della sua relazione finale, vale la pena introdurre l'ultimo tassello nel mosaico dei racconti riguardanti lo Spirito di libertà e Ubertino. La composizione da parte di Angelo Clareno delle *Cronache* dovette avvenire in due fasi distinte, la prima nell'interregno seguito alla morte di Clemente V (1314-1316), la seconda nella prima metà degli anni Venti. La cerniera tra le due è segnata da una dedica rimasta incapsulata nella stesura finale. La dedica è da considerarsi come una (provvisoria) chiusa dell'opera, cui Clareno decise in un secondo tempo di rimettere mano per dare conto delle (ulteriori) tribolazioni subite dagli Spirituali durante il pontificato di Giovanni XXII e per tenere viva la speranza di un futuro migliore. L'anonimo dedicatario è identificabile proprio con Ubertino, compagno di Clareno nella lotta per il riconoscimento papale delle ragioni degli Spirituali e della loro richiesta di autonomia (Potestà 2025: 184-186).

Per comprendere perché Clareno senta il bisogno di trattare dello Spirito di libertà piuttosto che di altre eresie, occorre a mio parere tenere presente la denuncia avanzata durante i lavori della commissione costituita da Clemente V: secondo gli avversari di Ubertino, nel suo trattamento degli eretici vi erano state zone d'ombra, indizio di qualche complicità. Rispondendo implicitamente a tali insinuazioni, Clareno si preoccupa di ribadire e accentuare la piena condanna dello Spirito di libertà e l'assoluta distanza di Ubertino dall'eresia. A questo scopo comincia con il costruire una genealogia della «nephanda Spiritus libertatis heresis» (Angeli Clarenì 1999: 262). Essa avrebbe preso inizio in Francia da Amalrico. Debollata lì per iniziativa del re Filippo II, fu poi introdotta in Italia da Gerardo Segarelli (iniziatore «di quei frati che sono detti apostoli»), cui succedette

3. Il contenuto della deposizione è ripreso nella relazione finale dei tre cardinali (Olier, 1943: 125-126).

Dolcino (Angeli Clarenì 1999: 262-264). A questo punto Clarenò introduce Bentivenga nella galleria di criminali, presentandolo come «un tale di quella setta degli Apostoli (...) che simulava esteriormente una tale onestà di comportamenti, da attirare a sé molti laici religiosi e chierici, per la fama, che aveva, di grande santità» (Angeli Clarenì 1999: 265). Qui Clarenò realizza uno slittamento semantico pienamente funzionale alla caratterizzazione negativa di Bentivenga. Dalle fonti processuali si ricava che questi era effettivamente detto «apostolo», ma sempre e solamente in virtù della santità che ostentava. Nessuna fonte, prima di questa affermazione di Clarenò, aveva mai espressamente presentato Bentivenga come apostolo in quanto epigono della setta degli Apostoli. Le testimonianze precedenti convergono infatti nell'affermare che l'appellativo di Bentivenga era dovuto solo alla sua presunta santità. Così aveva dichiarato nel 1318 Francesco, fratello di Chiara, deponendo al processo (Menestò 1984: 287) e tale spiegazione era stata rilanciata nel 1319 da frate Raimondo di Fronsac (Oliger 1943: 67); e così ancora si legge nella relazione finale dei cardinali (Oliger 1943: 121). La formula è sempre la medesima. Va precisato che allo stato attuale non vi sono altre testimonianze di una militanza di Bentivenga nel movimento di Segarelli prima del suo ingresso nell'Ordine dei minori; un paio di documenti attestano solo che nel 1284 era frate e si trovava al Sacro Convento di Assisi (Nessi 1984: 607-608). Ciò premesso, Clarenò riconosce che Ubertino ebbe effettivamente contatti con Bentivenga prima del processo, ma dichiara che fu al solo scopo di spingerlo a buttar fuori «tutto il veleno che portava nascosto». Ottenuto ciò, Ubertino lo mostrò a tutti, e Bentivenga fu costretto a manifestare apertamente le proprie follie e i propri errori. In sostanza, per parare i colpi vibrati contro Ubertino nell'ambito della commissione voluta da Clemente V (cui le *Cronache* si riferiscono subito dopo), Clarenò riconosce contatti fra il compagno di lotta e l'eretico offrendone una spiegazione assolutoria. Ubertino finse di aderire alle idee di Bentivenga per farlo parlare; del processo di Arezzo Clarenò non parla.

La stesura della relazione finale del processo apostolico fu conclusa intorno al 1331 da Napoleone Orsini insieme ai colleghi cardinali Pietro di Arreblayo e Bertrando de la Tour (Bassetti, 2009). Nonostante il loro parere favorevole, la causa non si concluse positivamente. Chiara sarà canonizzata soltanto l'8 dicembre 1881, durante il papato di Leone XIII.

