

Christus est proximus noster.

**Costruzione dell'identità comunitaria e definizione
delle *infidelitates* in Arnau de Vilanova e Ramon
Llull***

1. «Ama il prossimo tuo come te stesso»

Seguendo percorsi molto diversi, Spinoza nel XVII s. e Carl Schmitt nel secolo scorso, hanno richiamato l'attenzione degli studiosi della politica sull'importanza della definizione e della costruzione del nemico quale concetto costitutivo dell'azione politica.

Il primo notava che era il diritto e non l'odio a creare – dunque ad istituire pubblicamente – i nemici dell'impero (*Trattato teologico politico*, XVI). Il secondo, all'interno di una teorizzazione della politica come contrapposizione inderogabile di due polarità (amico/nemico) metteva in luce come nello stesso vangelo, proprio nel comandamento universale dell'amore, vi fosse la radice della distinzione concettuale tra *inimicus* ed *hostis*. Solo l'*inimicus*, inteso quale referente di un sentimento privato diveniva oggetto del comandamento dell'amore, mentre l'*hostis* – *inimicus* pubblico – veniva escluso da quella prescrizio-

* Il testo che segue costituisce un approfondimento ed uno sviluppo della mia relazione letta a Palermo il 19 novembre 2005 nel corso del seminario internazionale «Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia», Palermo-Castelvetro-Selinunte 17-19 novembre 2005.

Si danno di seguito le abbreviazioni utilizzate nell'articolo:

Cath. Phil. = Arnau de Vilanova, *Ars Catholicae Philosophiae sive Philosophia Catholica et Divina Tradens Artem Annihilandi Versutias Maximi Antichristi*

De fine = R. Llull, *Liber de fine*

DHS = Arnau de Vilanova, *Dyalogus de elementis catholice fidei e De helemosina et sacrificio*

ESA = Arnaldi de Vilanova (?) *Expositio super Apocalypsi*

LATS (K) = R. Llull, *Liber de acquisitione terrae sanctae*, ed. P. E. Kamar

QLSMB = R. Llull, *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*

TMCI = R. Llull, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Tractatus de modo convertendi infideles*

ne cristiana. Schmitt sottolineava infatti che in Matteo 5,44 e Luca 6,27 è detto: «diligite inimicos vestros», non «hostes vestros», e che il verbo che sosteneva questa prescrizione non era propriamente *amare* ma *diligere*, una distinzione presente anche nella versione greca dei sinottici.¹

Questa differenza colta dal filosofo tedesco, pur senza seguire in alcun modo le derive politiche schmittiane degli anni '30 in cui essa venne a collocarsi, ha in sé un valore indiscutibile.

Quel passo neotestamentario si rende infatti disponibile come strumento argomentativo e normativo in chiave politica poiché è nel lessico neotestamentario ed in quello della lingua latina che l'*inimicus* insiste entro una sfera semantica e relazionale privata, dove vige una polarità di riferimento che può scorrere dall'odio all'amore, mentre l'*hostis* si definisce pubblicamente e politicamente, divenendo un soggetto da combattere e da sconfiggere.²

Ed è nella testualità medievale che l'esegesi di questo passo neotestamentario si sposta chiaramente da una chiave di tipo universalistico ad una di tipo eminentemente politico ed identitario: «Ama il prossimo tuo come te stesso» viene infatti utilizzato per costruire e legittimare una comunità di «affini di Cristo» che si connota per identità e differenze molteplici.

Specchio privilegiato per misurare questa specifica curvatura semantica in direzione politica subita dal passo evangelico è la testualità latina e volgare prodotta in area catalano-aragonese da esponenti assai vicini al mondo francescano, dunque frequentatori di un'identità religiosa e sociale in costruzione che si fondeva sulla riflessione e sulla pratica di una coppia fondamentale di *virtutes* come *caritas* e *paupertas*. Due valori considerati, anche nella testualità normativa prodotta dai Minori (v. ad es. *Regola non bollata*, cap. XXII, *Ammonizioni* cap. IX), espressione e traduzione concreta del comandamento evangelico della *dilectio* verso il *proximus*.

Si tratta di una testualità proposta da figure politico-religiose le cui biografie uniscono una acuta propensione all'analisi ed alla progettualità politica nei confronti delle istituzioni aragonesi ad una riconosciuta ed autorevole funzione consiliativa esercitata nei consessi istituzionali cittadini e di corte. A margine, ma non troppo, va considerato che questi «autori» ed in particolare Ramon Llull, così come più tardi Anselm Turmeda, scelgono di veicolare la loro produzione etico-politica e consiliativa non solo in latino ma anche nei volgari parlati nei territori in cui operano, volgari che proprio in quell'arco cronologico vengono a definirsi come codici linguistici ed idiomi identitari.

¹ C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'* (Bologna, 1972), p. 112 (ed. orig. Berlino, 1932). Schmitt non aveva peraltro considerato i passi fondamentali sull'amore e sull'odio che devono essere entrambi praticati dal fedelio in Siracide 12, 1-8.

² Cf. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, III (Pavia, 1940), p. 320 e p. 511.

Arnau de Vilanova, impegnato direttamente nella costruzione e nel rafforzamento delle istituzioni e del progetto politico della corona siciliana di Federico III, *rex Trinacriae*, scrive, a cavaliere tra Due e Trecento, una serie di trattati etico-pedagogici per la corte in cui la codificazione del modello regale – come modello politico ed etico dell'intera comunità siciliana – assume un ruolo centrale. Un re ed una corte, investiti da Arnau del compito di incarnare una prassi pauperistica e crismomimetica, che inveri ed affermi la *veritat evangelical*, il *ver cristianisme* in un *hic et nunc* geo-politicamente determinato.

Con un grado di consapevolezza teorica, e con una indubbiamente più cospicua attrezzatura culturale, Llull, insieme a Vilanova, rappresenta uno dei più significativi uomini di corte del periodo Due-Trecentesco.

Come e meglio che in Vilanova il suo sforzo teorico in direzione del rafforzamento di una identità cristiana incarnata ed inverata nella comunità politica, economica e militare catalano-aragonese è – anche attraverso i paradigmi evangelici e pauperistici di cui è imbevuto per i tramiti francescano e domenicano – davvero cospicuo.

Siamo dunque di fronte ad una testualità in cui l'elemento teorico, si salda ad un obiettivo progettuale alimentato da pratiche discorsive ed argomentative in cui, di necessità, si elaborano codici retorici, strategie persuasive, percorsi di legittimazione immediatamente misurabili nella loro operatività e funzionalità in quanto produttori di istituzioni, di norme giuridiche, di concrete scelte politiche.

Se identità e differenza sono atti comunicativi e formule simboliche creati e ricreati nel tempo e nei contesti di cultura e non di natura credo allora che, anche metodologicamente, un'osservazione più circostanziata di questa testualità possa essere di grande profitto.

Arnau de Vilanova è forse l'autore che ha visto più valorizzata la sua attività ed il suo pensiero politico.³ Ciò è dovuto in primo luogo ai legami e alla forte

³ Rinvio, anche per la bibliografia a C. R. Backman, «Arnau de Vilanova and the Franciscan Spirituals in Sicily», *Franciscan Studies* 50 (1990), pp. 3-29; Id., «The Papacy, the Sicilian Church and Frederick III», *Viator* 22 (1991), pp. 229-249; Id., *The Decline and Fall of Medieval Sicily. Politics, Religion and Economy in the Reign of Frederick III, 1296-1337* (Cambridge, 1995); Id., «The reception of Arnau de Vilanova's Religious Ideas», *Christendom and Its Discontents*, ed. Scott Waugh e Peter Diehel (Cambridge, 1995), pp. 112-131. Si ricorderà qui un solo elemento che testimonia la connessione tra Arnau ed il mondo francescano. Nella sua biblioteca oltre a numerosi trattati sulla povertà volontaria erano presenti la Regola dell'*Ordo Fratrum Minorum*, i testi bonaventuriani *Apologia pauperum* ed *Itinerarium mentis in Deum*, nonché numerose lettere manoscritte di corrispondenza tra frati Minori e Bonaventura; cf. F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual* (València, 1987), p. 89; cf. anche A. Oliver, «El Beato Ramon Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 13 (1969), pp. 51-65; tra gli studi più recenti, J. Mensa i Valls, «Arnau de Vilanova i els beguins: fonaments antropològics del "ver cristianisme"», *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, coord. J. Corcó et Al. (Barcelona, 2004), pp. 73-99.

ascendenza che egli seppe esercitare in particolar modo su Federico III che scelse di tradurre le proposte arnaldiane in veri e propri atti legislativi.

Tuttavia, è necessario provare a spostare il piano ermeneutico con cui i testi «politici» del *magister Cathalanus* sono stati sinora letti per conseguire altri due obiettivi. Il primo consiste nell'affrontare una lettura integrale dei suoi testi, ivi compresi quelli comunemente catalogati ed in qualche misura imprigionati nella definizione positivistica di «opere spirituali». Il secondo attiene non solo alla necessità di non limitarsi ad individuare nelle sue opere i contenuti delle proposte politiche ed il grado di successo che esse hanno avuto in termini di ricezione politico-legislativa, ma anche alla possibilità di enucleare in quei testi i modi con i quali esse si saldano all'ortoprassi cristiana fondata sulla *paupertat* e sulla *veritat* evangelica che costituiscono il segno profondo, francescano,⁴ del discorso e della proposta arnaldiana, riconosciuti sia dai suoi contemporanei sia dagli studiosi moderni del suo pensiero:

«La verità del cristianesimo si realizza *su questa terra, nella vita e nel governo dell'uomo*, esclusivamente in ciò che Gesù Cristo indica di fare attraverso l'esempio e l'insegnamento».⁵

Una convinzione radicata e ribadita nei testi arnaldiani che precisano anche la sua pregnanza e cogenza, quando si consideri un altro assunto fondamentale della dottrina e della pedagogia del «Magister»: è certo che «nessuna opera, per quanto buona in sé, è apprezzata da Dio se viene realizzata prescindendo dai suoi comandamenti e dai suoi insegnamenti».⁶

Per Arnau è il Cristo umile, povero e crocifisso, il modello ed il principio ermeneutico esclusivo della sapienza cristiana contenuta essenzialmente nel Nuovo Testamento, in quanto testo e scrittura cristologica codificante.⁷ È Cristo

⁴ Mi riferisco alla *sequela Christi* ed al valore cronomimico della scelta di Francesco magistralmente analizzate da G. Miccoli, *Francesco d'Assisi* (Torino, 1991), in particolare pp. 41-97.

⁵ «La veritat del christianisme» ... «quant a la vida e al regim del hom en aquest segle, no està en alre sinó en ço que Jesuchrist, per exemple e per doctrina, mostra a fer principalment»; Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, Id., *Obres Catalanes*, I, ed. M. Batllori (Barcelona, 1947), pp. 167-221, qui p. 170, corsivo nostro; nella stessa pagina Arnau sosteneva che: «... Christ, del qual christians són nomenats, mostra aquestes dues coses de feyt e de paraula». Una indicazione che troviamo rafforzata anche nell'*Alia informatio begunorum* che qui si riporta nella versione in volgare napoletano tardomedievale: «christiano in quanto christiano niente altro deo fare ke christo sequitare tanto inni li essempli quanto enne lli enzengiamenti, quanto plu poter, e que le investigationi philozophice non so propriamente de christiani ma a tucty li infedeli so comune», in J. Perarnau, *L'«Alia Informatio Beguinorum» d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text* (Barcelona, 1978), pp. 19-84, qui pp. 72b-73b; cf. anche Arnau de Vilanova, «Tractatus de Prudentia Catholicorum Scolarium», ed. P. Graziano di S. Teresa O.C.D., *Divinitas* 11 (1967), pp. 821-844, in particolare p. 835.

⁶ «que neguna opera per bona que sia en si non place a dyo si per quella laxa hom lo comandamento o la doctrina sea»; Arnau de Vilanova, *De helemosina et sacrificio*, per la versione in castigliano di questo testo v. ms. 1022 Biblioteca Casanatense, ff. 102vd-115ra.

