

Laura Gaffuri
***Chierici, predicatori e santi,
fra interpretazione del mondo e progettazione della società***

[A stampa in *Intellettuali. Preistoria, storia e destino di una categoria*, a cura di F. Chiarotto, A. D'Orsi, Torino, Aragno, 2010, pp. 31-59 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti medievali", www.retimedievali.it].

CHIERICI, PREDICATORI E SANTI.
FRA INTERPRETAZIONE DEL MONDO E
PROGETTAZIONE DELLA SOCIETÀ

Laura Gaffuri

Alla cara memoria
di Marino Berengo

1. *Quale intellettuale nel Medioevo?*

Nel 1996, un volume dedicato alle origini e ai primi sviluppi dell'istituzione universitaria definiva il ceto degli intellettuali «categoria balzana», «difficile da comprendere nelle sue aspettative e ambizioni» per la disomogeneità che storicamente lo connotò dal punto di vista sociale, professionale, politico e culturale¹. Più di recente, quella medesima disomogeneità è stata oggetto di una lettura attenta da parte di Alain Boureau, secondo il quale l'intellettuale è «celui qui parle hors de propos», e alla sua genesi diede un contributo essenziale la Scolastica che alla fine del XIII secolo portò all'affermazione, attraverso il metodo dialettico, della «figure individuelle du penseur» ereditata poi dal Rinascimento. In questa prospettiva, in cui la disomogeneità è connotato positivo ed essenziale della categoria, gli *intellectuels* di Jacques Le Goff diventano il *destino* del dottore scolastico al suo apogeo: nel senso che solo l'emergere, negli anni Settanta-Ottanta del Duecento, di forti autorialità consentì l'esperienza occidentale della funzione

¹ Il curatore, Roberto Greci, mutuava l'aggettivo «balzano» da una definizione della storia delle Università medievali proposta da Girolamo Arnaldi: R. Greci, *Introduzione*, in *Il pragmatismo degli intellettuali. Origini e primi sviluppi dell'istituzione universitaria*, a cura di R. Greci, Scriptorium, Torino 1996, pp. 7-22 (7-8) (distribuito in forma digitale in: <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca>)

intellettuale dei secoli successivi, una funzione positivamente disorganica alle istituzioni di potere².

Bisogna ricordare che dall'uscita del saggio di Jacques Le Goff su *Les intellectuels au moyen age*, i termini (storiografici) del problema si sono oggi notevolmente arricchiti. Anche il titolo che mi è stato proposto in questa sede ne è una conseguenza, accogliendo del sostantivo "intellettuale"³ un'accezione complessa che consente di riconoscere al suo interno figure, come i santi, estranei naturalmente alla prospettiva adottata a suo tempo dal grande storico francese. È noto, infatti, come lo studio di Le Goff avesse privilegiato la dimensione professionale del lavoro intellettuale, collocandone la "nascita" in un ambito geografico, cronologico e sociale molto preciso dell'Occidente medievale: la città del XII secolo con le sue scuole (e, poi, le sue università) e i suoi maestri. La direzione in cui si è invece mossa la riflessione storiografica degli ultimi decenni, spesso in dialogo esplicito con la proposta di Le Goff, è stata quella della dilatazione semantica e cronologica del fenomeno, estendendo l'attenzione a tutto il millennio medievale da Costantino fino al XV secolo. All'interno di questo quadro cronologico più ampio, risulta invece condivisa dalla maggior parte degli studiosi l'idea che il riconoscimento di una funzione pubblica e sociale dell'erudizione sia stato il mutamento più significativo apportato dalla cristianizzazione alla concezione del sapere e al ruolo degli uomini di scienza: alla concezione classica della cultura e del sapere (*paideia*) come elementi identificativi di un lignaggio o come strumenti di ascesa sociale, il cristianesimo sostituì la preoccupazione per gli uomini di cultura di «farsi capire da un pubblico poco istruito»⁴. Da quei primi secoli dell'era cristiana sarebbe nata dunque «una tensione fondamentale nella storia intellettuale europea: da un

² A. Boureau, *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380). La Raison scolastique II*, Les Belles Lettres, Paris 2007, pp. 295-96. Per una valutazione del saggio di Le Goff a cinquant'anni dalla sua uscita, cfr. A. Boureau, *Intellectuals in the Middle Ages, 1957-95*, in *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History*, a cura di M. Rubin, Boydell, Cambridge 1997, pp. 145-55.

³ Sostantivo assente, peraltro, dal vocabolario dell'*Uomo* medievale: M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, «L'intellectuel», in *L'Homme médiéval*, a cura di J. Le Goff, Seuil, Paris 1989, p. 201. Ma v. *infra* il contributo di G. Grado Merlo.

⁴ W. Pohl, *Intellettuai e potere nei regni romano-germanici*, in *Intellettuai e politica*, Arango, Torino 2006, pp. 39-52 (51).

lato il sapere come privilegio, come segreto prezioso per i pochi capaci di coglierlo; dall'altro lato il sapere come strumento per cambiare la vita della collettività, per aprire a tutti una via d'uscita dalla loro ottusa realtà»⁵. A questa accezione della funzione intellettuale nell'occidente medievale, agli strumenti di cui si avvalsero i suoi protagonisti per essere efficaci, e alle loro relazioni con le categorie del politico⁶ sono stati dedicati negli anni recenti numerosi studi che hanno avviato analisi importanti dei nessi tra interpretazione cristiana del mondo e linguaggi della progettazione politica.

Cosa significava dunque, nel Medioevo, «aprire una via d'uscita»?

Significava *significare*: dare cioè dell'«al di qua» una lettura spirituale, «vivificante» (*littera occidit, spiritus vivificat*, 2 Cor 3,6), che ne svelasse il senso nascosto dietro l'apparenza ingannevole. «Quelibet res in mundo aliquo modo significat Deum»: queste parole del sotto-decano di Salisbury Thomas of Chobham, tratte dalla sua *Summa confessorum* degli inizi del Duecento⁷, furono nel corso di tutto il Medioevo ampiamente condivise da un ceto intellettuale che, da Agostino in poi, percepì l'urgenza⁸ di una lettura non letterale della Bibbia e di tutta la realtà. *Significare* fu dunque il «mode de pensée et de sensibilité» della civiltà occidentale medievale, «un modo di pensare e di sentire» che coinvolse «tutti i campi della vita in-

⁵ *Ibidem*. Alla frattura introdotta dal cristianesimo nella storia della funzione e dell'autocoscienza intellettuale fece riferimento agli inizi degli anni Novanta Alain de Libera, proponendo dell'intellettuale un'interpretazione diversa rispetto a quella "organica" alla società proposta da Le Goff e dalla maggior parte degli studi successivi; De Libera identificava la nascita dell'intellettuale occidentale con il venir meno di quella organicità tra sapere e società introdotta dal cristianesimo e quindi con la «deprofessionalizzazione della filosofia» introdotta in Occidente dai maestri delle Facoltà delle Arti, ma mutuata dall'esperienza dell'insegnamento filosofico nel mondo islamico debitore a sua volta della tradizione greca: *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1991, pp. 9-25.

⁶ Relazioni inevitabilmente competitive: C. Leonardi, *L'intellettuale nell'altomedioevo*, in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 3-21 (20).

⁷ *Summa confessorum*, a cura di F. Broomfield, Nauwelaerts, Louvain - Paris 1969, p. 90. Su Thomas de Chobham, cfr. F. Morenzoni, *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIIIe siècle*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1995.

⁸ A. Boureau, *L'empire du livre* cit., p. 125.

telletuale, sociale, morale e religiosa»⁹ dell'occidente medievale, secondo codici culturali derivanti da tradizioni diverse: in primo luogo biblica, ma anche greco-romana e barbarica. E gli intellettuali furono i detentori delle chiavi di lettura di quella società e della sua visione della storia: pur cambiando i luoghi della formazione e dell'espressione del sapere (soprattutto monasteri benedettini e corti regie nell'alto Medioevo; scuole, *studia* conventuali e università nel Medioevo centrale e tardo), tutta la cultura dell'Europa medievale fu una cultura ermeneutica e le sue «gens de savoir»¹⁰, i suoi intellettuali, furono in primo luogo esegeti, impegnati a svelare la direzione metastorica che dal VI secolo in poi fu sempre di più assunta a «criterio di ordinamento della realtà»¹¹. È precisamente in questa accezione che è possibile riconoscere nei teologi, nei predicatori, ma anche nei santi, le espressioni diverse di una funzione intellettuale il cui filo conduttore è, per tutto il Medioevo, l'emergenza dell'*altrove*, cioè una tensione ermeneutica condivisa e una volontà di lettura della storia alla luce della trascendenza e della fede, che delinearono a lungo gli ambiti della progettazione politica delle società medievali (e non solo).

Da Costantino in poi il confronto con l'autorità politica, quando sinergico (nella modalità efficacemente descritta dal pensiero di Isidoro di Siviglia, secondo cui «*quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem*»¹²), consentì a questa interpretazione del mondo di diventare ideologia, e alla cultura ecclesiastica e alle sue *élites* intellettuali di svolgere quel ruolo guida «nel processo di razionalizzazione dell'assetto politico-istituzionale dell'Occidente» che Giovanni Tabacco, indicò come il dato fondamentale della funzione intellettuale nel Medioevo¹³. L'elaborazione poi, già

⁹ M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 4, 16.