Bibliografia

- Accrocca, F. (2013), “Angelo Clareno e i padri di Quaracchi: un’inedita trascrizione dell’*Epistolario*”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 106, pp. 195-202.
- Angeli Clareni (1999) *Historia septem tribulationum ordinis Minorum*, ed. Rossini, O., Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Arnaldi de Villanova (2019) *Interpretatio de visionibus in somniis dominorum Iacobi secundi, regis Aragonum, et Friderici tertii eius fratris*, in Eiusd. *Opera theologica omnia*, XIV, ed. Mensa i Valls, J., Barcelona, Institut d’Estudis Catalans.
- Arnau de Vilanova (1947), *Obres catalanes, I. Escrits religiosos*, ed. Batllori, M., Barcelona, Editorial Barcino.
- Bartoli Langeli, A. (1999), “Il codice di Assisi, ovvero il *Liber sororis Lelle*”, in Barone, G. / Dalarun, J. (edd.), *Angèle de Foligno: le dossier*, Rome, Ecole française de Rome, pp. 7-27.
- Bassetti, M. (2002), *Il frammento Vaticano del processo diocesano di canonizzazione di Chiara da Montefalco (1309)*, Moriani Antonelli, M. (trascr.) / Bassetti M. (a cura di), Perugia, Accademia Spoletina / Deputazione di Storia Patria per l’Umbria, pp. IX-LXII.
- Bassetti, M. (2009), “La relazione dei tre Cardinali: un saggio della tradizione manoscritta”, in *Santa Chiara da Montefalco. Monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV*. Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco († 1308-2008) (Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008), Spoleto, CISAM, pp. 193-214.
- Béranger de Saint-Affrique (2018), *La Vita di santa Chiara da Montefalco*, Menestò, E. (ed. e intr.) / Guglielmetti R. (trad. it.), Spoleto, CISAM.
- Bird, J. (2023), “Fifty Years of *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages (1972-2022)*”, *Oliviana* [en ligne], 7.
- Cenci, C. (1965), “Silloge di documenti francescani trascritti dal P. Riccardo Pratesi O.F.M.”, *Studi francescani*, 62, pp. 378-380.
- Chabás R. (1903), “Inventario de los libros, ropas y demas efectos de Arnaldo de Villanueva”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 9, pp. 189-203.
- Coste, J. (1995), *Boniface VIII en procès. Articles d’accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, Roma, «L’Erma» di Bretschneider.
- Dalarun, J. (1995), “Angèle de Foligno a-t-elle existé?”, in *Alla signorina. Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière*, Rome, Ecole française de Rome, pp. 59-97.
- Eubel, C. (1898), *Bullarium franciscanum*, V, Romae, Typis Vaticanis.
- Fantappiè, R. (2017), *Eresia e inquisizione a Prato (sec. XII-XIV)*, Prato, Biblioteca dell’Archivio Storico Pratese.
- Frezza, F. (2012), *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*. I, Firenze, SISMEL.
- Grundmann, H. (1974), *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, il Mulino.

- Guarnieri, R. (1965), “Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti”, *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, pp. 350-708.
- Lerner, R.E. (1972), *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press.
- Lerner, R. E. (2021), “Jacob of Santa Sabina warns Philip the Fair that Boniface VIII is Antichrist by means of Scripture and the *Oraculum Cyrilli*”, in Gaposchkin, M.C. / Rubenstein, J. (edd.), *Political ritual and practice in Capetian France: Essays in Honor of Elizabeth A. R. Brown*, Turnhout, Brepols, pp. 331-349.
- Manselli, R. (1976), “Verbali delle sedute”, in *Chi erano gli Spirituali*. Atti del III convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, pp. 24-30.
- Menestò, E. (1984), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*. Con un'appendice storico-documentaria di S. Nessi, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- Menestò, E. (2025), *Compilatio Assisiensis*. Edizione critica, Spoleto, CISAM.
- Nebbiai Dalla Guarda, D. (2002), “Angèle et les Spirituels. A propos des livres d'Arnaud de Villeneuve (1311)”, *Revue d'histoire des textes*, 32, pp. 265-283.
- Nessi, S. (1984), “Schede documentarie”, in Menestò, E., *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*. Con un'appendice storico-documentaria di S. Nessi, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- Oliger, L. (1943), *De secta Spiritus libertatis in Umbria sec. XIV. Disquisitio et documenta*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Parmeggiani, R. (2006), “Inquisizione e frati Minori in Romagna, Umbria e Marche nel Duecento”, in *Frati minori e inquisizione*. Atti del XXXIII Convegno internazionale, Assisi, 6-8 ottobre 2005, Spoleto, CISAM, 2006, pp. 113-150.
- Parmeggiani, R. (2014), “Ubertino e lo *Spiritus libertatis*”, in *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale. Assisi, 18-20 ottobre 2013, Spoleto, CISAM.
- Potestà, G.L. (1980), *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero.
- Potestà, G.L. (1986), “Aspetti e implicazioni della mistica cristocentrica di Ubertino da Casale”, in Ruh, K. (ed.) *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart, Metzler, pp. 286-299.
- Potestà, G.L. (1990), *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Potestà, G.L. (2025), *Frati contro: dissidenti, cospiratori, fuggiaschi*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana.
- Stróżyński, M. (2018), “The Chronology of the *Instructiones* of St. Angela of Foligno”, *Franciscan Studies*, 76, pp. 159-206.
- Suitner, F. (2023), *Iacopone da Todi. Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Firenze, Le Lettere.