⁷ Una delle prime affermazioni arnaldiane in questa direzione è contenuta in Arnau de Vilanova, *Ars Catholicae Philosophiae sive Philosophia Catholica et Divina Tradens Artem Annihilandi Versutias Maxi-*

e solo lui la chiave esegetica possibile per l'intelligenza della Scrittura ed è ancora solo Cristo il modello di riferimento per ogni vero cristiano, un modello in cui, come si è visto, l'esempio viene prima della dottrina. Nella «teologia» arnaldiana la sola chiave esegetica della Scrittura ammessa è Cristo stesso, maestro e modello esclusivo della sapienza cristiana, il quale proprio in quanto Cristo crocifisso è «expositor», «editor» e «promulgator» della «sacra scriptura».⁸

Si tratta dell'elemento portante della sua concezione teologica e pedagogica che acquista un valore politico se si ricordi come esso divenga principio di identità comunitaria quando egli contrappone al Nuovo Testamento, definito il «grano dei cristiani» – («blat del crestians»), alimento di coloro che sono «in statu victoris» –, il Vecchio Testamento, mero «orzo», cioè alimento adatto per gli animali e per coloro che non hanno accolto la lezione ortopratica neotestamentaria.⁹ L'importanza di questo assunto nell'ambito del complessivo sistema

mi Antichristi, ed. J. Perarnau, ATCA 10 (1991), testo pp. 57-162, qui, pp. 149-150, poi sviluppata organicamente nell'*Alia informatio begininorum* e nella *Lliçó de Narbona*, v. Arnau de Vilanova, *Lliçó de Narbona*, in Id., *Obres Catalanes*, I, pp. 141-166, qui, pp. 141-2; v. inoltre Id., *Raonament d'Avinyó*, p. 172; tali affermazioni sono ampiamente presenti anche nell'*Expositio super Apocalypsi*.

⁸ Arnaldi de Vilanova *Opera omnia scripta Spiritualia*, I, *Expositio super Apocalypsi*, ed. J. Carreras y Artau et Al., *Corpus Philosophorum Maedi Aevi* (Barcelona, 1971), pp. 10-15 e p. 86. Per un'ampia esegesi teologica dell'opera v. F. Santi, *Arnau*, pp. 162-241. La paternità dell'opera è messa in discussione da alcuni autorevoli studiosi: v. J. Perarnau i Espelt, «Problemes i criteris d'autenticitat d'obres espirituals atribuïdes a Arnau de Vilanova», ATCA 13/I (1994), pp. 25-103, in particolare pp. 48-70; J. Mensa i Valls, «Sobre la suposada paternitat arnaldiana de l'*Expositio super Apocalypsi*» ATCA 13/I (1994), pp. 105-205; cf. anche Id., «Comparació entre les regles: els principis d'interpretació bíblica de les obres autèntiques d'Arnau de Vilanova», ATCA 17 (1998), pp. 221-294. Da questi studi ed anche da una serie di passaggi e strategie argomentative che si riportano nel lavoro che qui pubblichiamo non emerge tuttavia una cesura netta, uno iato profondo, tra l'*Expositio* e le posizioni arnaldiane rilevabili nelle opere a lui sicuramente attribuite (cf. ad es. le stesse affermazioni di J. Perarnau, nell'articolo appena citato a p. 49 e di Mensa i Valls, «Sobre la suposada paternitat arnaldiana» p. 205). Che essa possa essere il frutto di un ambiente, di una cerchia arnaldiana, che ha trovato in un autore diverso dal *Magister*, lo 'scriba' dell'*Expositio*, ovvero l'esito di un dialogo e di un confronto tra Arnau stesso e l'estensore dell'opera in questione, sono entrambe ipotesi che confermano la diffusione ed il radicamento di una testualità che mantiene intatto il proprio valore per quanto si viene argomentando in questo lavoro. Quest'opera sarebbe infatti un prodotto culturale che circola e si attesta in un circuito catalano-aragonese coevo e copartecipe delle idee di Arnau (su questo cf. anche Perarnau stesso «Problemes i criteris», p. 49 e p. 60); ciò anche a voler dare per certa e definitiva la stesura dell'opera presso il monastero di S. Vittore a Marsiglia. L'attribuzione inequivoca dell'*Expositio* ad Arnau, presente nel cod. Vat. lat. 5740, «amb molta versemblança copiat durant la segona meitat del segle XIV» (Perarnau, «Problemes i criteris», p. 51) vale – a mio parere – in questa direzione, così come l'attestazione che Arnau stesso possedesse una copia di quest'opera; cf. Perarnau, «Problemes i criteris», p. 49 e F. Santi, «Note sulla fisionomia di un autore. Contributo allo studio dell'*Expositio super Apocalypsi*» ATCA (1994), pp. 345-376, in particolare pp. 359-362. In senso più ampio il Vat. lat. 5740 dimostra la permanenza di un ambiente sociale e religioso che, tra Tre e Quattrocento, continua a considerare i testi «arnaldiani» come codici ideologici e normativi di riferimento comunitario, si pensi anche alle traduzioni in volgare napoletano di opere indiscutibilmente arnaldiane successive alla redazione della copia dell'*Expositio* alla quale si fa qui riferimento.

⁹ ESA, pp. 100-101. Sulla centralità di questo assunto arnaldiano, e sulla diffusione anche negli ambienti di Penitenti francescani che fanno riferimento al medico catalano cf. «Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus que fiebant contra tractatum Arnaldi de adventu anticristi», ed. M. Battllori,

teorico ed ideologico arnaldiano si ricava anche da un passaggio contenuto nella *Allocutio Christini*¹⁰ nonché da un passo di un testo medico del *Magister* che prende l'avvio da una definizione della *caritas*, quale legge d'amore del Nuovo Testamento, come «latte soave» in contrapposizione al «vino pungente della legge del timore», con cui viene cifrata invece la legge veterotestamentaria.¹¹

Nell'ambito del discorso arnaldiano questa è una affermazione densa di implicazioni innanzitutto perché il *magister Cathalanus* concepisce e legge il piano soteriologico, o più latamente teologico, solo all'interno dell'inveramento quotidiano messo in atto dalla comunità dei *fideles* e da ciascuno di essi. Da tale impostazione deriva l'assunzione di un principio di inclusione selettiva nella comunità dei *fideles*¹² fondato sulla egemonia della parola evangelica, fatta funzionare come sacralizzazione legittimante di una *universitas* che si riconosce in una serie di pratiche caritative e fiduciarie.

Sotto questo profilo è di indubbio rilievo constatare che in uno dei testi di maggior valore pedagogico-politologico dichiarato, qual è l'*Alphabetum catholicorum* scritto tra il 1295 ed il 1297 – un testo dedicato ai figli della Casa reale aragonese, che circola poi in ambiti territoriali e sociali ben più ampi almeno sino al xv s.¹³ –, si costruisca un discorso fondativo e connotativo della comunità cristiana che si realizza esclusivamente sui valori e sulle prassi definite dalla *caritas* e dalla *fides*. Ciò è significativo anche perché questo testo, escluso dalle

Analecta Sacra Tarraconensia 28 (1955), pp. 45-70, testo pp. 57-63, qui pp. 61-63, scritto tra il 1300 ed il 1311; per le considerazioni sulla paternità dell'opera v. J. Perarnau, «Dos tratados 'espirituales' de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval: *Dyalogus de elementis catholice fidei* e il *De helemosina et sacrificio*», *Anthologica Annua* 22-23 (1975-76), pp. 477-630, qui p. 481 n. 6.

¹⁰ «Simile quoque est de predictis iudiciis, si comparantur ad molendinum. Cor enim humanum tantum molendinum volvitur et rotatur supra res affectatas et meditatatas. Quod si affectet et medietur eterna bona, procul dubio molit frumentum, de quo panis ad vite promotionem conficitur, non tantum efficax in virtute, sed plene suavitatis. Qui vero temporalia philosophice meditatatur, ordeum molit in corde suo. Sed qui vulgariter interdum milium, interdum arenam, interdum picem aut stipulam vel similia, secundum differentias affectionum vulgarium, qui nec spe possunt dici beates, sed infelices», in «*Allocutio Christini* ... d' Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text», *ATCA* 11 (1992), pp. 7-135, qui pp. 116-117.

¹¹ Cf. Arnau de Vilanova, *De esu carniarum pro sustentatione ordine Cartusiensis contra Jacobitas*, cit. da C. Crisciani, in Ead., «Exemplum Christi e sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 28 (1978), pp. 245-292, testo pp. 288-292, qui p. 280, n. 156.

¹² L'esclusione dalla comunità dei *fideles* fondata sulla base dell'incapacità di leggere e comprendere la Scrittura, un *topos* della controversia antiebraica, che occorrerà leggere nella specifica concezione arnaldiana che veniamo studiando è in Arnau de Vilanova, «*Allocutio super Tetragrammaton*», ed. J. Carreras y Artau, *Sefarad* 9 (1949), pp. 75-105, testo pp. 80-105; ora v. l'edizione di J. Perarnau in Arnaldi de Vilanova, *Introductio in librum [Ioachim], De semine scripturarum, Allocutio Super Significatione Nominis Thetragrammaton*, *Corpus Scriptorum Cataloniae*- Series A: Scriptorum, Arnaldi de Vilanova Opera Theologica Omnia III (Barcelona, 2004), pp. 139-181.

¹³ Lo dimostrano le traduzioni castigliane eseguite ancora un secolo dopo la sua stesura, ma, soprattutto, la esplicita dichiarazione arnaldiana contenuta nel suo *Tractatus de Prudentia Catholicorum Scolarium*, un testo redatto successivamente al 1297, dove si legge che l'*Alphabetum* è scritto «ad comunem informationem scolarium et quorumcunque catholicorum»; v. Arnau de Vilanova, *Tractatus de Prudentia*, p. 838.

opere vilanoviane condannate ufficialmente nel 1316, si presenta come un vero e proprio catechismo cristiano ove la sostanziale scomparsa della *spes*, citata una volta sola, e l'assoluta centralità di *caritas* e *fides* segnalano come esse abbiano acquisito agli occhi di Arnau uno statuto diverso, capace di segnare in modo preponderante l'identità e l'identificazione del *fidelis Christi*. La rilevanza teologica e politica di questo dato si può comprendere sino in fondo se misuriamo quali siano le funzioni di *caritas* e *fides* nel testo che abbiamo dinanzi.

Tale autentico *vademecum* per la corte imposta un ampio discorso sul concetto di «proximus» come soggetto che incarna e traduce l'*habitus* caritativo cristiforme e come soggetto che esprime l'appartenenza comunitaria. Ciò si svolge all'interno di quell'ampia sezione del testo, poco meno della metà dell'intera opera, totalmente dedicata ad esplicitare il senso della «dilectio operosa» che è norma di vita e valore comunitario,¹⁴ attraverso un'operazione di forte risemantizzazione della nozione di prossimità evangelica. Partendo dall'affermazione che «Cristo è nostro prossimo secondo ogni accezione della prossimità» («Christus est proximus noster secundum omnem acceptionem proximitatis»), Arnau sceglie di proporre ai propri interlocutori una esegesi¹⁵ analitica del passo evangelico «Ama il prossimo tuo come te stesso» affermando in prima battuta che «dobbiamo considerare prossimo qualsiasi uomo» («per proximum debemus intelligere quemlibet hominem»). Tuttavia, proprio il richiamo a Cristo come «proximus noster» gli consente di stabilire immediatamente un nesso stringente tra nozione di prossimità e appartenenza selettiva affermando che «sono definiti prossimi coloro che si riconoscono nell'unica e nella stessa religione o setta»¹⁶ e che Cristo è nostro prossimo in virtù della medesima appartenenza religiosa condivisa con i cristiani.¹⁷ Analizzando le altre forme di prossimità possibili (quella per *misericordia* e quella per *compassione*) Arnau, proprio perché mantiene come termine di relazione esclusivo il Cristo, giunge ad esaurire ogni forma di prossimità caritativa nel riconoscimento reciproco tra Cristo ed i suoi seguaci. Appare peraltro interessante notare come una delle prossimità possibili, sempre all'interno dell'*universitas* dei *fideles* di Cristo, sia definita da Arnau come una prossimità che si stabilisce per riconoscimento reciproco, fondato su una appartenenza parentale che in realtà si configura come appartenenza spirituale, cioè ancora una volta religiosamente definita.¹⁸ Il testo pervenutoci in una

¹⁴ Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, pp. 182-190.

¹⁵ L'intera esegesi è in Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 190 da cui si riportano le successive citazioni.

¹⁶ «Illi qui sunt unius religionis aut secte proximi vocantur».

¹⁷ «Unde et Christus unius et eiusdem religionis est cum omnibus christianis, quia caput est christianæ religionis».

¹⁸ «Iterum etiam possumus dicere quod ipse est proximus noster cognatione vel parentela, saltem spirituali».

versione quattrocentesca castigliana di quest'opera riprende ed enfatizza tale aspetto segnico del riconoscimento connettendo e rafforzando il requisito indelegabile dell'appartenenza religiosa:

«Possiamo inoltre affermare che egli [Cristo] è il prossimo nostro [di noi veri cristiani evangelici] per parentela e per somiglianza, quantomeno fisica, secondo ciò che afferma il vangelo di san Luca: *Chi fa la volontà di mio padre, questi è mio fratello, mia sorella e mio padre*».¹⁹

Sulla scorta di questo organico sistema di riconoscimento reciproco e certificante, l'asserzione arnaldiana secondo cui «Cristo è nostro prossimo ... in ragione della componente umana della sua natura», poiché «egli condivide con noi sia la natura che la specie»,²⁰ si configura come una sanzione di prossimità e di identificazione in cui l'umanità non è più una dimensione universalistica, ma tende a coincidere e ad esaurirsi nei due soggetti della relazione: Cristo e coloro che credono in lui. Una convergenza logico-argomentativa che ritroviamo allorché Arnau riflette sui valori costitutivi dell'organizzazione comunitaria dei veri *fideles Christi* all'interno del suo *Tractatus de Prudentia Catholicorum Sclolarium*:

«Allo stesso modo, essendo gli uomini costituiti da Dio in un'unica specie ed ordinati ad un medesimo fine, è giusto che essi si amino l'un l'altro come fratelli, per l'identità di natura e di grazia [che li contraddistingue]».²¹

Questa specifica connotazione della prossimità caritativa trova un elemento rafforzativo nella stessa funzione soteriologica di Cristo che, in questo ambito discorsivo, si esplica solo verso i *fideles*.