¹⁰ J. Verger, *Gli uomini di cultura nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1999 (ed. orig. *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris 1997).

¹¹ C. Leonardi, *L'intellettuale nell'altomedioevo* cit., pp. 16-18; cfr. anche Id., *L'attività intellettuale tra secolo X e XI*, in Id., *Medioevo latino* cit., pp. 361-96: pp. 395-96.

¹² I. Hispalensis, *Sententiae*, cura et studio P. Cazier, Brepols, Turnhout, 1998 (Corpus Christianorum. Series Latina, 111), lb. III, 51; G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino 1950, p. 88.

¹³ G. Tabacco, *Gli intellettuali del Medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle prepon-*

a partire dal IX secolo ma sistematicamente dall'XI secolo, di un'ecclesiologia che descriveva la Chiesa non più come corpo «estraneo per sua natura all'ordinamento temporale della società»¹⁴, bensì come corpo religioso e politico titolare di entrambe le funzioni del temporale e dello spirituale, si tradusse nel progetto egemonico noto come *societas christiana* che, attraverso la lotta alla simonia e al concubinato, affrontò come prioritaria la questione del carisma clericale, lasciando invece in un primo momento insoluto il problema della comunicazione capillare dell'*evangelium* alla società secolare e quindi della *cura animarum*¹⁵. Fu questo l'obiettivo a cui si dedicarono, dalla metà del XII secolo, gli *intellectuels* di Jacques Le Goff, ossia i maestri delle scuole di Parigi e poi gli intellettuali degli Ordini mendicanti.

Il progetto culturale che nasceva verso la metà del Dodicesimo secolo nel contesto scolastico parigino era perciò un *sogno* di rifondazione culturale della cristianità¹⁶, la cui matrice ecclesiologica è evidente. Non si trattava solo di raccogliere, concordandola, una tradizione complessa e spesso contraddittoria (sul modello, dunque, della "concordantia" del diritto canonico occidentale compiuta a Bologna verso il 1140 dal monaco Graziano), bensì di elaborare metodi e strumenti esegetici comuni che consentissero alle *élites* intellettuali di ordinare efficacemente la tradizione cristiana, ma anche tutto il sapere e lo stesso ordinamento sociale, ad una lettura omogenea e condivisa. Gli estratti commentati della Bibbia (tali furono le *Sentenze* di Pier Lombardo, composte intorno al 1150¹⁷) ebbero un ruolo centrale nelle scuole e nei programmi universitari, e nel commento alle *Sentenze* si cimentarono poi i maestri in *sacra pagina* che succedettero al vescovo di Parigi. In poco più

deranze sociali, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 7-46.

¹⁴ G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale* cit., p. 115.

¹⁵ G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia, II: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Einaudi, Torino 1974, pp. 431-1079 (547).

¹⁶ Cfr. A. Boureau, *L'empire du livre* cit., p. 15.

¹⁷ Su Pier Lombardo si veda ora: *Pietro Lombardo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007, in particolare: G. Dahan, *Le Livre des Sentences et l'exégèse biblique*, pp. 333-60.

di cent'anni (tra gli anni Cinquanta del Dodicesimo secolo e la fine degli anni Settanta del Duecento) fu messo a punto un ricchissimo apparato esegetico di cui fecero parte innanzitutto i numerosissimi commentarî dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma anche l'*Historia Scolastica* di Pietro Comestore (1168 ca.), gli emendamenti alla Bibbia latina (i *Correctoria*), la *Glossa Ordinaria* (1180 ca.) e le concordanze cui si dedicarono alcuni *ateliers* come quello del domenicano Ugo di St-Cher¹⁸, e le grandi raccolte enciclopediche (ancora) domenicane nel corso del Duecento, fino alle *Summae* di fine secolo. Ma lo sforzo era ambivalente: se l'obiettivo era la costruzione di un sapere unitario, il tramite era costituito dall'apporto individuale istituzionalizzato nel confronto dialettico che scandiva sia il *legere*, sia il *disputare*¹⁹. In tal modo, da un contesto culturale così fortemente proteso verso l'omogeneità, potevano emergere le grandi individualità che dominarono la cultura europea di fine Medioevo. Una pluralità di figure intellettuali e di concezioni diverse dell'ortodossia si confrontarono all'interno delle Università, intese non come "contropotere" rispetto alla Chiesa ma come sua parte. A queste conclusioni sono giunti taluni studi sulle censure del sec. XIII, le quali, messe in atto dall'Università come meccanismi di selezione interna per controllare i propri membri o coloro che dovevano essere cooptati nella corporazione, vengono finalmente sottratte, dal punto di vista storiografico, all'interpretazione univoca di strumento *tout court* di egemonia culturale della Chiesa contro un altrettanto generico anticonformismo intellettuale universitario²⁰.

Le conseguenze di simili valutazioni sulla percezione odierna dell'intellettuale medievale sembrano fondamentali. Se resta indiscutibile il ruolo cardine che quella civiltà ermeneutica riconobbe alla teologia nei confronti di tutti i saperi e dell'intera società, questo non impedì che dal confronto intellettuale potessero emergere proposte di lettura divergenti che coinvolgevano la concezione e l'uso della tradizione e del sapere,

¹⁸ *Hugues de Saint-Cher († 1263) bibliste et théologien*. Études réunies par L.-J. Bataillon o.p., G. Dahan et P.-M. Gy o.p., Brepols, Turnhout 2004.

¹⁹ A. Boureau, *L'empire du livre* cit., pp. 80, 113-14, 124-26, 260.

²⁰ L. Bianchi, *Intellettuali, censura e poteri a Parigi nel XIII secolo*, in *Intellettuali e politica* cit., pp. 53-74, soprattutto le pp. 69-70.

il metodo di studio, gli stessi ordinamenti sociali²¹. L'avvio e la consapevole sperimentazione di questo approccio critico alla tradizione consentì che nel XIII secolo si ponessero i fondamenti della modernità occidentale²².

2. Sacerdotium e studium

Il progetto culturale parigino (di quella che Grabmann chiamò la scuola biblico-morale riunita intorno a Pietro, maestro e cantore della cattedrale di Notre-Dame di Parigi e figura centrale nelle vicende della Chiesa di fine secolo²³) completava dunque la riflessione del secolo precedente sulla riforma della vita clericale e indicava nello stretto legame tra alti livelli di scolarità e cura pastorale la via che avrebbe finalmente dato soluzione al problema della *cura animarum*. Fu un passaggio fondamentale, che inquadrò definitivamente il *saeculum* negli ambiti dell'azione culturale dei chierici e degli intellettuali di chiesa.

Il rilievo, nelle novità parigine, del tema dell'esemplarità clericale emerge chiaramente dagli scritti di Pietro Cantore²⁴ e, in particolare, dalla *Summa Abel* nella quale il *magister* di Notre-Dame definisce la vita dei chierici come uno dei tre libri dei laici, insieme alla natura e alle immagini²⁵. All'efficacia di questo "libro" doveva concorrere una vita esemplare, ma anche la contiguità delle due dimensioni dello studio e della pastorale. *Instruere* e *docere* definiscono in ogni modo, secondo Pietro Cantore, la funzione clericale, come egli scrive anco-

²¹ Ph. Buc, *L'ambigüité du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Beauchesne, Paris 1994.

²² Cfr. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIII-XIVe siècle*, Cerf, Paris 1999, p. 32.

²³ Sulla figura di Pietro Cantore e sul contesto parigino, restano fondamentali gli studi di B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 277-365; J.-W. Baldwin, *Masters, princes and merchants. The social views of Peter the Chanter & his circle*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1970, e Ph. Buc, *L'ambigüité du Livre* cit.

²⁴ N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, vol. I, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1998, pp. 30-48.

²⁵ *Summa Abel*, Paris BN lat. 455, f. 73vb; F. Morenzoni, *Des écoles aux paroisses* cit., p. 89.

ra nella *Summa Abel* a proposito dei chierici di cui individua «duo genera»: «quidam ecclesiastici» e «quidam scolastici»; i primi «deserviunt Deo» e «bene instruunt subditos verbo et exemplo», essendo dediti alla *cura animarum*; i secondi sono distinti in *doctores* e *auditores*, dove i *doctores* «vera docent amore veritatis», mentre gli *auditores* «audiunt verbum ut intelligant et que intelligunt opere compleant», preparandosi dunque a trasformare quell'insegnamento in formazione con la parola e con l'esempio. La predicazione (e non più la *contemplatio*, come nella tradizione monastica) diventava il fine dello studio della Bibbia, secondo il celeberrimo enunciato del *Verbum abbreviatum*, ancora del maestro parigino: «lo studio della Sacra scrittura comprende tre momenti: la lettura, la disputa, la predicazione»²⁶, dove i primi due riguardano la dottrina e il terzo i comportamenti (i *mores*)²⁷. Punto d'incontro fra la testualità della Bibbia e la pastorale furono i commentarî che proprio a partire da Pietro Cantore – come cominciò a dimostrare Beryl Smalley, seguita da John W. Baldwin e più recentemente da Philippe Buc – diventarono attraverso l'esegesi spirituale e la tropologia il luogo di discussione dei comportamenti di un'intera società, valutati alla luce dei loro archetipi neo e vetero-testamentari.

Questo nuovo modello di intellettuale «engagé»²⁸, progettato dunque negli *studia* parigini e giustamente definito «pragmatico» dalla storiografia più recente²⁹, ebbe la propria codificazione già dalla fine del XII secolo: si mosse in questa direzione il terzo concilio Lateranense del 1179, poi alcuni sinodi e concili locali, ma soprattutto il concilio Lateranense IV del 1215³⁰, sul finire del pontificato di Innocenzo III che, per il suo legame con Pietro Cantore, costituisce la figura cardine del collegamento tra Roma e Parigi.

La ricchissima bibliografia sul Lateranense IV ci ha abituato

²⁶ *Patrologia Latina*, 205, 25.

²⁷ F. Morenzoni, *Des écoles aux paroisses* cit., p. 81.

²⁸ Di «ermeneutica impegnata», sviluppata dagli intellettuali del XIII sec., parla G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* cit., p. 51.

²⁹ *Il pragmatismo degli intellettuali* cit.

³⁰ M.P. Alberzoni, *I nuovi Ordini, il IV Concilio Lateranense e i Mendicanti*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati Predicatori*, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005, pp. 39-89 (46).

a pensare a questo evento della storia della Chiesa come ad una «svolta pastorale»³¹: nuovo non era evidentemente il richiamo dei chierici alla cura d'anime o alla predicazione, ma proprio il legame tra scuola e pastorale, tra studio ed educazione dei fedeli, e l'idea secondo la quale il compimento degli studi teologici fosse nella vita attiva e nella predicazione. La Chiesa rispondeva in questo modo alla forte domanda sociale di accesso alla Bibbia³² che aveva pervaso di sé il XII secolo e che era stata all'origine di numerosissime proposte religiose di monaci ed eremiti riformatori, ma anche di laici. La normativa del Lateranense IV significò tuttavia anche la fine di quella lunga stagione di sperimentazione, imponendo alle diverse iniziative ed esperienze spirituali una collocazione giuridica precisa e l'adeguamento ad una "regola": come ha notato Maria Pia Alberzoni, è con il concilio Lateranense IV che il termine "regolari" entra in uso per definire i religiosi che vivevano, appunto, secondo una "regola"³³.

Proprio i "regolari", e in particolare i frati dei nuovi Ordini mendicanti domenicano e francescano, e non i membri del clero secolare, sarebbero stati di lì a poco i reali protagonisti dell'evoluzione in senso pragmatico della funzione intellettuale, espressa dunque dalla circolarità fra scuole, centri universitari e doveri pastorali del personale ecclesiastico. Si deve infatti a loro (prima ai domenicani, poi ai francescani, secondo un'assimilazione fra i due Ordini che maturerà nel corso dei primi decenni del Duecento) la codifica definitiva di registri comunicativi nuovi dell'oratoria religiosa, caratterizzati dalla ricerca di una parola efficace³⁴, perché capace di "mandare ad effetto" e di rendere operativa la verità appresa attraverso lo studio. Il rilievo ecclesiologico della proposta trasformò presto la novità in fattore di esemplarità e, quindi, di santificazione, come dimostrano le velocissime canonizzazioni, a pochi anni

³¹ Cfr. M. Maccarrone, *Cura animarum e parochialis sacerdos nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Herder, Roma 1984, pp. 81-195.

³² N. Bériou, *Aux sources d'une nouvelle pastorale. Les expériences de prédication du XIIe siècle*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio Lateranense IV*, Vita & Pensiero, Milano 2004, pp. 325-61.

³³ M.P. Alberzoni, *I nuovi Ordini* cit., pp. 40-41.

³⁴ I. Rosier-Catach, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris 2007.

dalla loro morte, degli stessi protagonisti intellettuali del cambiamento: Domenico, Francesco, Antonio da Padova³⁵.

La risposta del clero secolare dunque mancò, tanto che nel panorama sia del XIII secolo sia dei secoli successivi i sermoni duecenteschi dell'arcivescovo di Pisa Federico Visconti costituiscono un'eccezione e uno dei rari esempi di predicazione effettiva da parte di un vescovo appartenente al clero secolare³⁶. Anzi, le lamentele frequenti nei confronti del silenzio dei chierici dimostravano che la svolta pastorale annunciata dal Lateranense IV trovava proprio nel clero curato il maggior ostacolo. Di conseguenza, l'impegno dei frati mendicanti – iniziato, secondo il dettato conciliare, come supporto ai titolari tradizionali della pastorale – divenne ben presto un vero monopolio, sostenuto dalla loro preparazione intellettuale, dalla loro mobilità, dal loro carisma, e dal favore della Curia romana. Il clero secolare si trovò invece relegato alla sola amministrazione dei sacramenti fondamentali. Non mancarono vive polemiche e aspri conflitti tra secolari e regolari, sul piano sia istituzionale sia ecclesiologico, le cui punte più alte furono a Parigi negli anni Cinquanta del Duecento. Ma ciò non divise la cultura clericale rispetto agli obiettivi generali della pastorale, identificati con un inquadramento globale della società, che rileggeva ogni aspetto della vita privata e pubblica dei fedeli alla luce dell'universo semantico e simbolico della tradizione cristiana.

Ai modi e alle conseguenze dell'ingresso dei mendicanti nella pastorale e nelle maggiori sedi scolastiche europee, come anche al fenomeno della predicazione bassomedievale è stata dedicata negli ultimi decenni una mole davvero ingente di studi che ne ha evidenziato a più riprese la dimensione "mass-mediatica" e la rilevanza sociale, ma anche la varietà di forme e soluzioni cui essa pervenne fra XIII e XV secolo: ne fu ingrediente fondamentale un sistema di comunicazione straordinariamente efficace che veicolò di fatto gran parte della

³⁵ R. Paciocco, «*Sublimia negotia*»: le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori, Centro Studi Antoniani, Padova 1996.

³⁶ *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, éd. critique par N. Bériou et I. la Masne de Chermont, avec la collaboration de P. Bourgain et M. Innocenti, École Française de Rome, Roma 2001.

cultura del tempo, non solo religiosa, avvalendosi sia di tecniche di predicazione nuove, il cosiddetto *sermo modernus*³⁷, sia di un vero moltiplicarsi delle occasioni di incontro tra predicatori e fedeli nelle piazze, in occasione dei cicli intensi di predicazione per l'Avvento e la Quaresima, e nelle confraternite che organizzarono capillarmente la vita del laicato devoto. Si tratta, come si comprende, di una pluralità di aspetti di un unico fenomeno, sui quali la bibliografia è davvero ricchissima³⁸. Mentre le innovazioni formali del *sermo modernus* dilatavano le capacità argomentative della parola, facendo della predica il più potente mezzo di divulgazione e di informazione prima dell'invenzione della stampa³⁹, gli *studia* e le università mettevano a disposizione dei predicatori enciclopedie e repertori che raccoglievano il patrimonio culturale occidentale antico e recente finalizzandolo all'esegesi e all'oratoria religiosa. Da tempo la storiografia valorizza il ruolo che soprattutto le *distinctiones* (ossia gli elenchi alfabetici dei diversi significati di ciascun lemma biblico, utilizzati abitualmente dai predicatori) svolsero nell'approfondire la densità semantica delle parole⁴⁰, collegando le une alle altre le diverse tradizioni culturali⁴¹. L'ingresso, tra le file dei nuovi Ordini, di studenti e maestri della facoltà delle arti (medici, canonisti, logici, filosofi) faci-

³⁷ L. Paolini (*Domenico e gli eretici*, in *Domenico di Caleruega* cit., pp. 297-326) ne ha indicato l'origine nella predicazione ereticale, presto assunta a modello dalla prima predicazione domenicana nel sud della Francia per la sua efficacia di gran lunga superiore alla predicazione cattolica. Proprio il confronto con gli eretici spinse Domenico sulla strada della retoricizzazione della predica e, quindi, della frequentazione di centri intellettuali di livello universitario da parte dei frati: G.G. Merlo, *Gli inizi dell'Ordine dei frati Predicatori. Spunti per una riconsiderazione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31 (1995), pp. 415-41.

³⁸ Cfr. *The sermon*, a cura di B. Mayne Kienzle, Brepols, Turnhout 2000; R. Rusconi, *La predicazione: parole in Chiesa, parole in piazza*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, t. I/2: *Il medioevo latino. La circolazione del testo*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Salerno Editrice, Roma 1994, pp. 571-603; e *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995.

³⁹ *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, a cura di R. Rusconi, Loescher, Torino 1981 (distribuito ora in forma digitale in http://www.storia.unive.it/_RM/didattica/fonti/rusconi/00_prefazione.htm).

⁴⁰ N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole* cit., pp. 152-57.

⁴¹ L.-J. Bataillon, *Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les 'distinctiones' bibliques alphabétiques*, in Id., *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot-Brookfield 1993, [VI].

litò senza dubbio questa circolazione di saperi consentendone il “riutilizzo” nel “nuovo sistema formativo” elaborato dagli Ordini Mendicanti: fu così, ad esempio, per il maestro d’arti e medico Rolando da Cremona che, entrato nell’Ordine di San Domenico, venne immediatamente inviato a Parigi dove divenne, nel 1229, il primo frate domenicano insignito del magistero in teologia⁴².