Si tratta di una posizione ben radicata che egli sviluppa in altri testi pedagogici configurando la *caritas* e il sacrificio di Cristo attraverso una nozione escludivista della redenzione e dunque anche dei limiti dell'inclusione nella comunità dei *fideles*. Si legga ad esempio il passo di Arnau che, dopo aver proposto la *passio Christi* come il modello cristomimetico di riferimento per ogni vero cristiano, rievocando la crocifissione di Cristo tra i due «latrones» dice, in un volgarizzamento napoletano che attesta l'ulteriore dilatazione in spazi comunitari italiani delle sue opere:

¹⁹ «Otrosy podemos dezir que él es proximo de nosotros por parentesco e por semejança a los menos espeçial, ca él lo dize en el evangelio de sannt lucas: «el que faze la voluntad de mi padre, este atal es mi hermano e mi hermana e mi padre» ...»; *DHS*, p. 602.

²⁰ «Christus est proximus noster ... ex parte humane nature quam habet, est proximus noster identitate nature vel speciei», Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 190.

²¹ «Similiter etiam, cum homines sint unius speciei et ad eundem finem ordinati a Deo, iustum est ut mutuo se diligant sicut fratres idempritate naturæ et gratiæ»; Arnau de Vilanova, *Tractatus de Prudentia*, p. 840.

«Vedete, amici, come è grande la misericordia di Dio e la fede dell'uomo che 'l ladro crucifiso con Christo, che giamai non avea facto se non malle, solo per la fede che ebbe in lui e per la sua misericordia gli diede il paradiso».²²

La valenza discorsiva in direzione sociale di questa impostazione, che riutilizza un'antica esegesi attestata da Gerolamo ripresa anche nel Decreto di Graziano,²³ si fa ancor più chiara in un altro passaggio dello stesso testo araldiano dove si dice che «Christo restaurò *tucti li suoi amici* alla salute eterna principalmente per la sua passione».²⁴ Un ragionamento che si compie e si declina in chiave pedagogico-sociale quando Arnau, subito dopo, riflette sul simbolo della Croce a cui egli rimanda ogni *fidelis* e amico di Cristo. Non si tratta qui di una croce materiale ma di una spirituale che si fa metafora e pedagogia di vita, nella quale ogni braccio esprime un lessema ed un valore di evidente valenza francescana e comunitaria: l'umiltà, intesa come segno volontario di rispetto dell'*au-toritas*; la giustizia intesa come esercizio di una giustizia caritativa ed equitativa; la pazienza quale capacità di saper affrontare le avversità; il quarto braccio poi, «quel di sopra», non rappresenta ma è la carità, «per ciò ch'ella è la più sovrana virtù per la quale Christo si lasciò crucifigere, cioè per amore di ricomperarci et di salvarci *tuti li suoi amici*».²⁵

La relazione di amicizia che lega i «ricomperati» a Cristo trova nella fiducia in lui un ulteriore elemento di identità vincolante sotto il profilo comunitario che si esprime in un'identificazione selettiva. Nell'*Alphabetum*, l'esegesi del passo dei Salmi 139,14 «iusti confitebitur nomini tuo», esplicativo dell'evangelico «Santificetur nomen tuum» (Mt 6,9), si sviluppa sostenendo che i giusti sono coloro che hanno piena fiducia in Cristo e nel suo nome e che «nessuno può essere giusto se non crede in Cristo. Allo stesso modo tutti i giusti, per la professione di fede [che condividono], si fidano di Cristo».²⁶ Questi «iusti» sono i «recti», coloro che sanno riconoscere il volto di Cristo e per questo si sono conquistati il diritto di abitare con lui «in virtù della fede e della carità, come i

²² «Per ciò che molti desiderano sapere...», ed. R. Manselli, «La religiosità di Arnaldo da Villanova», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 63 (1951), pp. 1-100, testo pp. 92-100, qui, p. 95.

²³ «Christus in paradysum de cruce latronem intulit et ... fecit homicidii penam martirium»; *Decretum*, DP, D. I, c. 58, in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, I (Leipzig, 1879, ried. Graz, 1959), coll. 1173-1174. La vicenda della *conversio* e del «martirio» del malfattore cui si riferisce Gerolamo, ripreso da Graziano, è presente in uno solo dei quattro vangeli: Lc. 23, 42-43.

²⁴ *Ibid.*, pp. 99-100, corsivo nostro; passaggi identici possono rintracciarsi in molte altre opere di Arnau, si segnala qui solo uno di questi, Arnau de Vilanova, *De helemosina et sacrificio*, nel testo quattrocentesco edito da Perarnau, cf. *DHS* pp. 623-24.

²⁵ «Per ciò che molti desiderano sapere ...», pp. 99-100, corsivo nostro.

²⁶ «Nemo potest esse iustus nisi credat in Christo. Et sic omnes iusti confessione fidei confitentur Christo»; Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 177.

giusti che hanno fiducia in lui poiché hanno fede». ²⁷ È la medesima convinzione ribadita in un altro testo pedagogico che circola ancora nel xv secolo in area mediterranea, anche in traduzioni castigliane: «los derechureros están con Christo por fe e por caridad». ²⁸

Qui sono condensati tutti gli elementi valoriali e fondativi che Arnau pone alla base della comunità di *fideles*: la reciproca certificazione tra Cristo e i veri cristiani che sanno riconoscersi, il diritto di essere e fare comunità tra essi ed il Cristo esclusivamente «per fidem et caritatem», la *dilectio* come pratica e come criterio di inclusione selettiva. Ed in un testo che ha nessi tipologici e contenutistici assai simili all'*Alphabetum*, cui peraltro si richiama esplicitamente, la stessa definizione di *iusti* viene immediatamente collegata ad una dimensione di comunità civile ove sono quei «giusti» ad assolvere una funzione di estremo rilievo, quella di vero e proprio collante della comunità. ²⁹ Questa precisa didattica della *caritas* arnaldiana non può peraltro essere proiettata e neutralizzata in una dimensione «celeste» o «apocalittica». Egli, proprio nell'esplicitazione di quel passo del Padre nostro richiamato poc' anzi, dichiara al suo interlocutore, il «dominus» discendente della casa aragonese, che questo sistema di valori, «questo modellamento della nostra volontà a quella divina» deve essere applicato per la «santificazione della vita in questo mondo». ³⁰

Tale affermazione, se letta ricordando i destinatari dei diversi testi sin qui utilizzati, consente di svolgere una considerazione aggiuntiva: i testi pedagogici di Arnau non vengono concepiti come generici testi dell'ortoprassi cristiana per la vita presente. È evidente invece che egli considera questo sistema di valori e di codici comportamentali proposti come basi inderogabili tanto per la comunità di *fideles* costituita nelle e dalle corti aragonesi, quanto per quelle comunità di uomini e donne *Poenitentes*, i beghini che si riconoscono nella Terza regola francescana, presenti come parte integrante delle città e dei ceti più tipicamente urbani nei diversi territori, continentali e non, della Corona, ma anche nell'area

²⁷ «per fidem et karitatem, sicut iusti confitentur ei per fidem»; Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 178; la concezione arnaldiana che tipizza i «iusti» ed i «recti» come i cristiformi che sanno riconoscere il Cristo si ritrova anche nel suo *Tractatus de Prudentia*, pp. 837-39.

²⁸ *DHS*, p. 568.

²⁹ «... et in Osee dicitur: *Desponsabo te michi in iusticia* [Os. 2,19]. Et Psalmista dicit: *Deus diligit iustos* [Ps. 145,8]. Ipsa etiam, ut ait Tullius, est conservativa societatis humane [*De finibus*, II, 34 par. 113]»; Arnau de Vilanova, *Tractatus de Prudentia*, p. 839. Un testo che in tutti e tre i codici in cui ci è stato tramandato è preceduto immediatamente proprio dall'*Alphabetum*; per un richiamo esplicito all'importanza dottrinale e sistematica dell'*Alphabetum* cf. il passaggio arnaldiano contenuto nel *Tractatus de Prudentia*, p. 838.

³⁰ Arnau de Vilanova, *Alphabetum catholicorum*, p. 178. Subito dopo egli affermerà che occorre «conformare» la volontà propria a quella divina «quamdiu vixero hic in terra sicut habitantes in celo tecum habent suam conformem tue», *ibid.*, p. 179.

del napoletano allora angioino che legge e conosce Arnau praticando i suoi testi almeno sino al XV secolo.

2. Prossimità selettiva e definizione pubblicistica della crociata. L'intersezione tra due aspetti costitutivi della lotta all'*infidelitas*

La precisa delimitazione del concetto di affinità e di prossimità trova un suo fondamentale banco di prova, in termini di coerenza concettuale e di progettualità politica, nella posizione arnaldiana circa lo statuto degli *infideles*, e circa le modalità del confronto con essi da parte degli amici di Cristo, dei veri *virii evangelici* che costituiscono il nerbo della stessa comunità politica che deve essere edificata da Federico III.

E' su questo terreno che il linguaggio e le posizioni di Vilanova convergono nettamente con quelle di Llull.

In un famoso testo del Maiorchino, che ha come fine l'ennesima ridefinizione di una possibile strategia di *conversio* e *dominium* sugli *infideles*, la nozione di prossimità serve specificamente per affermare la superiorità e la preminenza sui non credenti della comunità cristiana e, soprattutto, di coloro che assumono il compito di raggiungere quegli obiettivi dominativi.

I cristiani, dice il Maiorchino, «sono degli affini di Cristo; infatti *Cristo è il primogenito di molti altri fratelli*, cioè i cristiani, così come ci spiegò san Paolo... Per questo... è di tutta evidenza e comprovato che i cristiani, in virtù della loro norma di vita, sono più adeguati, meglio predisposti e vincolati ad acquisire le virtù rispetto a qualunque altro popolo che si regga su leggi proprie e distinte».³¹

Arnau de Vilanova, nei suoi testi consiliativi indirizzati a Federico III e a Giacomo II, considerava la conversione degli *infideles* all'interno ed all'esterno dei *regna* aragonesi parte integrante della riforma per l'affermazione della *veritat evangelical* e dell'*utilitat pública*. Basti ricordare le finalità della sua proposta di istituzione delle scuole evangeliche nel regno di Trinacria ed i provvedimenti legislativi varati da Federico III per impulso diretto del *Magister*.

³¹ «sunt affines Iesu Christi, ipse enim Christus est primogenitus in multis fratribus (Rom. 8,29); nec nomen tuum fratribus meis (Ps. 21, 23; Hebr 2, 11), scilicet christianis, ut exponit beatissimus Paulus ... Per hæc igitur breuiter dicta est manifestissime probatum, quod christiani per legem suam sunt melius proportionati et parati et obligati ad acquirendum uirtutes, quam alius quicumque populus per leges suam»; *Liber per quem poterit cognosci, quæ lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, ROL XVIII, testo alle pp. 169-193, qui, p. 188, v. anche la lezione del testo riportata a p. 189.

Ramon Llull per parte sua rivendica in diversi testi il fatto di aver speso oltre quarant'anni della sua vita per l'affermazione e la diffusione del cristianesimo tra gli *infideles*, non ultimo attraverso la stesura di veri e propri progetti politico-militari per la *recuperatio* della Terra Santa indirizzati non solo ai pontefici, ma anche a sovrani dell'Occidente europeo.

Questi dati dimostrano di per sé come per entrambi i *viri evangelici* l'obiettivo della *conversio* e della «ri»-conquista degli spazi geo-politici in mano agli *infideles* siano obiettivi condivisi e coesenziali alle proposte di rimodellamento evangelico-pauperistico che portano avanti nelle comunità catalano-aragonesi. Essi dimostrano inoltre come le strategie di *conversio* e di controllo degli *infideles* che teorizzano e propongono non si sviluppino in una dimensione universalistico-romana, secondo un univoco modello di riaffermazione della *res publica Christiana*, ma abbiano ben presenti le esigenze, le strategie, gli obiettivi di quei diversi centri di governo aragonesi e angioini che li ospitano e li ascoltano.³²

La proposta epistemologica qui assunta si basa innanzitutto su un dato contenuto nei testi. Sia Vilanova sia Llull intendono costruire, anche nei territori controllati dagli *infideles*, una *societas* popolata e governata da *fideles* cristiani: «donec Terra Sancta... sit acquisita et populata Christianis» afferma, ad esempio, Llull nel suo primo trattato sulla *recuperatio* scritto tra il 1291 ed il 1292, il *Tractatus de modo convertendi infideles*.³³ Mentre, come noto, Arnau sostiene la necessità di formare un corpo di *fideles* culturalmente attrezzati per difendere la comunità che si riconosce nel *ver christianisme* e per promuoverne l'estensione in chiave egemonica anche tra le variegata schiere di *infideles* presenti all'interno e all'esterno dei *regna* aragonesi, capaci dunque di confrontarsi con l'ampia gamma di non «amics de Christ».