L’effetto di questa imponente introduzione, nella cultura occidentale, di nuovi strumenti di lettura della Bibbia determinò senz’altro la razionalizzazione dell’esegesi. Beryl Smalley parlò di questa fase del pensiero medievale in termini di «secolarizzazione»⁴³ e, più recentemente, Gilbert Dahan e Alain Boureau hanno parlato di parziale perdita di sacralità⁴⁴ e di relativizzazione della trascendenza dei testi sacri fondativi del cristianesimo come conseguenza della loro forte integrazione negli umani saperi voluta dalla Scolastica⁴⁵. Indubbiamente, il fatto che la Bibbia diventasse oggetto di studio e di dimostrazione fu una tappa fondamentale della storia della cultura occidentale, che ha reso unica – rispetto alle altre “religioni del Libro” – la relazione del cristianesimo occidentale con la propria testualità. Tuttavia, le nuove acquisizioni del pensiero medievale, riunite e raccolte come strumenti destinati agli specialisti del sacro, delinearono anche un passaggio obbligato che respingeva nell’eresia ogni tentativo di avvicinarsi alla Bibbia *sine glossa*⁴⁶. Questo non avvicinò il testo sacro ai fedeli ma semmai lo allontanò, perché la sua comprensione richiedeva l’uso di raffinati sistemi di decodificazione in possesso soltanto delle *élites* clericali; e anche ogni forma razionale di conoscenza, decontestualizzata, traeva nuovo senso dalla capacità di svelare, di leggere e di capire ciò che altrimenti la Scrittura non lasciava intravedere. Alla crescente domanda di accesso alla

⁴² R. Lambertini, ‘Studia’ dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese, in *Domenico di Caleruega* cit., pp. 467-89.

⁴³ B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo* cit., p. 512.

⁴⁴ G. Dahan, *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* cit., p. 9.

⁴⁵ A. Boureau, *L’empire du livre* cit., p. 110.

⁴⁶ J. Dalarun, *La Scrittura alla lettera. Del pericolo di una lettura letterale della Bibbia (Matteo III, 2 e IV, 17)*, «Studi medievali», s. III, 32 (1991) 2, pp. 659-83; G.G. Merlo, *Bibbia ed eretici del pieno medioevo*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. Cremscoli e C. Leonardi, EDB, Bologna 1996, pp. 425-37.

Bibbia da parte dei laici, lamentata – tra gli altri – da Gilberto di Tournai nella sua *Collectio de scandalis Ecclesie*, la cultura ecclesiastica rispondeva dunque accentuandone la profondità e quindi la distanza. Seppure in un panorama culturale profondamente mutato, perché caratterizzato ora non più dal rifiuto della cultura antica bensì dalla sua reintegrazione, la Bibbia del Bassomedioevo continuava ad essere «il momento centrale di un'egemonia culturale»⁴⁷.

Il passaggio dalla Bibbia alla società e ai suoi ordinamenti era stato inaugurato, come abbiamo visto, dagli esegeti parigini della fine del XII secolo; nel corso del XIII secolo divenne il leitmotiv dell'oratoria religiosa pubblica dei frati mendicanti, che si sovrappose di fatto all'oratoria civile in quella funzione di «confirmatio reipublicae» che Alain de Lille aveva riconosciuto a quest'ultima nella sua *Summa de Arte predicatoria*. Risulta chiaro, di conseguenza, a quale matrice ecclesiologica vada ricondotto il rilievo sociale di quelle nuove forme di predicazione, capaci di misurarsi con tutti gli aspetti della vita sociale e politica. Come più volte sottolineato da Giacomo Todeschini, i linguaggi economico-politici dei frati, soprattutto dei Francescani, non furono i prodromi di un «proto-umanesimo», bensì l'«emblematico compimento della riforma dei comportamenti economico-politici del clero, intesa ... come indispensabile premessa alla evangelizzazione della società secolare»⁴⁸.

3. *Linguaggi religiosi e ordinamenti statuali tardo medievali*

Marino Berengo ha dedicato lunghe pagine della sua *Europa delle città* al tema della integrazione tra frati mendicanti e governi cittadini, riconoscendovi uno dei fattori distintivi del «momento urbano» della storia europea⁴⁹; e questo come con-

⁴⁷ G. Severino Polica, *Cultura ecclesiastica e culture subalterne: rileggendo alcuni saggi di H. Grundmann*, «Studi storici», 23 (1982) 1, pp. 137-66 (159); L. Gaffuri, *Nell'«officina» del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300* cit., pp. 81-111 (108-109).

⁴⁸ G. Todeschini, *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 5-27 (13-14, 25).

⁴⁹ M. Berengo, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo*

seguenza non solo dell'uso pubblico che veniva normalmente fatto delle loro chiese, o perché «tra le mura delle grandi chiese dei mendicanti sono scorsi alcuni dei momenti più drammatici e solenni nella storia di alcune città»⁵⁰, ma soprattutto per la capacità di questi religiosi di partecipare alla vita pubblica facendo interagire la propria cultura con i linguaggi e le pratiche politiche delle *élites* locali e dei sovrani. Nel far questo, essi non si limitarono a definire le logiche sacre del discorso politico e a confrontare gli ordinamenti della “città terrena” con il modello ideale della città di Dio⁵¹, ma agirono concretamente sui centri di potere. Un precedente importante e molto noto si presentò già negli anni Trenta del Duecento, con la campagna di pacificazione conosciuta come *Alleluja* nella quale i frati mendicanti divennero gli animatori di riforme politiche e legislative in alcune delle più importanti città italiane del centro-nord⁵²; nonostante alcune immediate chiusure dei vertici degli Ordini (domenicano, in particolare) all'opportunità di un coinvolgimento diretto dei frati in missioni politico-diplomatiche⁵³, la pratica era destinata a consolidarsi e ad approfondirsi nei secoli successivi.

Nel Tre e nel Quattrocento, tuttavia, i termini generali di riferimento dell'azione dei frati cambiarono in modo significativo. La fine dell'egemonia politica pontificia (databile dalla conclusione del pontificato di Bonifacio VIII e dal trasferimento della sede papale ad Avignone) aveva posto definitivamente in crisi il progetto egemonico della *societas christiana* medievale,

ed Età Moderna, Torino 1999, soprattutto le pagine 762-851; come nota Giorgio Chittolini, la «proposta forte» che emerge dall'opera di Berengo è «di considerare quella che è stata la città nella storia d'Europa in termini globali, come fatto unitario»; G. Chittolini, *L'Europa delle città' secondo Marino Berengo*, «Storica», 14 (1999), pp. 105-27 (110).

⁵⁰ M. Berengo, *L'Europa delle città* cit., pp. 822-23.

⁵¹ C. Iannella, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Edizioni ETS, Pisa 1999, pp. 203-205.

⁵² A. Vauchez, *Una campagna di pacificazione intorno al 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti secondo la riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace* (1966), ora in Id., *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 119-61; A. Thompson, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo: la grande devozione del 1233*, Biblioteca francescana, Milano 1996.

⁵³ G.G. Merlo, *Minori e Predicatori: gli inizi di una presenza* (1985), ora in: Id., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Edizioni Porziuncola, Assisi 1991, pp. 151-72 (152-59).



avviandone la trasformazione. Allo «sguardo dal centro», che aveva connotato la Chiesa di Gregorio VII e di Innocenzo III⁵⁴, si sostituiva una pluralità di “centri” identificabili con i regni e con gli stati territoriali e principeschi che da quella medesima e potente tradizione culturale mutuavano un ampio patrimonio simbolico adeguandolo alla propria vicenda statale. La precocità francese, che aveva celebrato l’età di Luigi IX come la prefigurazione terrena della Gerusalemme celeste, fece di quel regno un punto di riferimento esemplare rendendone esportabili alcuni simboli più significativi⁵⁵. In questo contesto dunque nuovo, che non appare improprio definire di diffrazione della *societas christiana* medievale – nel senso che fu al codice semantico di quel progetto egemonico che guardarono inizialmente i nuovi assetti istituzionali, mutuandone linguaggi e pratiche di legittimazione – in questo contesto, dunque, gli intellettuali degli ordini religiosi sperimentarono una nuova funzionalità, “subalterna”⁵⁶ o piuttosto “orientata” alle esigenze di ordine e stabilità dello Stato al quale prestavano il pro-



⁵⁴ A. Paravicini Bagliani, *Lo sguardo dal centro*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell’Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, San Miniato (Pisa), Pacini Editore 1998, pp. 13-32. L’insistenza della trattatistica politica dell’osservanza francescana sul “summus pontifex” costituisce una prova ulteriore e non una negazione di questo processo di diffrazione: come notato da Ovidio Capitani, «tanto più forte era l’impulso a ribadire una tradizione dottrinale, un’enfaticizzazione della *reductio ad unum* rappresentata dalle equazioni sociali *christianitas = ecclesia = papa*, quanto nella realtà effettuale era meno efficace ogni richiamo alla consistenza dell’*unitas* della società europea del tempo» (O. Capitani, *La figura di Giovanni da Capistrano alla luce dei problemi del suo tempo*, in *La presenza francescana tra Medioevo e modernità*, a cura di M. Chessa e M. Poli, Vallecchi, Firenze 1996, pp. 125-34); si veda anche *Da una ecclesiologia medievale ad una ecclesiologia moderna: il pensiero di Pietro di Giovanni Olivi*, ivi, pp. 213 sgg.

⁵⁵ Rinvio per quest’aspetto al saggio di E. Bozoky, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels autour des reliques de la passion*, in *La Sainte-Chapelle de Paris. Royaume de France ou Jérusalem céleste?*, a cura di C. Hediger, Brepols, Turnhout 2007, pp. 19-34 (29).