In questa testualità vilanoviano-lulliana sarebbe in effetti molto difficile separare le proposte di *conversio* o di conquista dei territori infedeli da quelle che intendono stabilire un controllo pienamente cristiano all'interno delle comunità dell'Occidente mediterraneo alle quali guardano i due «francescani».

La mobilità dei confini dell'*infidelitas* è davvero assai forte; d'altro canto assai simile è la strumentazione politico-giuridica, economica e militare messa in campo per l'affermazione della *fidelitas*.

Non credo abbia dunque un reale interesse storiografico esaminare la testualità che essi hanno prodotto su questa tematica utilizzando una griglia di lettura

³² Per Vilanova basti rinviare al suo *Raonament d'Avinyó*, pp. 218-220, e ad una lettura integrale delle osservazioni contenute a pagina 28 dell'*Epistola ad gerentes zonam pelliceam*, ed. O. Cartaregia - J. Perarnau, «El text sencer de l' *Epistola ad gerentes zonam pelliceam* d'Arnau de Vilanova», *ATCA* 12 (1993), pp. 7-42.

³³ *Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Tractatus de modo convertendi infideles*, *ROL* XXVIII, testo alle pp. 323-353, qui pp. 338-339.

dilemmatica come quella di una presunta alternativa tra missione e crociata, tra *conversio* pacifica e *conversio* «armata».³⁴ Sembra più proficuo cogliere, anche nei testi che affrontano la questione e la necessità cogente della *conversio* degli *infideles*, lo sviluppo di quelle proposte e di quei paradigmi comunitari che essi hanno messo in campo per la costruzione in Europa di una *societas christiana* che potremmo definire caritativo-fiduciaria. Una comunità dove l'inclusione ed il riconoscimento identitario si misurano attraverso la nozione della prossimità e attraverso la separazione dall'*infidelitas*. Come si è visto questa operazione, insieme teorica e progettuale, ha come matrice discorsiva ed argomentativa più alta un passo evangelico inteso comunemente nella sua valenza universalistica: «ama il prossimo tuo come te stesso».

Se si ricordi come i *milites Christi* incaricati di sconfiggere il nemico infedele siano per Arnau *pauperes Christi*, considerati l'apice della perfezione proprio perché combattono «corporaliter et spiritualiter» per Cristo, avendo rinunciato «ai beni propri e ai beni in comune», si vede immediatamente come la proposta di riforma evangelica della società ed i progetti di *conversio infidelium* proposti da Arnau condividano un medesimo lessico della *caritas* e della *paupertas* ed individuino, almeno potenzialmente, i medesimi soggetti protagonisti. Occorrerà allora considerare come proprio sul piano della legittimazione cristologica, nodo essenziale del discorso e della posizione teologico-politica arnaldiana, il *pugil Christi - pauper* volontario secondo la più radicale accezione evangelico-francescana - trovi la propria sacralizzazione più alta e significativa esattamente nel modello di Cristo «che si farà molto povero e verrà a combattere fisicamente contro gli *infideles*».³⁵

Non è irrilevante, quindi, che coloro che sono chiamati a formare le *acies* in lotta contro gli *infideles* siano denominati *praecones evangelici*, un sintagma appartenente all'idioletto vilanoviano utilizzato per connotare ed identificare i *pauperes voluntari* ai quali Vilanova si rivolge nei testi di pedagogia destinati alle comunità beghine.

Che questi *praecones evangelici* non siano una sorta di militanti spirituali, ma autentici crociati che debbono mettere in conto la morte, lo si coglie esplicitamente nella stessa *Expositio super Apocalypsi*,³⁶ un testo che – come si è già rilevato in una nota – alcuni studiosi di vaglia hanno distinto e separato dalla produzione diretta di Arnau de Vilanova, ma che comunque risulta presente

³⁴ Per una recente riflessione sul «problema della comprensione» della posizione lulliana circa le modalità del confronto e la conoscenza dell'islam, cf. Ó. de la Cruz Palma, «La información de Ramon Llull sobre los otros», *Què és l'home ?*, pp. 179-201; si potrà leggere utilmente anche, J. Gayà Esterlich, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione* (Milano, 2002) in particolare pp. 27-71.

³⁵ Cf. F. Santi, *Arnau*, p. 230 ed *ESA*, p. 249, corsivo nostro.

³⁶ *ESA*, pp. 188-89.

nella sua biblioteca e a lui esplicitamente attribuito già in un codice della seconda metà del XIV secolo.

Peraltro il dovere alla lotta e al combattimento contro gli *infideles* è teorizzato e sostenuto non solo all'interno di quel testo, ma in almeno altre due opere pedagogico-evangeliche che affrontano direttamente questi temi. Per questo assume maggior valore il fatto che tali concezioni siano attestate non solo all'interno di testi sicuramente attribuiti ad Arnau, ma anche in opere come l'*Expositio* che, al di là dei problemi di paternità esclusiva, sicuramente sono diffuse e lette entro una cerchia che ha nel *magister Cathalanus* un punto di riferimento ideologico e politico.

Esaminiamo innanzitutto il testo apocalittico, precisamente nel capitolo dedicato alla crociata contro l'Anticristo. Qui, l'esegesi scritturistica di alcuni passi esprime la radicalità della posizione «arnaldiana» sulla necessità sia della difesa sia della separazione tra veri cristiani evangelici ed *infideles*.

«Per *vendemmia* deve intendersi «recidi e separa»; per *vite* si intende, ovviamente, Cristo, per *grappoli* si deve intendere la compagine degli empi, mentre *terreno da vigna* significa la moltitudine dei fedeli, che è chiamata *terra* al contrario della congrega degli infedeli denominati *mare*. Per questo gli annunziatori [i *præcones*] saranno inviati nella comunità dei fedeli muniti non solo dell'autorità di predicare e di combattere i perversi e gli empi, ma anche con il compito di sequestrarli e separarli dalla comunità dei fedeli che amano la verità e la perfezione evangelica, affinché essi non siano corrotti o contaminati da quelli».³⁷

Nel trattato *Philosophia Catholica*, il vero cristiano – sostiene Arnau – è colui che sa riconoscere il Cristo nella sua manifestazione di Cristo Crocifisso, ma egli è anche colui che è guidato da quel Signore «che addestra le mani alla battaglia, le dita alla guerra, poiché sono questi i giorni dell'afflizione e incombe il tempo del combattimento».³⁸ Un dovere al *bellum* riconfermato e dichiarato esplicitamente nell'*Epistola nuncupatoria Tractatus Philosophia Catholica et Divina ad Bonifacium VIII*.³⁹

La stessa *caritas* – che esprime e contiene la *dilectio* – svolge in questo contesto una funzione di indubbio rilievo legittimando l'azione di lotta concreta ed armata contro l'Anticristo.

³⁷ «Et *vindemia*, id est abscide vel separa, de *vite*, scilicet Christo, *botros*, id est coetus impiorum, *vinæ terræ*, id est multitudinis fidelium, quæ dicitur *terra*, sicut infidelium congregatio *mare*: per quod innuit quod *præcones* mittentur ad universitatem fidelium non solum cum auctoritate prædicandi et increpandi perversos et impios, sed etiam sequestrandi eos ad coetu diligentium evangelicam veritatem et perfectionem, ne corrumpant sive contaminent illos»; *ESA*, p. 194.

³⁸ «qui docet manus meas ad prelium et digitos meos ad bellum, [Ps., 143, 1; Iob 30, 16-27] quoniam iuxta sunt dies afflictionis et adesce festinat tempora dimicandi»; *Cath. Phil.*, pp. 156-157.

³⁹ Un passo della missiva reca questa considerazione «dominus tuis bellicam disciplinam adversus abominaciones dudum ostensas tibi».

Presentata nell'*Expositio* come «corona aurea di perfezione caritativa», essa viene attribuita al *dux* incaricato di gestire e comandare la lotta agli *infideles*, poiché egli «ama in modo perfetto Dio ed i suoi». Per questi ultimi – continua il testo – il *dux* deve essere un esempio di perfezione incarnata:

«nella disposizione d'animo, nella sua capacità di convivere con gli altri, nella sua vita pratica e, di conseguenza, anche nell'azione, quando si dice: «E aveva una *falce tagliente*», cioè lo strumento della predicazione evangelica. Si dice nella mano, non nella bocca, per dimostrare che ciò che insegnava con le parole lo portava a termine con l'azione». ⁴⁰

Caritas torna, poche righe dopo, quando la falce tagliente viene messa in associazione con la *perfectio* caritativa, richiamata direttamente, nello stesso testo, dai passi evangelici di Matteo 9,37, Luca, 10,2 e Giovanni 4,38. Qui la *perfectio caritativa*, viene rappresentata con questo passo:

«Manda la tua falce, infatti l'ufficio della predicazione evangelica ti renderà loro sacerdote, non solo per l'autorità che deriva dal ministero sacerdotale, ma anche per l'esempio di perfezione che così compirai pienamente; e *mieti*, cioè separa ciascuno dalle radici terrene e recidi le spighe, ovvero la comunità degli uomini fedeli; da ciò ne consegue che gli annunziatori evangelici [i *præcones evangelici*] sono inviati con piena autorità non solo di predicare ... ma anche di correggere e separare la stoppia dei perversi dalla comunità degli spirituali». ⁴¹

Si tratta di alcuni esempi di come un medesimo lessico venga considerato naturalmente fungibile sia per la costruzione di paradigmi comunitari cristiani sia per la strutturazione di una forma di «comunità di *fideles* in armi». È un'evidenza che rimanda ad un dato oggettivo, cioè alla concreta proposta arnaldiana di organizzare una difesa dei territori della *Christianitas* ed una conquista degli spazi controllati dagli *Infideles* attestata sia nelle sue opere etico-pedagogiche che nella *Expositio* dove si fa riferimento alla realizzazione di un autentico nuovo ordine militare, una «confratria ordinata per armata faciendi contra perfidos Sarracenos», ⁴² che non esclude un reclutamento di *pauperes evangelici* i quali, lo si ricorderà, risulterebbero già, in quanto *Poenitentes*, utilizzabili in quelle funzioni, essendo esse previste esplicitamente dalla *Supra Montem*, la

⁴⁰ «Hiis autem exprimitur eius perfectio tam in affectu quam in conversatione seu vita; sed consequenter in opere cum dicit: Et, habebat inquam, *falcem acutam*, id est prædicationem evangelicam, *in manu*, non dicit in ore, ut innuat quod id quod ore docebat, exsequeretur in opere»; *ESA*, p. 191.

⁴¹ «*mitte falce tuam*, nam evangelica prædicatio erit illius pontificis non solum auctoritate pontificatus, sed etiam exempli perfectione, et *mete*, id est a terrenis radicibus omnino separa vel abscinde spicas vel congregationes virorum fidelium, per quod innuitur quod mittit præcones evangelicos cum plenitudine auctoritatis, non solum ad prædicandum, sed etiam ad ... corrigendum et sequestrandum stipulam perversorum a coetu spiritualium»; *ESA*, p. 192.

⁴² Cf. F. Santi, *Arnau*, pp. 232-3.

bolla del 1289 che il papa francescano Niccolò IV emanò per inquadrare quelle forme di vita religiosa laicale. Con la *Supra Montem* i *Poenitentes* vennero in effetti collocati in un *Ordo* connotato da tratti francescani non sottovalutabili: si pensi al codice di *virtutes* che li caratterizza, alla funzione esemplare attribuita a san Francesco, agli abiti che essi debbono indossare, al controllo spirituale che i francescani del primo ordine sono chiamati ad esercitare sui Penitenti. Ma il dato essenziale è che in questa bolla viene stabilito che quei *fratres* siano esenti dalle prestazioni militari alle quali erano tenuti tutti i laici venendo al contempo chiamati al dovere della difesa armata della fede cattolica: «Impugnationis arma secum fratres non deferant, nisi pro defensione Romane Ecclesie, christiane fidei, vel etiam terre ipsorum, aut de suorum licentiam ministrorum». ⁴³

La fungibilità dei paradigmi comunitari vilanoviani di matrice pauperistico-evangelica per la costruzione di modelli dominativi e militari – strutturati sulla nozione centrale dell'affinità e dell'appartenenza selettiva – emerge con forza nei testi lulliani scritti per il «recupero» ed il controllo dei territori in mano infedele. Ciò si realizza, ed è significativo in termini di contiguità con il mondo francescano, secondo un metodo argomentativo e di funzionalizzazione dei codici identitari pauperistici utilizzati da frate Fidenzio da Padova, vicario di Terrasanta, autore antesignano della trattatistica crociata sviluppata come *recuperatio Terrae Sanctae* fra Due e Trecento. ⁴⁴

Non è questa la sede per sviluppare un confronto approfondito tra i due esponenti del mondo francescano, ma occorre almeno segnalare come i punti di convergenza registrabili tra questi due autori-testi non siano solamente quelli, pur assai rilevanti, di ordine politico e strategico-militare, ma risaltino nell'impiego condiviso di un lessico caritativo-pauperistico per definire i profili idoneativi delle *societates* oltremarine cristiane, siano esse quelle combattenti o quelle di governo. In Fidenzio ciò si realizza attraverso un utilizzo più diretto ed esplicito di citazioni tratte anche dal codice identitario, evangelico e normativo proprio dell'*Ordo fratrum Minorum*, ⁴⁵ ma non si dovrà sottovalutare come questo

⁴³ Per la *Supra Montem*, cf. Reg. Vat. 44, ff. 197r -198v, in E. Langlois, *Les Registres de Nicolas IV*, I-II (Paris, 1890), n. 1263; l'edizione critica della bolla si legge in E. Pasztor, «La «Supra Montem» e la cancelleria pontificia al tempo di Niccolò IV», *La «Supra Montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, edd. R. Pazzelli e L. Temperini (Roma, 1988), pp. 84-90. Sulla bolla v. M.C. De Matteis, «Ghirolamo d'Ascoli», *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi*, ed. M.C. De Matteis (Bologna, 1990), pp. 49-66; O. Capitani, «Niccolò IV ed il suo tempo: situazione socio-politico-culturale in Italia ed in Europa nella seconda metà del XIII secolo», *Niccolò IV: un pontificato tra oriente e occidente*, ed. E. Menestò (Spoleto, 1991), pp. 1-20.

⁴⁴ Su questo autore mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)* (Bologna, 1998).

⁴⁵ V. P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica*, pp. 1-136; v. anche Id., «Un progetto di riconquista e governo della Terrasanta: strategia economica e militare e pro-

sistema lessicale-valoriale fondato sulla *caritas* come prassi comunitaria della *largitio* e della coesione fiduciaria, sulla *paupertas* volontaria come *virtus* dell'autodominio e del dominio, trovino nei trattati crociatistici lulliani una propria sede testuale di affermazione e di sviluppo.

Il valore ed il senso di tali strategie argomentative condivise possono cogliersi pienamente solo se si tenga presente che questi testi fidentini, lulliani, vilanoviani, hanno come obiettivo centrale una proposta etico-politica e di organizzazione comunitaria che si rivolge all'Europa cristiana, alle comunità ed ai territori dell'Occidente mediterraneo, ancor prima che ad ipotetiche *societates* dell'Oltremare. Gli interlocutori privilegiati restano infatti, tra Due e Trecento, i regnanti dell'Occidente, i governanti delle città, i *mercatores* ed i *layci* che comunque dovrebbero essere coinvolti nell'impresa politica, economica ed ideologica del *passagium*. Si potrà leggere in questo senso quella esplicita dichiarazione lulliana secondo la quale alcuni dei libri pedagogici scritti per le *communitates* cristiane del Mediterraneo europeo sono molto utili, non tanto al *rex bellator*, ma a tutti i *milites* incaricati della riconquista della Terra Santa. E si noterà in particolare come nel testo da cui traiamo questo passaggio, il *Liber de fine*, scritto nel 1305, l'accento cada su due parole-chiave del lessico e della teoria filosofica lulliana impiegati a definire la dimensione comunitaria: le *scientiæ* ed i *mores*.⁴⁶

Se esaminiamo più da vicino la testualità crociatistica del Beato maiorchino, spicca con nettezza quel modello identitario di Cristo caritativo e crocifisso che costituisce la più importante metafora ed il più forte paradigma della comunità caritativo-fiduciaria propostaci in numerosi testi del *Doctor Illuminatus*, posto qui in indiscussa associazione col *Christus bellator*.⁴⁷ In questi testi infatti il Cristo della *caritas* – metafora e paradigma di modelli identitari di comunità civili «pacifiche» – funziona in particolare come modello di mimesi proposta a tutti i *fideles-milites*.

posta di un codice etico-politico attraverso il lessico regolativo-sociale minoritico», *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*. Atti del XXVIII Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 2000 (Spoleto, 2001), pp. 137-199.

⁴⁶ «Dominus bellator rex indiget habere consiliarios et consultos. Et quia consilium est dubitabilis quæstio et declaratio quæstionis, in suo consilio esset bonum quod *Arte consilii*, quam fecimus uterentur, cum qua artificialiter consilium potest dari. Etiam alios libros fecimus in vulgari, qui boni essent sui militibus propter mores; sicut liber est *De Doctrina puerili*, *De Blanquerna* ... quoniam per istos libros possent habere bonas delectationes, scientias atque mores»; *Liber de fine*, ROL IX, pp. 250-291, qui II. 2, p. 275. Un esempio tra i più evidenti del ruolo e del significato che Llull attribuisce alla passione di Cristo come metafora pedagogica ed etico-politica è in R. Lull, *Llibre de Contemplació* 122, I, III, ORL IV, p. 124; v. inoltre i capp. 68, 1-6 e 92, 28 nel *Llibre de Contemplació* I, ORL II, pp. 51-52 e p. 181.

⁴⁷ È ciò che si riscontra, ad esempio, nel *Liber de acquisitione Terræ sancte*.

Nel *Liber de acquisitione Terræ sanctæ* inoltre, scritto nel marzo del 1309, *caritas*, associata in maniera assai significativa a *potestas* e *sapientia*, torna ad assumere un ruolo costitutivo sia per le *societates* cristiane «in armi», sia per quella comunità cristiana che si troverà a comandare e governare gli spazi sottratti agli *infideles*:

«Se si muoverà guerra, senza dubbio i cristiani otterranno la vittoria e questo risultato lo conquisteremo per mezzo della conoscenza (*sapientia*), della carità e della potenza, sulle quali possiamo contare, poiché la conoscenza (*sapientia*) ci garantisce la strategia e l'organizzazione, la potenza le facoltà e la sufficienza, la carità la dedizione, lo spirito comunitario ed anche la santità».⁴⁸

Caritas viene ad indicare per Lull il modo di stare in «communitatem»,⁴⁹ rinnovando, in particolare nel secondo passaggio così come nel prologo che dà le coordinate all'intero progetto di *recuperatio*,⁵⁰ anche la sua valenza economico-relazionale. Essa diviene requisito indispensabile per lo stesso *leader* della spedizione militare, e futuro governante di quella *communitas christiana*: egli deve essere «habitatus ex sapientia, potestate et caritate». Gli *habitus* della *caritas*, della *sapientia* e della *potestas* vengono quindi utilizzati per raggiungere un doppio e coerente obiettivo: debbono essere sufficienti a combattere contro i saraceni e a mantenere vivi la dedizione, la *dilectio* e lo spirito comunitario minacciati non soltanto dai musulmani, ma da tutti gli altri *infideles*.⁵¹ Siamo così di fronte ad una duplice e rilevante funzione coesiva della *caritas* che, se serve a rafforzare la solidità dell'oste cristiano, si rivela importante argine difensivo rispetto a tutte le *infidelitates* che possono incrinare il rapporto nella *societas christiana*. Questo secondo versante, in cui *caritas* viene associata a *devotio*, dimostra come essa non svolga un ruolo di coesione proiettato all'«esterno», ma assolva ad una funzione tutta interna a quella comunità, divenendo il paradigma per discriminare tra prassi e comportamenti dotati di *fidelitas* e quelli che ricadono sotto l'ampio spettro delle *infidelitates*. Significativamente, infine, è in questo contesto che il *leader* caritatevole assume per parte sua le funzioni di garante fiduciario e di verificatore per l'intera comunità di *milites-fideles*.

⁴⁸ «Si bellum fieret, sine dubio christiani victoriam haberent et hoc per sapientiam, caritatem et potestatem attestatur, quoniam sapientia promittit dispositionem et ordinationem, et potestas possibilitatem et sufficientiam, et caritas devotionem et communitatem et etiam sanctitatem»; R. Lull, «Liber de acquisitione terrae sanctae», ed. P.E. Kamar, *Studia Orientalia Christiana* 6 (1961), pp. 103-131, qui p. 113.

⁴⁹ «hoc autem non potest fieri nisi per dominum papam ... quia sapientia non sufficit ad disponendum et properandum materiam, nec potestas ad ponendum possibilitatem et abundantiam, nec caritas ad festinandum et reducendum propria in communitatem»; *LATS (K)*, pp. 114-115.

⁵⁰ «caritas optat, festinat, impetrat, propria communia facit»; *LATS (K)*, p. 104.

⁵¹ «sufficere ad bellandum contra Sarracenos et ad conservandum devotionem, et non tantum contra Sarracenos, sed etiam contra omnes alios infideles»; *LATS (K)*, p. 114.

Funzione non secondaria della *caritas* in terra infedele è quella che la vede elemento decisivo della legittimazione dell'impresa crociata. La conquista ed il controllo egemonico della Terra Santa – sempre considerata nella sua accezione allargata, comprensiva non solo del Medio Oriente ma di entrambe le sponde del Mediterraneo – si fonda per il Beato Maiorchino sulla «estensione» del principio della *caritas* e della *devotio* («in prolongatione principii caritatis et devotionis»).

Facendo leva su questi «principi» caritativi, prosegue il testo, è possibile conquistare tutti gli *infideles*:

«Infatti si possono sconfiggere e controllare i Saraceni, i Tartari e tutte le altre *nationes* che non hanno una grande capacità organizzativa né la stessa determinazione dei Cristiani nel perseguire la *publica utilitas*, e tutto ciò sia grazie alle arti marittime, nelle quali i Cristiani sono i più forti ... sia per le armi, le risorse finanziarie ed i costumi, nei quali i Cristiani sono più potenti e più eccellenti di chiunque altro, ma ancor più in ragione del fatto che i Cristiani sono nella verità e sono idonei a raccogliere la grazia e l'aiuto da Dio, in virtù della fede, a differenza degli altri che sono senza fede e nell'errore. Inoltre, più di chiunque altro, i Cristiani debbono avere uno speciale fervore nel servire e lodare Dio per la natura umana e la morte che egli assunse e patì per loro e così, sulla base degli argomenti esposti, [vediamo che] i Cristiani hanno la forza e la potenza di combattere e sconfiggere tutte le altre *nationes*».⁵²

L'affermazione egemonica dei cristiani, fondata sulla *caritas* e sulla *devotio*, viene connotata dunque come un'impresa dotata di *publica utilitas*, come un vero e proprio *bonum commune*, legittimato ancora una volta da quella straordinaria metafora del sacrificio caritativo-largitivo per eccellenza incarnato nella crocifissione-redenzione di Cristo.

Questa «pubblicizzazione» per via caritativa dell'impresa crociata, se da una parte conferma e dimostra l'ampiezza della funzione che *caritas* ha assunto, dall'altra apre la strada a tutta quella gamma di lessemi-valori, di strategie argomentative che legittimano o invalidano il costituirsi delle *communitates* cristiane proprie del lessico e dell'*ars* lulliane. Basti un solo esempio. Attraverso la categoria dell'*otiositas*, prassi in sé anticomunitaria, ma, lo si dovrà ricordare, intesa

⁵² «Sarraceni, Tartari alieue nationes quecumque per se non habent ita magnam potestatem ordinandi et persequendi publicam utilitatem sicut Christiani. Et hoc ratione maris, in quo Christiani sunt potentiores ... et in armis et in pecunia et in moribus sunt potentiores et nobiliores quam aliqui alii, et maxime quia Christiani sunt in veritate et idonei ad recipiendum gratiam et adiutorium a Deo ratione fidei; alii non, quia sunt sine fide et in errore. Iterum: Christiani debent habere devotionem et fervorem super omnes alios ad serviendum et ad laudandum Deum propter humanitatem et mortem quam ipse assumpsit pro ipsis. Et sic, rationibus praedictis potestatem habent pugnandi et devincendi omnes alias nationes»; *TMCI*, p. 346.

da Llull nell'*Arbor scientiae* come comportamento condannabile, in quanto rigettante ogni pratica di fluidificazione utile delle ricchezze,⁵³ si realizza un'importante omogeneizzazione tra diverse categorie di *infideles* e di *infidelitates*. In uno dei progetti per il recupero della Terra Santa, il *Liber de fine*, Llull definisce infatti e condanna gli *infideles* eretici cristiani perché *otiosi* nei confronti di quel bene pubblico da perseguire che è la Crociata.⁵⁴ In questo passaggio viene in chiaro come si realizzi un utile cortocircuito semantico tra *infideles* da combattere e soggetti cristiani divenuti anch'essi *infideles* in ragione del loro rifiuto di partecipare al *bonum commune* della *recuperatio*. Così è facile per Llull sostenere che anche la guerra tra i Cristiani è fatta «ratione ociositatis», mentre occorre puntare all'obiettivo per il quale i governanti sono costituiti, e cioè «ad pugnandum contra infideles». In tal modo la guerra contro gli *infideles* viene elevata a ragione costitutiva e a *bonum commune* della *societas christianorum* e dei suoi governanti.⁵⁵

Numerosi sono i passi nei quali il controllo ed il governo degli spazi ora in mano degli *infideles* vengono proposti e auspicati come realizzazione del bene comune, come costruzione di un *bonum publicum*.⁵⁶ Così come quelli in cui *recuperatio* e controllo della Terra Santa sono dichiarati obiettivi dell'*utilitas publica*.⁵⁷ In alcuni testi inoltre, ad esempio nel *Tractatus de modo convertendi infideles*, la *publica utilitas* viene a svolgere una doppia e contemporanea funzione, essendo la *ratio* dell'impresa crociata ed il criterio di governo della *societas christiana*.⁵⁸

In tal modo, ed in particolare nei testi lulliani, il bene della comunità trova una sua realizzazione proprio nell'impresa di conquista territoriale contro gli *infideles*, giungendo per questa via ad una identificazione che traduce bene comunitario con dominio.