⁵⁶ L’idea di una «subalternità dei predicatori osservanti al potere politico» è trattata da L. Pellegrini, a partire dalla vicenda del Savonarola: L. Pellegrini, *Diversità e dissenso nella ‘societas christiana’: predicazione e politica al tempo di Savonarola*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and society in the middle ages: ethics, values and social behaviour*, a cura di L. Gaffuri e R. Quinto, Centro Studi Antoniani, Padova 2002, pp. 195-216 (216); cfr. anche: *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 511-31, dove la “subalternità” dei predicatori osservanti è intesa nei termini del loro essere «parte di un meccanismo di produzione delle leggi civili e di consolidamento degli assetti di potere» (529).



prio linguaggio teologico-politico⁵⁷. Stato ed *élites* cittadine furono, insieme al papato e all'ordine religioso d'appartenenza, due dei «quattro punti focali» – come li ha chiamati Giancarlo Andenna⁵⁸ – da cui dipesero, in Italia e oltr'alpe, le fortune e le sfortune di esperienze religiose collettive e individuali legate fra Tre e Quattrocento all'Osservanza, e tra le quali si inserisce anche la vicenda di Girolamo Savonarola⁵⁹.

Queste valutazioni spiegano perché, negli ultimi anni, il tema delle relazioni tra prassi politiche, profezia e predicazione abbia valicato definitivamente i confini della storiografia di ambito religioso, italiana ed europea, interessando sempre di più gli studiosi degli ordinamenti politici e della genesi dello stato⁶⁰: tra la fine del Medioevo e la prima età moderna, l'apporto legittimante dato dalla cultura dei religiosi alle statualità europee fu infatti imponente e si espresse nella forma di un massiccio ricorso a questa categoria di intellettuali da parte di tutti i titolari di poteri politici. Ben lunghi, quindi, dall'essere gli «asceti visionari» e i «predicatori esaltati» a cui – secondo Huizinga – si rivolgevano i principi del Quattrocento per aver consigli negli affari di Stato poiché «la politica non era ancora interamente chiusa entro i limiti della burocrazia e del protocollo»⁶¹, questi intellettuali seppero tradurre alcuni dei temi del dibattito teologico duecentesco in lessici e proposte politiche funzionali al consolidamento delle costruzioni statuali del XV secolo⁶². Come emerge dagli studi più recenti sul

⁵⁷ G.G. Merlo, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale*, in Id., *Tra eremo e città* cit., pp. 95-112; O. Capitani, *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400, tra papi, crisi conciliare, Osservanza, Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano* (1997), ora in Id., *Figure e motivi del francescanesimo medievale*, Pàtron, Bologna 2000, pp. 125-42.

⁵⁸ G. Andenna, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 331-71 (345).

⁵⁹ L. Pellegrini, *Diversità e dissenso nella 'societas christiana'* cit.

⁶⁰ Un punto di riferimento importante resta la XL Settimana di studio del Centro per gli Studi storici italo-germanici in Trento: *Ordini religiosi e società politica* cit.

⁶¹ J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Introd. di E. Garin, BUR, Milano 2006⁷, p. 15.

⁶² G.G. Merlo, *Da frate Francesco, oltre san Francesco*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, a cura di F. Bolgiani e G.G. Merlo, Il Mulino, Bologna, pp. 249-70 (267). Per il caso catalano-aragonese e le figure di Matteo d'Agrigento e Francesco Eiximenis cfr. P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo*



francescanesimo⁶³, fu soprattutto il lessico teologico dei seguaci di san Francesco ad offrire ai linguaggi politici delle corti europee i *signa* e i quadri ermeneutici della propria legittimazione. La riflessione degli specialisti della «cristomimesi» sulla Croce e sulla Passione, sulla povertà e sul possesso, si tradusse in «teorie e prassi politiche, giuridiche, economiche, mercantili e militari»⁶⁴. Nella Francia di Luigi IX⁶⁵, nell'Inghilterra di Enrico III Plantageneto, nella Boemia di Carlo IV, ma anche nel ducato sabauda, i simboli della Passione divennero potenti strumenti di legittimazione dinastica⁶⁶ e momenti fondativi di altrettanti progetti teologico-politici; nell'area catalano-aragonesa, il *Règiment de la cosa pública* del francescano Francesco Eiximenis seppe indicare nella Croce e nel sacrificio di Cristo un percorso esemplare, cui doveva corrispondere una pari disponibilità del *civis-fidelis* alla messa in circolazione delle proprie ricchezze per un profitto fruibile dall'intera *res publica*⁶⁷. E la logica inclusiva *a fortiori*, che aveva caratterizzato la teocrazia papale innocenziana⁶⁸, fu sostituita dalla rilettura in chiave re-

in area catalano-aragonesa, EFR, Padova 2006; su Eiximenis cfr. J. Molina Figueras, *Francisc Eiximenis et les images de la ville idéale dans la couronne d'Aragon*, in *Les élites lettrées au Moyen Age. Modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale (XIIe-Xve siècles)*, Actes des séminaires du Chremmo réunis par P. Gilli, Presses universitaires de la Méditerranée 2008, pp. 75-109 (benché Molina Figueras ignori completamente, nel corso di tutto il proprio saggio, gli studi di Paolo Evangelisti sullo stesso Eiximenis e sul francescanesimo catalano aragonesa).

⁶³ O. Capitani, *Figure e motivi del francescanesimo medievale* cit.; R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi Editore, Modena 2000; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del Francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Franciscane, Padova 2003, soprattutto le pp. 305-42; G. Todeschini, *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004; P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato* cit.

⁶⁴ P. Evangelisti, *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori e francescanesimo dominativo*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI* cit., pp. 143-87 (158).

⁶⁵ J. Le Goff, *San Luigi*, Einaudi, Torino 1996.

⁶⁶ E. Bozoky, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels* cit.

⁶⁷ P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato* cit., p. 285.

⁶⁸ G.G. Merlo, *Il sermo generalis dell'inquisitore: una sacra rappresentazione anomala*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Biblioteca francescana, Milano 1998, pp. 203-20 (205-209); L. Pellegrini, *Diversità e dissenso nella 'societas christiana'*, p. 210; di tale logica inclusiva furono protagonisti, nel Duecento, i Francescani attraverso la definizione in chiave religiosa del rapporto tra *civilitas* e *incivilitas*. G. Todeschini, *Guardiani della soglia. I Frati Minori*



ligiosa, ad opera soprattutto dei predicatori dell'Osservanza, dei criteri di inclusione ed esclusione definiti giuridicamente dai poteri politici nel corso del Trecento⁶⁹: la contrapposizione tra fedeltà e infedeltà, carità e avarizia, circolazione e tesaurizzazione del denaro, cui fa riferimento la testualità francescana studiata da Paolo Evangelisti, aiutò a delineare gruppi di conformità e difformità sociale, avviando il passaggio da una concezione comunitaria dell'organizzazione sociale a una concezione societaria basata sulla razionalità e sullo scambio⁷⁰.

La rilevanza della categoria della statualità nelle relazioni fra poteri politici ed *élites* intellettuali mendicanti nel Tre e Quattrocento implica dunque che esse vadano indagate alla luce dei diversi assetti istituzionali con cui entrarono in relazione e di cui si fecero interpreti. Le pagine che seguono, a chiusura di questo mio contributo, intendono presentare alcune riflessioni su un "caso" regionale, quello sabauda, e sulle relazioni che al suo interno furono poste in essere tra linguaggi religiosi e prassi politiche.

4. *Predicazione e santità come categorie intellettuali della legittimazione e della autocoscienza statuale alla fine del Medioevo: l'esempio sabauda*

Rispetto ad altri contesti statuali italiani ed europei, il ducato sabauda resta ancora poco indagato dal punto di vista dei linguaggi religiosi quattrocenteschi. Tuttavia, alcune impor-

come garanti del perimetro sociale (XIII secolo), «Reti Medievali - Rivista», VIII (2007), url: <<http://www.retimedievali.it>>

⁶⁹ L. Pellegrini, *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi* cit., pp. 511-31: «È esattamente di questa *christianitas* – che si va definendo come area da difendere – che la predicazione osservante aiuta a tracciare i confini designando categorie che le sono estranee e divulgandone efficacemente le estraneità» (524); E. Artifoni, *I ribaldi. Immagini e istituzioni della marginalità nel tardo Medioevo piemontese*, in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Einaudi, Torino 1985, pp. 227-48 (229); G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁷⁰ Il riferimento alle categorie sociologiche di *gemeinschaft* e *gesellschaft* di Ferdinand Tönnies (cfr. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1979) percorre il vol. di P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato* cit., in particolare pp. 14 (n. 10) e 20; ancora di Evangelisti si veda *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori* cit., pp. 159-60.

tanti indagini condotte fino ad oggi hanno individuato degli interrogativi e dei percorsi che attengono al nostro discorso generale e, in particolare, al rapporto tra la cultura dei frati mendicanti e i processi politici che accompagnarono il costituirsi dello stato sabauda, e quindi al significato delle relazioni tra i frati e il potere⁷¹. Cercherò di proseguire la riflessione su questi temi alla luce di alcuni dati emersi da un'indagine in corso, e che ripartirò come segue: le relazioni dei frati con i centri urbani e i poteri del territorio; le relazioni tra i frati e la corte; la polisemia dei linguaggi agiografici.

4.1. I frati, il territorio, le città

L'aspetto più noto dell'intervento mendicante nel Quattrocento è l'entità del suo programma di evangelizzazione che, per la prima volta, interessa oltre alle città anche gli spazi extraurbani. Considerata nel contesto degli obiettivi di coerenza territoriale e politica che caratterizzano i processi di costruzione e consolidamento statale quattrocenteschi, e che riguardano anche il contesto sabauda, l'azione dei frati si presenta come punto di raccordo tra i poteri e le *élites* locali da una parte e un progetto politico-religioso riconoscibile in alcune fasi dell'azione ducale dall'altra, e dunque come componente importante del processo di «osmose naissante entre monde urbain, princier et seigneurial»⁷² che caratterizza nel Quattrocento la storia politica del ducato.

Se consideriamo la predicazione subalpina del *magister* domenicano aragonese Vicent Ferrer, compiuta fra il 1402 e il 1408 come legato *a latere* del papa avignonese Benedetto XIII,

⁷¹ Mi riferisco agli studi di Grado Merlo e di Rinaldo Comba, alcuni dei quali già citati nelle note precedenti. In aggiunta, si potranno vedere i saggi contenuti: in G. G. Merlo, *Tra eremo e città* cit.; e in *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)*, a cura di O. Capitani, R. Comba, M.C. De Matteis, G.G. Merlo, «Bollettino della Società per gli Studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 118 (1998) 1, pp. 19-41 e pp. 127-38; e R. Comba, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli statuti di Amedeo VIII di Savoia*, «Rivista Storica Italiana», 103 (1991), pp. 33-56.

⁷² G. Castelnuovo, *Le prince, ses ville et le politique: pouvoirs urbains et pouvoir savoyard des deux côtés des Alpes (Chambéry et Turin, XIVe-XVe siècles)*, in *Le politique et la ville (XVe-XVIIIe siècles)*. Journées d'étude (Nanterre, avril 2001), Paris 2004, pp. 47-64.

valutandola dal punto di vista delle relazioni intessute dal domenicano con le autorità locali, vediamo che gli obiettivi pastorali della difesa dell'ortodossia e della concordia si legano al processo di recupero e di razionalizzazione che i principi d'Acaia e i conti di Savoia andavano compiendo nella regione subalpina sul piano territoriale e politico. Le città e i «domini patrie» che lo accolgono, e ai quali egli stesso accenna in una lettera inviata nel 1403 al maestro generale dell'Ordine di obbedienza avignonese, sono interessati dalla sua predicazione ma anche da iniziative concrete di pacificazione. Di queste operazioni, ricordate nella *legenda agiografica* del frate aragonese che il suo confratello Pietro Ranzano scrive fra il 1455 e il 1456, c'è preciso riscontro nella documentazione e in particolare negli atti relativi al lodo tra i Montafia, vassalli del vescovo di Torino, e i conti di Cocconato, potenti vassalli dei marchesi del Monferrato, su questioni di confini, pedaggi e diritti feudali, che il Ferrer presiede il 30 marzo 1405 affidandone poi l'autenticazione a due notai⁷³. Benché collocata nell'emergenza politico-religiosa dei primi anni del Quattrocento e dello scisma, ed entro un orizzonte religioso e politico sovraregionale identificabile con le aspirazioni avignonesi e sabaude finché esse furono convergenti, l'azione del Ferrer non è eccezionale e si iscrive in un modello di comportamento mendicante (soprattutto domenicano) che associa predicazione e pacificazione⁷⁴, evangelizzazione e tutela della stabilità statale.

⁷³ L. Gaffuri, «*In partibus illis ultra montanis*». *La missione subalpina di Vicent Ferrer (1402-1408)*, in «*Mirificus praedicator*». *À l'occasion du sixième centenaire du passage de saint Vincent Ferrer en pays romand*, a cura di P.-B. Hodel o.p. e F. Morenzoni, Istituto Storico Domenicano, Roma 2006, pp. 105-120; R. Comba, *Da Vincenzo Ferrer ad Angelo Carletti: predicazione itinerante e dinamiche di disciplinamento nella Cuneo del XV secolo*, in *Fratre Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495-1995)* cit., pp. 127-38; R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia, Apocalisse In Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1979 (Studi storici - Fasc. 115-118), pp. 223-29; Id., *Vicent Ferrer e Pedro de Luma: sull'iconografia di un predicatore fra due obbedienze*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990, pp. 213-33.

⁷⁴ I mezzi impiegati dal domenicano erano quelli che altri «predicatori-pacificatori» del suo Ordine utilizzavano da tempo nei diversi contesti statuali italiani: R.M. Dessì, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel basso Medioevo*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004, pp. 271-312 (289).

Agivano su piani simili, nei centri urbani del Piemonte, i predicatori ai quali era affidata la dimensione quotidiana del disciplinamento nei momenti centrali dell'anno liturgico (Quaresima e Avvento). Si tratta in genere di interventi ricostruibili dai verbali delle sedute dei consigli comunali a cui si aggiungono, nel caso di predicatori carismatici come il Ferrer, le delibere relative al loro sostentamento, all'allestimento degli spazi pubblici destinati alla predicazione e all'accoglienza di stranieri. Una documentazione, aggiungiamo, che presenta in Piemonte un elevato livello di conservazione soprattutto a partire dal XIV secolo e che andrebbe senz'altro maggiormente valorizzata⁷⁵.

Il caso di Torino, analizzato recentemente da Filippo Ghisi⁷⁶, consente ora qualche ulteriore riflessione. La presenza dei predicatori osservanti nelle delibere del Consiglio di Credenza riguarda soprattutto due ordini di problemi: la richiesta di finanziamenti a sostegno della fondazione di un nuovo convento, e la ricezione degli statuti ducali. Nel primo caso, la richiesta di finanziamento è avanzata come conseguenza di una predicazione già avvenuta e di cui viene sottolineata la pubblica utilità. È quanto accade nel 1446, quando i credendari deliberano l'invio di una supplica ad Amedeo VIII, ormai papa Felice V, per il consenso all'ingresso in città degli Eremiti di Sant'Agostino della Congregazione riformata di Lombardia. La richiesta era stata preceduta dalla predicazione tenuta in città dal frate Giovanni Marchisio, di origine milanese. Modalità analoghe presenta la prima fase dell'ingresso dell'Osservanza francescana in Torino, studiata da Grado Merlo⁷⁷.

L'anno successivo, 1447, Felice V stabiliva l'ingresso degli Eremiti di Sant'Agostino a Torino assegnando a frate Marchisio il ruolo di priore della comunità, che veniva insediata nella

⁷⁵ Se ne era accorta l'erudizione sabauda tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento: soprattutto Luigi Cibrario, Ferdinando Gabotto, Antonio Caffaro, ai quali si deve la stesura delle prime liste di predicatori quaresimalisti Tre-Quattrocenteschi. Nella direzione importante di questa valorizzazione va senz'altro l'iniziativa di edizione dei «Libri consiliorum» del Comune di Torino curata dall'Archivio storico della Città, tuttora in corso.

⁷⁶ F. Ghisi, *La religione civica a Torino fra Tre e Quattrocento (dagli ordinati Comunali)*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 2002-2003.

⁷⁷ G.G. Merlo, *Ordini mendicanti e potere: l'Osservanza minoritica cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati* cit., pp. 267-302.

«domus Sancti Christofori extra muros Taurini» già appartenuta agli Umiliati. La decisione papale, presentata come *motu proprio* che rispondeva esclusivamente a sollecitudini pastorali, inquadrava l'ingresso in città della comunità Osservante in un contesto di pubblica utilità per i *fructus* che sarebbero derivati alla *civitas* dalla quotidiana *conversatio* con la vita esemplare di quei religiosi e con il loro insegnamento:

... confidentes quod Iohannes [*Marchisio*] et fratres Ordinis Heremitarum huiusmodi, per vitam exemplarem et salubrem verbi Dei predicationem, uberes fructus in edificationem fidelium dicte civitatis producere studeant, prout etiam idem Iohannes hactenus laudabiliter asseritur effecisse⁷⁸.

L'*efficacia* era dunque il requisito cui il nuovo insediamento religioso doveva il proprio ingresso a Torino. Un'*efficacia* presentata in termini di conformità a quel modello clericale di vita esemplare e impegno pastorale elaborato dalla riflessione ecclesiastica del XII secolo e al cui carisma concorreva, come abbiamo spesso visto in queste pagine, «l'impegno attivo ... dell'intelligenza professionalizzata e la sua diretta e ostentata incidenza sulle strutture generali della società»⁷⁹. Così, l'*edificatio fidelium* non poteva che compiersi affiancando il governo urbano nel difficile compito di assicurare il rispetto della legislazione ducale sulla morale pubblica. Un primo riferimento ai *Decreta seu statuta* del 1430 di Amedeo VIII è in un Ordinato del 21 aprile 1432, che recepisce la norma sabauda «de observantia divinatorum preceptorum et specialiter de cultu diei dominice et festorum», inasprendo lo statuto del 1403 di Ludovico d'Acaia sulla chiusura delle botteghe nel giorno di domenica. Tuttavia a questo intervento, a soli due anni dalla pubblicazione dei *Decreta*, fa riscontro negli anni successivi una tendenza diversa, caratterizzata piuttosto dal continuo ritorno sul problema dell'inadempienza di quelle norme da parte di un contesto urbano lento nel recepire il disegno ordinatore della legislazione ducale⁸⁰. I frati che frequentavano le sedute

⁷⁸ Archivio di Stato di Torino (Sezione di Corte), *Materie ecclesiastiche*, Regolari diversi, Agostiniani/Torino, Mazzo 2.