In una prospettiva di analisi dei testi di tipo storico-politico e politologico occorrerà dunque misurare sino in fondo l'insistenza con cui *recuperatio* e *bonum commune* vengono saldati, anche perché il metodo di definire e di «pub-

⁵³ *Arbor scientiae*, ROL XXIV, qui *De arbore morali*, p. 303.

⁵⁴ *De fine*, p. 280; in questa direzione anche *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, ROL XVI, pp. 14-30, qui p. 15.

⁵⁵ *TMCI*, p. 340 e pp. 346-347.

⁵⁶ Nel *Liber de fine* sono definiti «propter commune bonum», *De fine*, p. 290; ed è nello stesso testo che il passaggio oltremarino viene direttamente connesso al «bonum statum», al «bonum publicum»; *ibid.*, p. 251.

⁵⁷ *TMCI*, p. 346; anche R. Llull, «Petició de Ramon al Papa Celestí V per a la Conversió dels Infidels», ed. J. Perarnau, *ATCA* 1 (1982), testo alle pp. 29-46, qui p. 42. Si segnala questo ultimo testo anche perché qui Llull stesso si dichiara parte in causa di quella forza militare di «ri»-conquista e governo dei territori in mano agli *infideles*, p. 43.

⁵⁸ *TMCI*, p. 340.

blicizzare» l'impresa crociata assume nuovo valore quando si consideri che sia Vilanova sia Lull ritengono del tutto compatibile che la *leadership* di alcune di queste spedizioni sia assunta non solo da un *rex bellator* appartenente ad un Ordine militare, ma possa essere esercitata da soggetti titolari di specifiche sovranità territoriali, quali Federico III di Trinacria o i regnanti aragonesi e maiorchini.

3. Il mercante-predicatore. Costruire la comunità caritatevole, gestire le strategie di conquista

Non è irrilevante che proprio in un testo lulliano che si occupa della costruzione di strategie per la *conversio* e la conquista riemerge quella nozione di prossimità e di parentela con Gesù Cristo ampiamente valorizzata nei testi vilanoviani. Come abbiamo visto quella nozione è utilizzata da Lull per connotare non solo i cristiani nel loro insieme, ma in particolare per caratterizzare coloro che dovranno essere la punta di lancia della penetrazione cristiana tra gli *infideles*. Come nei testi araldiani inoltre tale relazione di affinità rinvia direttamente ad un valore coesivo ed esclusivo dei *fideles* considerati comunità di Cristo.

Ciò che può sembrare sorprendente è che questa specifica valorizzazione egemonico-dominativa del cristiano venga affermata in un testo interamente destinato ai mercanti-*fideles*, considerati come i più efficaci predicatori della *veritas christiana* nei territori delle *infidelitates*.

Tuttavia, questo nuovo ruolo assegnato ai mercanti non appare per nulla «aporetico» rispetto alle funzioni che Lull ha attribuito al mercante *fidelis* all'interno della comunità caritativo-fiduciaria cristiana. Esso ben si salda con quella concezione egemonica che intende «esportare» la comunità cristiana in ogni terra infedele,⁵⁹ ribadita anche in quest'opera quando si afferma che occorre convertire con la forza delle armi tutti coloro che non accetteranno la forza della parola dei «predicatori-mercanti».

Se nel *Liber de acquisitione Terræ Sanctæ*⁶⁰ il Beato dimostra già una notevole attenzione per il ruolo dei *mercatores* come propagatori delle fede cattolica tra gli infedeli, sottolineando però la loro impreparazione «teologica», nel *Quæ lex sit magis bona* Lull ritiene che siano essi i soggetti su cui occorre investire per la diffusione della *fides*, compiendo un salto non sottostimabile rispetto a

⁵⁹ In questo testo si legge infatti più volte l'affermazione: «lex autem christianorum talis est ... lex predicta est melior, maior necnon et uerior cuncta lege»; *QLSMB*, p. 177; ribadita a p. 181, p. 187, p. 189, p. 191.

⁶⁰ *LATS (K)*, p. 118.

quella consolidata tradizione lulliana che aveva individuato nelle famose scuole di lingue e di formazione religiosa lo strumento per creare i soggetti più idonei alla predicazione. È questo un argomento che occorrerà valutare in tutta la sua ampiezza in un'indagine specifica, ma che, indubbiamente, va compreso all'interno di un dato fondamentale espresso assai bene in una considerazione di uno dei massimi studiosi contemporanei del Beato, Domínguez Reboiras:

«Metodologicamente il missionario è il primo destinatario dell'instancabile attività di Lull come scrittore ed esso costituisce l'asse di riferimento del suo pensiero».⁶¹

L'importanza di questa nuova proposta «missionaria» lulliana consiste nel fatto che l'intero testo scritto nel febbraio 1313 è volto a questo fine:

«Poiché sono molti i cristiani laici che sono mercanti e che, per questa ragione, si recano nei territori dei Saraceni e questi li interrogano circa la legge cristiana e con loro vogliono discutere, ma i cristiani non sono capaci di rispondere in quanto non hanno cognizione della legge cristiana ... riteniamo utile scrivere questo libro. Affinché essi siano in grado di sapere che la legge dei cristiani è più buona, più grande e più vera».⁶²

Il brano rivela uno degli elementi costanti della riflessione del Maiorchino, quando si interroga sui modi per l'affermazione cristiana sugli *infideles*. Come i predicatori delle sue scuole «religiose», i «catholici bene litterati», gli «homines constantes et in fide rationabiliter litterati»,⁶³ i mercanti debbono essere attrezzati culturalmente per contrastare le «ragioni» degli *infideles*, in quanto è proprio l'impreparazione «tecnica» di gran parte dei cristiani a minacciare la Cristianità stessa.

Sul filo di questo ragionamento Lull giunge ad un duplice esito di indubbio rilievo. Nei trattati sulla *recuperatio* egli considera quei cristiani, che potremmo definire con le sue stesse parole non *subtiles*,⁶⁴ un elemento di rischio oggettivo per la costruzione ed il consolidamento della *fides* collocandoli, significativa-

⁶¹ F. Domínguez Reboiras, *Raimundo Lulio: la Fe Consciente*, conferenza di Rio de Janeiro, 21 ottobre 1998, il testo si può leggere in <http://www.hottopos.com/mirand6/raimundo_lulio_la_fe_consciente.htm>; ma v. anche le identiche considerazioni esposte in J. Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo*, pp. 21-25.

⁶² «Cum multi christiani laici sint mercatores, et hac occasione uadant ad terras Saracenorū et Saraceni interrogent eos de lege eorum et cum eis uelint disputare et christiani eis nesciat respondere, quia de lege christianorum notitiam non habent ... ideo nos facimus istum librum ad hoc, ut sciant cognoscere, quod lex christianorum est magis bona, magis magna, magis uera»; *QLSMB*, p. 172; cf. anche p. 173 e pp. 178-79.

⁶³ *LATS (K)*, p. 118 e p. 129.

⁶⁴ In questo stesso trattato Lull contraddistingue la fede cattolica, in antitesi con la *religio* degli *infideles*, con questa affermazione: «Fides catholica est valde alta et subtilis, et credulitas Sarracenorū est grossa et sensibilis»; *LATS (K)*, p. 117; mentre connota gli eretici come coloro che «sunt homines grossi, rudes: ipsi sic existentes reputant subtiles, sed non habent auxilium a sapientia, potestate et caritate»; *ibid.*, p. 122. In questo testo è la mancanza della *subtilitas*, insieme a quella della *caritas*, della *potestas* e della *sapientia* a marchiare e ad escludere dalla comunità dei *fideles* non solo i musulmani, gli ebrei o i tartari, ma anche questi cristiani «incompetenti».

mente, alla stregua degli *infideles*.⁶⁵ Ai mercanti, nuovi soggetti attrezzati per l'affermazione della *fides*, viene affidato un compito di «*conversio*» che, anche qui, non si limita ai territori della Terra Santa, ma si allarga al bacino del Mediterraneo ed, esplicitamente, agli empori classici del commercio catalano: Bugia, Alessandria, gli insediamenti mercantili in terra Berbera.⁶⁶

Con questo passaggio Llull dimostra di aver colto tutte le potenzialità di uno strumento di costruzione di quel circuito della *fidelitas* cristiana già incarnata con successo nelle dispute anti giudaiche ingaggiate a Ceuta e a Maiorca da alcuni mercanti genovesi rispettivamente nel 1179 e nel 1286.⁶⁷ È assai significativo, inoltre, che in questo testo venga valorizzato quell'approccio dimostrativo razionale della preminenza della fede cristiana che, se costituisce un tratto peculiare della produzione lulliana, viene qui esaltato da una assoluta secondarietà di ogni asserzione fideistica rispetto alla strumentazione logico-razionale messa in campo: «*Probauimus omnino artificialiter et de necessitate, quod lex christianorum est melior, maior et uerior alia cuncta lege*».⁶⁸

L'urgenza⁶⁹ e le finalità della preparazione di soggetti *fideles*, la metodologia dei percorsi formativi da seguire, indicano che Llull concentra la sua attenzione

⁶⁵ «*Inter infideles sunt illiterati christiani qui jurant per Matrem Dei et per Deum quia mortus est, et per Corpus Dei ... et sub talibus sacramentis calumniantur ab infidelibus Christiani, qui illiterati participant inter eos, eo quod nesciunt eis fidem exponere sicut licet; et sic de fide nostra malum exemplum accipiunt infideles*»; *LATS (K)*, pp. 128-29.

⁶⁶ *QLSMB*, p. 173 e p. 193.

⁶⁷ O. Limor, *The Disputation of Majorca* (Jerusalem, 1985); Id., «*Missionary merchants: Three medieval anti-Jewish works from Genoa*», *Journal of Medieval History* 17 (1991), pp. 35-51; Inghetto Contardo, *Disputatio contra iudeos*, ed. G. Dahan (Paris, 1993); A. Soler, «*Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la Corona d'Aragó*», *SL* 38 (1998), pp. 3-26 e in <<http://www.bib.ub.es/www/7/llull/7rlav.htm>>. Un'interessante posizione circa l'utilizzo dei laici nell'attività di predicazione e di *conversio infidelium* è teorizzata in un trattato francescano del XV s., il *Tractatus de martyrio sanctorum*, Basel [1492?], al cap. XV; il testo si può leggere nell'incunabolo della British Library, IA. 37704, Sch. 3479, non paginato, v. anche *Catalogue of Books Printed in the Fifteenth Century, now in the British Museum* (London, 1913), III, p. 776; un'altra copia del Trattato è conservata alla Biblioteca Mazarina. L'argomentazione della liceità e del diritto dei laici a predicare è basata su un fondamentale passo evangelico costitutivo dell'identità minoritica (Mt. 16,24): «*Et istis simpliciter dictum est. Quicumque uult venire post me abneget semetipsum et tollat crucem suam ...*», così il passaggio nel *Tractatus*. La lettera del passo di Matteo, identica anche negli altri due sinottici (Lc. 9,23 e Mc. 8,34), è: «*Quis uult post me venire ...*»; su questi aspetti mi permetto un rinvio anche a P. Evangelisti, «*Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*», *Cristianesimo nella storia* XXVII (2006), pp. 161-248; numero monografico su «*Il martirio volontario. Una storia condivisa nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'Islam*».

⁶⁸ *QLSMB*, p. 191.