⁷⁹ G. Tabacco, *Gli intellettuali del Medioevo* cit., p. 9.

⁸⁰ Alle inadempienze torinesi fanno riscontro, nei medesimi anni, altre resistenze

consiliari e che, con le loro richieste, prestavano il proprio carisma alla razionalizzazione della vita cittadina, intendendo con ciò la sua integrazione in un *corpus* normativo teso a diventare legge territoriale dello Stato⁸¹, non facevano che mantenere fede a regole di “ingaggio” che avevano accompagnato il loro insediamento in città e che li volevano efficaci garanti di un progetto politico-religioso a cui cerchiamo, ora, di risalire.

4.2. I frati e la corte

Nel corso di tutto il Quattrocento anche la curia ducale sabauda, come molte altre corti italiane ed europee, è al centro di un sistema di relazioni con gli Ordini religiosi e i loro membri, che si esprime attraverso elemosine, legati testamentari, fondazioni di messe, di cappelle e di chiese, affiliazioni dei membri della famiglia del principe agli Ordini, fino all'appoggio sistematico dato soprattutto nella seconda metà del secolo alle nuove fondazioni osservanti (soprattutto Minori, Predicatori, Eremiti di Sant'Agostino della Congregazione riformata di Lombardia). Si tratta di dati rintracciabili non tanto in una documentazione prodotta dagli enti religiosi e gravemente dispersa in Piemonte a seguito soprattutto delle soppressioni napoleoniche⁸², quanto piuttosto nei protocolli dei notai ducali e nei registri della Tesoreria generale, che permettono di colmare una lacuna documentaria altrimenti insanabile.

A queste relazioni, che come si è detto compongono la quotidianità della maggior parte dei contemporanei ordinamenti politici e che passano senza soluzione di continuità dal Trecento degli Acaia al Quattrocento sabauda, da Chambéry a Torino⁸³, si aggiungono contatti più ravvicinati con figure intellettuali che sembrano influire direttamente sui principi ispi-

da parte di comunità locali in forza della propria tradizione statutaria: I. Soffietti, C. Montanari, *Il diritto negli Stati sabaudi: le fonti (secoli XV-XIX)*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 22-23.

⁸¹ I. Soffietti, C. Montanari, *Il diritto negli Stati sabaudi* cit., p. 23.

⁸² Un interessante itinerario nella documentazione dispersa del convento francescano di Pinerolo fu tracciato da A. Piazza, *I frati e il convento di San Francesco di Pinerolo (1248-1400)*, parlar di storia, Pinerolo 1993, pp. 43-90.

⁸³ G.G. Merlo, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, in *Storia di Torino, II: Il basso Medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, a cura di R. Comba, Einaudi, Torino 1997, pp. 295-324 (323).

ratori dello Stato. È il caso, già segnalato da Rinaldo Comba, di Vicent Ferrer la cui presenza in Piemonte nei primi anni del Quattrocento fa ipotizzare un possibile influsso della sua predicazione sulla legislazione statutaria sabauda del 1403 di Ludovico d'Acaia e Amedeo VIII di Savoia. Entrambi gli statuti, a pochi giorni di distanza l'uno dall'altro, sancivano l'impegno dei due principi in difesa di una società religiosamente ordinata, nella quale la tutela della morale, della pace e dell'unità della fede era la condizione indispensabile alla stabilità del corpo sociale, affidata a norme che punivano la bestemmia e il gioco d'azzardo, regolamentavano la prostituzione, codificavano il rispetto delle feste, definivano il rapporto della *civitas christiana* con gli ebrei⁸⁴. Di lì a pochi anni, e dopo l'uscita di scena del Ferrer, un altro religioso è presente a corte. Si tratta questa volta di un francescano, Marco da Sommariva del Bosco⁸⁵, primo dottore in *sacra pagina* a Torino⁸⁶ e poi professore nella medesima università. Per 40 giorni, dall'8 marzo 1419 al giorno di Pasqua, il frate predica la quaresima a Bona di Savoia, figlia di Amedeo VII e sorella di Amedeo VIII di Savoia, e vedova dell'ultimo principe d'Acaia, Ludovico, morto il 6 dicembre dell'anno precedente. Si tratta dunque del momento in cui le due regioni dello spazio sabauda, quella subalpina e quella al di là delle Alpi, si ricompongono sotto l'autorità di Amedeo VIII di Savoia, insignito nel 1416 del titolo ducale. La predicazione di Marco da Sommariva⁸⁷, che si situa a metà strada fra la direzione spirituale della vedova e l'educazione del principe, documenta un elevato livello di osmosi tra cultura teologica e prassi politica. I caratteri di quello che lui stesso definisce un «monasticum regnum» emergono dai concetti di *res* e di *persona publica*, ma anche dalla individuazione di regole di

⁸⁴ Cfr. R. Comba, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana* cit.

⁸⁵ Alcune prime notizie biografiche in A. Vitale Brovarone, *Per la fortuna di Dante in Piemonte: la testimonianza di Marco da Sommariva*, «Studi Piemontesi», 4 (1975), pp. 322-24.

⁸⁶ Non si trattava ancora della Facoltà di teologia, che sarebbe stata istituita canonicamente a Torino il 14 maggio 1440 su richiesta del vescovo Ludovico di Romagnano al concilio di Basilea: E. Bellone, *La facoltà di Teologia*, in *'Alma felix Universitas Studii Taurinensis'. Lo studio generale dalle origini al primo Cinquecento*, a cura di I. Naso, Comitato per le celebrazioni del sesto centenario, Torino 2004, pp. 157-72.

⁸⁷ Del Quaresimale, detto *Bonum Quaternarium*, ho in preparazione l'edizione.

preciso conformismo sociale. Il tema della cura eccessiva per il vestire, ricorrente nella predicazione quattrocentesca⁸⁸, assume ad esempio nella predicazione a corte una duplice valenza: di riprovazione, se causa di distrazione dalla messa nei giorni di festa («sic interim sol ascendit, decurrit dies, celebrant presbiteri et multe misse perduntur»); ma di valutazione positiva, se prerogativa esteriore della *nobilitas*⁸⁹. Alla fine del secolo, a predicare la quaresima a Bianca del Monferrato, moglie di Carlo I di Savoia, sarà il francescano osservante Angelo Carletti da Chivasso⁹⁰, più volte vicario dei Minori Osservanti della provincia Cismontana e autore, verso il 1846, di una *Summa de casibus conscientiae* che costituisce uno dei grandi esempi della «pastorale economico-giuridica» dei frati Minori⁹¹.

Frequentata da intellettuali-predicatori degli Ordini religiosi, attivi nelle città e gravitanti sullo *Studium*⁹², la corte appare dunque il luogo della progettazione culturale di una società «religiose ordinata» e della costruzione di un lessico politico-religioso concordato con gli intellettuali degli Ordini mendicanti e codificato di lì a poco dai *Decreta ducalia Sabaudie* del 1430, ma affidato anche ad un linguaggio agiografico di cui il Quattrocento rappresenta il secolo di un'interessante gestazione.

4.3. Polisemia dei linguaggi agiografici

Il linguaggio agiografico è permeato «di senso della storia»⁹³ ed è quindi un efficace indice di valutazione del progresso,

⁸⁸ Su questi temi, cfr. M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2005.

⁸⁹ Dominica prima quadragesime. Sermo. *Tunc ductus est Iesus in desertum a Spiritu*, Mt iii^o.

⁹⁰ A. Goria, *Bianca di Monferrato*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1968, X, pp. 16-18.

⁹¹ G. Todeschini, *Scienza economica francescana*, nella *Summa di Angelo da Chivasso in Frate Angelo Carletti osservante cit.*, pp. 157-68 (159); si veda *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso*, a cura di B. Molina e G. Scarcia, Atti del Convegno internazionale, Centro Studi sui Lombardi e sul credito nel Medioevo, Asti 2001.

⁹² G.G. Merlo, P.G. Longo, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Storia di Torino cit.*, pp. 765-807 (790).

⁹³ P. Golinelli, *L'agiografia cittadina: dall'autocoscienza all'autorappresentazione*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia 1995, pp. 253-74 (253).

della riuscita o del fallimento di un'egemonia politico-religiosa. Nel Quattrocento, parallelamente alla «conquista della preminenza politica sulle altre comunità del Piemonte»⁹⁴, prende avvio intorno alla famiglia ducale la composizione di un *corpus* di devozioni⁹⁵ destinato a legittimare tale preminenza e a rinnovare un patrimonio di reliquie che agli inizi del secolo si presenta “antico”, limitato a santità protocristiane estranee sia alla geografia sabauda sia al patrimonio di culti civici delle statualità urbane italiane coeve. Il Quattrocento riveste in tal modo un ruolo importante, di spazio di sperimentazione nel quale è possibile cogliere convergenze e divergenze, testimonianze cioè di culti, devozioni e cerimonialità urbane allineati e non agli interessi ducali⁹⁶. Benché, evidentemente, gli spazi dell'insofferenza fossero altri⁹⁷, il linguaggio delle devozioni è estremamente permeabile alla competizione fra le diverse identità coinvolte nell'affermazione e nel consolidamento dello Stato sabauda⁹⁸. A Ivrea, città vescovile passata sotto il controllo sabauda nel 1313, la cerimonialità urbana incanala competizioni interne alla comunità cittadina, animate da gruppi parentali ormai in declino. Alla fine del Trecento, una Compagnia di Battuti fondata da una famiglia, i Solero, caduta in disgrazia presso i Savoia, raccoglie intorno a sé una forte conflittualità urbana rivolta soprattutto contro l'*entourage* dell'ultimo vescovo savoia⁹⁹ e sanata solo dal capitano sabauda Yblet di Challant⁹⁹. Cento an-

⁹⁴ A. Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte nel nuovo assetto del ducato sabauda*, in *Storia di Torino* cit., pp. 371-419.

⁹⁵ Sulla politica delle devozioni nello stato sabauda d'età moderna, cfr. P. Cozzo, *Geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna 2006; A. Torre, *Atti per i santi, discorsi di santità: la beatificazione di Amedeo IX di Savoia*, «Quaderni storici», 102 (1999) 3, pp. 705-31; e *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien regime*, Marsilio, Venezia 1995.

⁹⁶ Cfr. P. Cozzo, *Geografia celeste dei duchi di Savoia* cit.

⁹⁷ A. Barbero, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte* cit., pp. 393-400.

⁹⁸ Un esempio efficace di questa permeabilità, pur riferito ad un contesto geopolitico molto diverso, è in: A. Ivan Pini, *Santo vince, santo perde: agiografia e politica in Bologna medievale*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di P. Golinelli, Viella, Roma 2000, pp. 105-39.

⁹⁹ L. Gaffuri, *L'associazionismo flagellante fra rivendicazioni identitarie e conformismo istituzionale. Il caso di Ivrea (secoli XIV-XV)*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», 104 (2006) 1, pp. 5-39.

ni dopo, ancora a Ivrea, l'importante gruppo parentale canavesano dei San Martino di Strambino, che per quasi un secolo aveva controllato il seggio vescovile cittadino, si fa promotore di un culto locale a cui affida la difesa di un prestigio ormai in declino perché messo in crisi dalla sottrazione definitiva dei diritti elettivi al capitolo dei canonici da parte dei Savoia. Il santo «perde»¹⁰⁰ perché non riesce ad uscire dalla cattedrale e dal gruppo sociale che l'ha promosso¹⁰¹. All'antica aristocrazia che occupa i seggi capitolari fa riscontro un'aristocrazia più recente, che condivide le scelte religiose dei Savoia e la loro predilezione per le devozioni promosse dagli Ordini mendicanti.

È questa la ragione della "vittoria", invece, di un altro santo la cui vicenda si sviluppa a Moncalieri, centro urbano alle porte di Torino soggetto ai Savoia dal 1248 e coinvolto, alla fine degli anni Cinquanta del Quattrocento, in un importante tentativo di sostituirsi alla stessa Torino come sede del Consiglio Cismontano. Il 15 luglio 1458, nel convento francescano del borgo, muore improvvisamente Bernardo figlio del Margravio di Baden Giacomo I, impegnato per conto dell'imperatore Federico III a sostegno di una nuova crociata contro gli Ottomani. I Francescani ne promuovono il culto appoggiati dalla corte di Iolanda di Savoia e, probabilmente, su richiesta dei principi di Baden di cui è noto il sostegno all'Osservanza francescana¹⁰². Ne sarebbe derivata un'agiografia dai caratteri molto ben definiti che faceva del giovane principe una sorta di "nuovo san Luigi" sul quale potevano incontrarsi le aspirazioni dinastiche dei Savoia e dei principi di Baden. Il filo conduttore dell'intera vicenda è costituito dai Francescani, i quali fecero di Bernardo l'icona di quel modello di *princeps christianus* di cui abbiamo seguito alcune tracce nella predicazione di corte:

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, nota 98.

¹⁰¹ L. Gaffuri, *Attorno alle spoglie di un pellegrino-vescovo: il culto dell'irlandese Taddeo in Ivrea*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola Nazionale di studi medioevali*, a cura di A. Degrandi, O. Gori, G. Pesiri, A. Piazza, R. Rinaldi, Introd. di O. Capitani, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2001, pp. 183-215.

¹⁰² Alcuni anni prima, il padre Giacomo I si era fatto promotore dell'ingresso dell'Osservanza francescana a Pforzheim, capitale del principato, attraverso la riforma del convento francescano cittadino: M. Berengo, *L'Europa delle città* cit., p. 837.

... beatus hic vir erat ... mansuetissimus, erat quoque Virgini multum devotissimus, helemosinarius grandissimus, visitator pauperum, terrena et mundana spernens, Deum denique timens, iusticiam diligens, pacem perquirens, contumelias et rixas ... sedans, prestabat consilio, prestabat et ingenio, ieiunabat equidem omni ebdomeda et omni mense, confitebatur devotissime bis ac sancta sacramenta ecclesie recipiebat ...

Il progetto agiografico, che avrebbe fatto di Bernardo di Baden l'attuale patrono di Moncalieri, nasceva quindi saldamente incardinato nella corte e nel modello di regalità che i Francescani trasmettevano dal XIII secolo ai regnanti europei. La sua fortuna fu dovuta senz'altro a questi fattori e quindi, nello spazio sabauda, al fatto di non essere un culto "civico"¹⁰³.

Il carattere composito del processo di formazione statuale sabauda, che sul piano istituzionale e giuridico giustapponeva consapevolmente tradizioni urbane e modelli d'oltralpe, si riflette dunque in una pluralità di linguaggi religiosi che, fra Quattro e Cinquecento, sovrappongono forme di legittimazione dinastica tipicamente europee a devozioni abbozzate da settori delle comunità locali, che solo una prospettiva di studio policentrica e l'allargamento del campo di indagine a contesti quasi "microstorici" permette di valutare.

Per concludere, il senso del percorso compiuto è nell'aver voluto cogliere il ruolo dell'intellettuale medievale all'interno dei forti nessi esistenti tra l'emergenza ermeneutica che connotò la visione cristiana di quel mondo e la gran parte dei processi di formazione statuale che, tra la fine del Medioevo e la prima età moderna, riferirono a quel medesimo sistema ermeneutico e ai suoi strumenti di decodifica le forme della propria legittimazione. A quei nessi ha potuto corrispondere inoltre un'importante evidenza documentaria che ugualmente si è cercato di valorizzare, e che consiste in una pluralità di testi prodotti da quegli intellettuali e che solo recentemente è stato proposto di raccogliere sotto l'etichetta di "letteratura politica": una letteratura fatta non più soltanto di trattati e *specula*, ma anche di lettere, di sermoni e di testi (anche agiografici)

¹⁰³ Cfr. *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chréienté et Islam)*, a cura di A. Vauchez, Ecole Française de Rome, Roma 1995. Per la vicenda di Bernardo di Baden, cfr. L. Gaffuri, *Principi e santi: interferenze e circolazione di modelli* (in preparazione).

uniti dall'inclusione delle categorie del politico in una visione religiosa del mondo e nei progetti ed interessi della chiesa¹⁰⁴: progetti e interessi politici inquadrati, cioè, in quella interpretazione cristiana del mondo cui abbiamo fatto riferimento fin dalle prime pagine. In questo contesto gli intellettuali di chiesa furono cercati e consultati ancora a lungo dalle corti e dalle *élites* cittadine non solo in quanto depositari di un patrimonio simbolico immediatamente esperibile e traducibile in efficacia sociale e politica, ma soprattutto come professionisti del "significare", in grado dunque di fornire i quadri concettuali della legittimazione, della stabilità e della durata necessarie agli ordinamenti politici. Si trattò – come è stato notato – di «orizzonti interpretativi ed orizzonti di sovranità» che da soli non potevano bastare alla sopravvivenza di quei «processi di riorganizzazione politica»¹⁰⁵, ma che cionondimeno condizionarono le relazioni tra quegli intellettuali (soprattutto i frati dell'osservanza) e i poteri politici influenzandone i linguaggi simbolici, orientandone le progettualità. Se, quindi, nella quotidianità è stato possibile misurare l'opportunità del ricorso a quei frati in termini di carisma ed esperienza traducibili in utilità e in "servizio" (grazie alle loro azioni politico-diplomatiche e alle iniziative di pacificazione e di moralizzazione), ai vertici dello stato ai quali essi accedevano come consiglieri e confessori dei principi¹⁰⁶ fu la loro cultura teologico-politica ad agire da protagonista fino a quando poté inserire quelle vicende statuali all'interno dei propri orizzonti interpretativi.

¹⁰⁴ A questa definizione ampia di «littérature politique», fa riferimento J.-Ph. Genet, *Conclusion: la littérature au miroir du prince*, in *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, a cura di F. Lachaud et L. Scordia, Publications des Universités de Rouen et du Havre 2007, pp. 405-23 (406, 415).

¹⁰⁵ P. Cammarosano, *Le radici medievali della civiltà europea*, in *Le radici medievali della civiltà europea*, a cura di E. Menestò, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 11-27 (26).

¹⁰⁶ Si veda, in particolare: Xavier de la Selle, *Le service des âmes à la cour: confesseurs et aumôniers des rois de France du 13. au 15. siècle*, École des Chartes, Paris 1995.