⁶⁹ Si ricorderà come questa impellenza venga ribadita non solo nel *QLSMB*, ma anche in quei passaggi dedicati a definire e a progettare le scuole dei predicatori «*religiosi*». Nel *LATS (K)*, ad esempio, Llull si preoccupa affinché le scuole siano in grado di sfornare continuamente questi *fideles* propagatori accogliendone una coppia ogni volta che due di essi sono pronti per recarsi «*in missione*»: «*Et sic instructi mitterentur bini et, quando missi essent duo, quod alii duo essent recepti usque ad certum numerum deputatum*»; cf. *LATS (K)*, p. 116.

sulla costruzione di una comunità di *fideles* dai confini assai mobili e dalla latitudine geo-politica assai ampia. Una comunità che appare sempre più comunità di *homines subtiles*, di uomini, siano essi predicatori-religiosi⁷⁰ o laici-mercanti, dotati di una competenza e di una visione «razionale» del mondo, chiamati ad affermare la loro «migliore e maggior predisposizione a comprendere»⁷¹ sui non *fideles*.

Si apprezzerà meglio allora anche l'attenzione particolare che Llull dedica all'organizzazione economica del *passagium* proponendoci, ad esempio nel *Liber de fine*, la comunità crociata come una *societas* militare dotata di una penetrante e formidabile struttura economico-contabile, supervisionata e controllata da un «tesoriere fedele e sapientissimo, *subtilis*», in grado di svolgere numerose operazioni commerciali e incaricato di conservare, dunque di amministrare, l'intero tesoro dell'organizzazione politico-militare crociata, affiancato da due *præceptores*, il primo «conoscitore ed esperto nell'arte dei commerci, capace di intercettare le merci migliori sul mercato migliore e più conveniente», il secondo invece «incaricato di gestire e conservare le merci acquisite».⁷²

Anche per quest'ordine di considerazioni sarebbe limitativo ritenere che Llull affidi ai mercanti – seppur teologicamente attrezzati – una mera azione di *disputatio* con saraceni, ebrei, scismatici e tartari dell'Oltremare.

I *mercatores*, non lo si dimentichi, sono inseriti in uno dei progetti per la conquista di quei territori che non esclude il ricorso alle armi e comunque punta al controllo su tutti gli *infideles*.

Al *mercator* cristiano – sia esso in abiti religiosi, come quello operante con o negli Ordini Militari, sia in veste «laica», quale quello del *Quae lex sit magis bona*, – letteralmente qualificato come «*subtilis*», è assegnato un compito di costruzione di una *societas* di *fideles* nella quale la loro stessa *fidelitas* servirà evidentemente come strumento di certificazione e di affidabilità. Essi costituiscono così uno strumento consapevole della *dimicatio* con gli *infideles*,⁷³ ma anche uno strumento per il governo di quel commercio marittimo che la crociata

⁷⁰ Sulla preparazione, le competenze e gli obiettivi che debbono essere conseguiti da questi predicatori un esempio sufficientemente rappresentativo si legge in *De fine*, pp. 282-284.

⁷¹ V. *QLSMB*, p. 188.

⁷² Il tesoriere è definito letteralmente come un soggetto «sapientissimo et fidelis, subtilis, et sciente multifarie computare» e come colui «qui totam pecuniam teneat et thesaurum»; il primo *præceptor* deve essere «qui in omnibus mercimoniis se cognoscat et rex exercitui necessarias emi faciat ubi de illis inueni et maius forum, et ipsas habere prævideat ante tempus; quoniam magnum auantagium hic consistit»; il secondo «qui res emptas custodiat et conseruet»; *De fine*, p. 284.

⁷³ «[Raimondo] rogat ... quod aliqui subtiles mercatores, qui uadunt ad terras Saracenorum, cum Saracenis disputent cum eodem»; *QLSMB*, p. 192; il testo di una seconda versione riportato dagli editori del *QLSMB* reca questa lezione: «Rogamus præter aliquos subtiles mercatores, qui uadunt in Barberiam, Alexandriam et alibi Saracenos pro mercibus comparandis, quatenus de thematibus prædicti libri cum ipsi debeant dimicare», *ibid.*, p. 193.

– quale *opus publicum* – deve sottrarre al controllo Saraceno, consegnandolo in sicure e affidabili mani cristiane.

È in questa direzione che Llull ribadisce più volte che lo spazio degli *infideles* va distrutto anche per costruire un mercato saldamente controllato e gestito dai mercanti cristiani.

Già nel *Tractatus de modo convertendi infideles* emerge esplicitamente la necessità di una crociata come mezzo per l'affermazione egemonica del commercio cristiano nel Mediterraneo, mettendo in campo un'azione di contrasto anche militare con i *mercatores* saraceni.⁷⁴ Un piano operativo che, nel *Quæ lex sit magis bona*, ha una sua valenza politica specifica se si ricordi che questo testo non è indirizzato al Papa, ma a Sancio re di Maiorca. Viene così prefigurato un progetto di mobilitazione crociata in cui Corona e *mercatores* possono svolgere un ruolo specifico, ma convergente.

È evidente infatti che quest'opera dell'autore maiorchino, a partire dal suo interlocutore di riferimento, si comprende pienamente se si inserisce la sua presunta singolarità nel quadro della più generale concezione crociatistica lulliana fondata su quella natura di *publica utilitas* dell'impresa, di controllo egemonico sui traffici marittimi, sulla necessità di coinvolgere nel *passagium*, ed in modo non secondario, gli stessi sovrani aragonesi. Si può quindi affermare che la *fidelitas* dei mercanti, proposta e rafforzata dai contenuti di quest'opera, può essere misurata anche con il metro della fedeltà e dell'affidabilità che ciascuno di essi saprà dimostrare in questa specifica operazione di «*conversio*» e di controllo dei territori degli *infideles*.

È in questo ambito che assume una logica precisa l'apparente estraneità della *VII ordinatio* presente in uno dei più precoci trattati crociatistici lulliani, la *Petitio Raymundi*, dedicata a regolamentare la pratica del credito tra cristiani, unica pratica professionale dei laici ad essere presa in considerazione in quest'opera. In quel testo ai «veri mercanti» sono contrapposti i mercanti cristiani manifestamente usurari i quali sono espulsi dalla comunità dei legittimi contrattanti attraverso un triplice ordine di provvedimenti che sanciscono innanzitutto la loro pubblica inaffidabilità. Ad essi, anche sulla scorta dei dettati canonistici e conciliari, non viene solamente inibita la possibilità di fare testamento, ma, assieme alla scomunica, viene tolto qualsiasi valore alla loro parola giurata.⁷⁵

⁷⁴ *TMCI*, p. 337.

⁷⁵ «... Usura mala est et maxime in christiano, ex quo sequitur, quod bonum esset, quod dominus papa et reverendi domini cardinales et etiam prelati ordinarent quod christianus usurarius non potest facere testamentum nec sacramento eius crederetur et quod sit omnino excommunicatus in curia. Per talem ordinationem plures hominem venirent ad paradysum qui vadunt ad infernum et multi sunt usurarii mali qui essent veri mercatores et numquam falsi ...»; R. Lull, «Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendum terram sanctam», ed. H. Wieruszowski, «Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu», *Miscel·lània Lul·liana* (Barcelona, 1935), pp. 420-425, qui p. 423.

Se la *VII ordinatio* conferma la centralità di questa professione per l'impresa crociata, lullianamente intesa, non si dovrà nemmeno sottovalutare il fatto che essa non contenga alcun riferimento esplicito al *passagium*. Questo dato, sia a voler considerarlo in sé sia connettendolo ai numerosi passi che richiamano l'*utilitas publica* e la funzione della crociata come ripristino del *bonum statum*, dimostra con chiarezza come, sin da questo testo-capostipite della riflessione sulla *recuperatio*, il Maiorchino intenda proporre un progetto di organizzazione comunitaria che può e deve essere realizzato ad ogni latitudine, ma a partire da quei territori già cristiani nei quali egli ritiene necessario rafforzare un sistema di valori e di prassi della fedeltà e della pubblica affidabilità indispensabili alla coesione ed alla possibilità di affermazione di quei domini.

È in questa densa presenza della figura e del ruolo del mercante – mediatore avveduto di interessi, di merci e di moneta, ma anche consapevole soggetto della costruzione comunitaria di e tra *fideles* – la chiave esplicativa che rende ragione della ripetuta equiparazione tra la funzione mediatrice di Cristo e la funzione mediatrice del mercante, ma anche più specificatamente dell'intermediario d'affari, presenti nei testi dell'arte e dell'etica lulliana. Penso in particolare al capitolo 280 dei *Proverbis de Ramon* e ai numerosi luoghi del *Llibre de Contemplació*.

Tale equiparazione, più che fonte di stupefazione, va considerata funzionale e fondativa dell'etica politica e della concezione comunitaria lulliane, proprio quando giunge al suo più alto livello, ovvero allorché identifica nelle modalità e nel significato profondo della passione di Cristo i criteri per la legittimazione e la funzione del mercante veramente cristiano all'interno delle comunità aragonesi:

«*Ah Deus amoros, excellent sobre totes altès, noble sobre tots honraments!*
A vos, *Sènyer*, sien donades glories e laors, qui avets donada art e ofici de mercadería en los homens; car nos veem, *Sènyer*, quels mercaders que an ofici de camiar les coses vils per les bones, e veem que porten en les terres aquelles mercaderies que y son necessaries, les quals venen a carestía. Nos veem, *Sènyer*, que los mercaders an saviea e conexensa de guanyar en les pells e en los cuyrs de les besties. On qui savi mercader era en la gloriosa pell vostra, la qual fo esquinsada e trencada e nafrada en la sancta creu, en aquella poría apercebre gran guany e gran profit. Encara veem que los mercaders conexen en les terres estranyes los guanys que farán en les mercaderies ... Qui es bon mercader, daquestes mercederies corporals, en aquelles coses que compra e que ven sab guanyar e fer de son prou ... On qui en vos, *Sènyer*, volía esser mercader, comprant e venent poría guanyar en vos, si sí metex donava e venía per vos ... Nos veem, *Sènyer*, que los mercaders fan cabalers que trameten guanyar per lo

mon; e veem que aquelles cabalers donen lo ter ol quart de tot so que guaanyen. On, beneyt siats vos, *Sènyer Deus*, qui sots lo nostre cabal, del qual cabal donats a nos entegre guaany ...».⁷⁶

In questa direzione vanno anche i passi dei paragrafi 28 e 29 del capitolo 116 del III *Llibre de Contemplació*, ove si realizza una fortissima interconnessione tra il lessico del mercato, quello della comunità cristiana e quello della *passio Christi*:

«La vostra sanctetat e la vostra misericordia e la vostra pietat sia *Sènyer Deus*, amada e loada; car en negun obrador ni en negun alfondec ni en neguna fira ni en neguna plassa ni en negun loc no pot hom atrobar, *Sènyer*, tanta bona mercadería a comprar ne a vendre, com fa en la figura de la santa creu preciosa; car aquella es obrador e plassa e mercat on se troben a comprar e a vendre totes gracies e totes benahuiranses et totes glories. Qui vol comprar a bon mercat, venga, *Sènyer*, denant lo vostre gloriós altar, e quart sus alt en la santa creu on penja la vostra figura; car aquí porá aver bon mercat ...».⁷⁷

A ben rileggere i passaggi lulliani che se ne occupano si può allora affermare che la figura pubblica e comunitaria del mercante avveduto, consapevole del proprio ruolo e della propria *dignitas*, è pienamente partecipe di quell'antropologia «artistica» del Beato esemplarmente decodificata da Villalba Varneda quando sottolinea come l'uomo-individuo di Lull sia autentico co-creatore del mondo e, in quanto soggetto, impegnato a contribuire al miglioramento dell'uomo universale, «conscient de la seva condició participativa en la dinàmica de la creació».⁷⁸

Ma si torni a riflettere conclusivamente sulla nozione politica e pubblicistica del *passagium* contro gli *infideles*.

I testi crociatistici lulliani, così come le opere di Vilanova, risultano perfettamente compatibili con un disegno di rafforzamento e di penetrazione mediterranea dei sovrani aragonesi. E, per questo scopo, essi dimostrano una notevole duttilità nella proposta degli strumenti da attivare, volti comunque all'affermazione di quell'egemonia dei *fideles* che viene fatta valere sia all'interno che all'esterno dello spazio cristiano.

In molti progetti lulliani di *recuperatio*, in effetti, l'obiettivo della «liberazione» del S. Sepolcro è quantomeno equiparato alla necessità di procedere ad

⁷⁶ *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL IV, cap. 116, pp. 82-83.

⁷⁷ *Llibre de Contemplació en Déu*, III, pp. 88-89.

⁷⁸ P. Villalba Varneda, «L'hom com a artista en l'*Arbor Scientiae*», *Què és l'home?*, pp. 129-158, qui p. 158. Ho affrontato questi temi con maggior ampiezza in P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano aragoneso* (Padova, 2006), pp. 30-52 e pp. 71-146.

una riconquista secondo le direttrici ovest, sud ed est del Mediterraneo, essendo posti in primo piano gli obiettivi strategici del «regno» di Granada e delle città della costa meridionale mediterranea, condividendo con ciò una chiave di lettura e di impegno diretto nelle crociate che si salderà con le attività di promozione e sostegno messe in campo, alla fine del XIV secolo, da due frati Minori di assoluto rilievo politico come Francesc Eiximenis e Joan Eixemeno operanti nel medesimo quadrante geo-politico.

Lo stesso Vilanova affianca alla sua attività politico-diplomatica in questa direzione⁷⁹ una produzione di opere nelle quali definisce e legittima la funzione regale aragonese proprio come attività di lotta e di controllo sugli *infideles*. Arnau sostiene la necessità che Giacomo II e Federico III debbano far in modo che il «sepulcre de nostre seynor Jesuchrist sia restituit a christians, e la secta de Mahumet sia anulada».⁸⁰ Questo impegno politico e militare è considerato parte integrante di quella cristomimesi regale che, insieme alla promozione della «veritat evangelical», costituisce l'apice della realizzazione ortopratica cristiana per i due re.⁸¹ Se nelle stesse pagine del *Raonament* egli ne fa un legame esplicito con i progetti politico-legislativi e diplomatici ai quali egli stesso lavora – esaltando come parte integrante del progetto crociato il fatto che «lo rey d'Aragó s'és més en camí, ab ses gents, per anar en lo regne de Granada, ab propòsit de no tornar atràs entrò que la blasfèmia de nostre senyor Jesuchrist sie estirpada de les parts occidentals»⁸² – nella famosa *Interpretatio* vilanoviana del sogno di Giacomo II, e nelle due lettere che Giacomo e Federico scrivono in seguito a quell'esegesi, la saldatura emerge con altrettanta nettezza. L'adesione alla regola evangelica che Arnau viene constatando nelle parole dei due regnanti

⁷⁹ Si veda ad esempio H. Finke, *Acta Aragonensia* (Leipzig-Berlin, 1908, rist. 1966), II, pp. 701-2 per le trattative condotte da Arnau volte al recupero per Federico III del titolo di re di Gerusalemme, in quanto *leader* di un progetto di riforma e di rinnovata egemonia cristiana in un contesto geo-politico specifico. Che la volontà di Arnau – espressa anche attraverso un linguaggio profetico ed apocalittico – sia quella di una riconquista politico militare della Terra Santa appare evidente da una sua affermazione del 1297 «tenebit secure populus fidelis possessionem terrene Jerusalem» in H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*. (Münster, 1902), p. CLI, un'affermazione ribadita in questo orizzonte escatologico pragmatico anche dal francescano Ugo de Novocastro nel 1319 (v. il suo *Tractatus de victoria Christi contra antichristum*, Nürenberg, 1471, 2, 13). E' quindi un fatto che l'attività di «politica internazionale» di Vilanova coincida con il quadrante geo-politico di interesse espansivo e di consolidamento della Corona aragonese, testimoniato proprio dai suoi impegni per la crociata e dall'attenzione con cui segue il tentativo di spostare il titolo di re di Gerusalemme dalla Corona d'Angiò a quella aragonese e specificamente a quella di Sicilia.

⁸⁰ Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, p. 218.

⁸¹ Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, p. 218-19; la *crisiformitas* proposta ai regnanti in una dimensione in cui la forza pedagogica evangelica è centrale emerge in tutta evidenza anche nell'*Interpretatio*, edita da M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (ed. facsimile Madrid, 1992), III, pp. 232-254, qui p. 244.

⁸² Arnau de Vilanova, *Raonament d'Avinyó*, p. 220.

contenuta nel testo letto nel 1309⁸³ viene immediatamente tradotta nelle due lettere dei sovrani con la piena assunzione in proprio di un progetto militare e politico contro gli *infideles* che deve colpirli, dalle terre ancora islamiche della penisola iberica sino a quelle della Terra Santa. Per parte sua Giacomo II, nella mischia con cui aderisce alla proposta di riforma evangelica espostagli dal fratello Federico, affermerà la convinzione di dover agire in quella direzione poiché altrimenti i due re si macchierebbero del peccato di blasfemia contro il valore ed il nome del popolo cristiano e nella consapevolezza che «Dio li avesse chiamati a sottomettere e a ridurre la setta di Maometto ... e a ridurre e a radicare i Saraceni viventi in ogni altra parte della Spagna».⁸⁴

4. La conquista dell'*infidelis*, una strategia calibrata nelle mani degli *affini di Cristo*

La base teorica che sostiene e motiva l'impegno alla *recuperatio*, non si fonda solo su precise motivazioni di ordine politico, ma è la naturale conseguenza di quella adesione alla concezione egemonica della *fides* cristiana proposta dai due *viri evangelici*. Una frase di Llull, presente nel testo che scrive per la formazione dei *subtiles* mercanti-predicatori è in questo senso dirimente:

«Abbiamo dimostrato in ogni modo, seguendo le regole dell'arte e per ragioni necessarie che la legge dei cristiani è migliore, più grande e più vera di qualsiasi altra legge. Perciò in tutto il mondo non vi deve essere che un popolo, quello cristiano».⁸⁵

Un'affermazione ed una progettualità egemonica che non ammettono alcuna attenuazione e non lasciano spazio a nessun disegno di società «pluriconfessionale». Tutti coloro che non si convertiranno mediante la *disputatio* o la libera

⁸³ «Tunc respondit rex: postquam Deus per vestra verba [l'interlocutore è Arnau stesso] tan clare nos illustravit firmiter proponimus vivere in Statu nostro secundum regulam evangelii, et exponere nos morti pro gloria salvatori et cunctos volentes in observancia veritatis evangelice vivere diligenter, fovere ac sustentare, nec non protegere paterna custodia ... circa cultum evangelii observare et substantiam illius insinuationis quam vultis facere regi Aragonum fratri vestro et faciemus ambo juxta seriem vestri vulgaris in latinum converti», Arnau de Vilanova, *Interpretatio*, pp. 253-54.

⁸⁴ «quod exterminemur populi illius virtutem sanctissimi nominis blasphemantes ... Deus ... vocavit ad ... depressionem sectæ Mahometicæ ... ad depressionem et eradicationem Sarrazenorum foedite nationis in ceterioris Hispaniæ partibus existentibus». La lettera con cui Federico III traduce l'*Interpretatio* araldiana e la risposta del fratello Giacomo si leggono in M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, III, pp. 254-260. In questo contesto è interessante rilevare come torni con forza la auto-denominazione dei *fideles* del regno e dei due sovrani come «amici di Cristo».

⁸⁵ «Probauimus omnino artificialiter et de necessitate, quod lex christianorum est melior, maior et uerior alia cuncta lege. Idcirco non debet esse in toto mundo nisi unus populus christianus»; *QLSMB*, p. 191.

volontà, dice Llull nello stesso capitolo, saranno convertiti coattamente per mezzo dei principi cristiani o con la forza delle armi.⁸⁶

Siamo in presenza di una asserzione rilevante e significativa poichè non isolata nel panorama testuale lulliano. Tale statuizione è in effetti reiterata e formulata non solo all'interno dei progetti di *recuperatio* presentati al papa, ma anche in testi come questi che hanno per interlocutori i principi cristiani e per destinatario privilegiato il re di Maiorca. Mentre è evidente che l'adesione ad una necessitata concezione di supremazia o di egemonia dominativa è già riscontrabile in Llull in opere assai diverse, ma solo tipologicamente lontane dai trattati di *recuperatio*: il *Llibre de contemplació en Déu*, dei primi anni '70;⁸⁷ il *Llibre d'Evast e Blanquerna*,⁸⁸ il *Llibre de l'orde de cavalleria*⁸⁹ e l'*Ars iuris*, scritta tra il 1275 ed il 1281, dove si afferma che «se gli infedeli si rifiutano di ascoltare la predicazione da parte dei cattolici, allora l'imperatore è obbligato a combattere contro di essi».⁹⁰

⁸⁶ «...per principes christianorum, aut exercitus armis munitos compellantur»; *QLSMB*, p. 193, cf. anche *De fine*, p. 251, p. 255.

⁸⁷ Un testo databile al triennio 1271-73 dove si afferma che la Terra Santa dovrebbe essere conquistata dalla predicazione «mills que per forsa darmes», *Liber de Contemplació en Déu*, pp. 58-59.

⁸⁸ R. Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. M.J. Gallofrè, introd. di L. Badia (Barcelona, 19985), p. 224 e p. 172.

⁸⁹ R. Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, ed. Albert Soler i Llopart, «Els Nostres Clàssics» A 127 (Barcelona, 1988), p.173, ad esempio, dove si afferma il pieno diritto all'uso militare per la riconquista e la *conversio*. In questo quadro cavalieri e *clerici* sono messi sullo stesso piano non solo perché entrambi promuovono l'espansione dell'unica fede possibile, ma anche perché condividono il medesimo valore di *caritas*, cf. anche, *ibid.*, pp. 207-08; a p. 201 l'immagine della *passio Christi* diviene qui metafora legittimante ed indicazione cristomimetica dell'azione militare contro gli Infedeli. Quanto alla datazione di quest'opera gli studi più recenti hanno stabilito un arco cronologico che va dal 1274 al 1276, v. introduzione del *Llibre*, p. 10.

⁹⁰ «si infideles sunt rebelles audire predicationem et ostensionem fidei a catholicis tunc imperator tenetur impugnare ipsos». Per la citazione e la datazione dell'opera v. B. Kedar, *Crociata e missione* (Roma, 1991) (tit. orig. *Crusade and Mission European Approaches toward the Muslims*, Princeton University Press 1984), pp. 281-284, che pubblica un'edizione di prova sulla scorta di tre mss. Clm. 10514, Clm. 10534, Clm. 10538; gli altri due trattati giuridici, l'*Ars de iure* e l'*Ars brevis de inventione iuris* sono databili rispettivamente al 1303-1304 e al gennaio 1308; cf. J. Gayà Esterlich, introduzione a *Ars de ivre*, *ROL XX*, p. 121 e A. Madre, introduzione a *Ars brevis, qua est de inventione ivris*, *ROL XII*, p. 259. La concezione egemonico-militare qui espressa da Llull viene ribadita in quell'ulteriore trattato crociatistico che è la *Petició* a Celestino V, v. R. Llull, *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, pp. 4-35 ed in un testo dedicato alla pedagogia dei consacrati: il *Liber Clericorum*, *ROL XXII*, pp. 305-354, v. pp. 353-354. Una concezione egemonica in cui l'affermazione della fede cristiana non viene tuttavia sostenuta da un'azione militare è riscontrabile in R. Llull, *Doctrina pueril*, *NEORL V* (2005), p. 94, pp. 127-128, pp. 223-224, pp. 228-229, e nello stesso *Llibre d'Evast*, che teorizza la necessità dello scontro armato, si vedano in particolare pp. 130-131, p. 173, pp. 217-222, p. 241, p. 244, pp. 263-265; su questi aspetti utili anche le considerazioni di A. Forey, «The Military orders and the conversion of Muslims in the twelfth and thirteenth centuries», *Journal of Medieval History* 28 (2003), pp. 1-22, in part. pp. 19-20.

Tuttavia l'abilità, la finezza intellettuale e la sensibilità lulliane – così come accade in altri progetti crociatistici francescani a partire da Fidenzio da Padova, sino a giungere a Lucas de Gaitàn o alla crociata inverata e condotta in prima persona da un Minore di vaglia come Giovanni da Capestrano nel xv s. – impediscono al Maiorchino di attestarsi su posizioni di inutile rigidità formale di tipo meramente ideologico o «muscolare». Anche perché l'attività bellica è considerata uno strumento legittimo ed attivabile nelle mani dei cristiani, non il modello idealizzato di azione.

Llull dimostra infatti una straordinaria attenzione e duttilità rispetto ai mezzi da impiegare per realizzare queste «conversioni» perché il suo obiettivo finale è quello di un allargamento e di un potenziamento della comunità che sia il più ampio possibile. Accanto all'imposizione di predicazioni coatte⁹¹ egli si preoccupa, come Vilanova, di predisporre una rete di misure a favore degli *infideles* che decidono di diventare cristiani. Una preoccupazione che emerge anche in testi come il *Llibre d'Evast* e la *Doctrina Pueril*, dove Llull si mostra consapevole del fatto che la perdita dei propri beni per l'ebreo che esce dalla comunità, e il disprezzo o la non equiparazione agli altri cristiani per il saraceno convertito, costituiscono elementi determinanti di una resistenza degli *infideles* alla *conversio*. Di qui le proposte per adottare alcune misure fiscali o quella di istituire un procuratore cristiano che gestisca un cespite a favore degli ebrei convertiti.⁹² Negli stessi trattati sulla *recuperatio* gli strumenti della predicazione e della conversione forzata vengono affiancati e supportati da un'attenzione tutta politica volta ad assicurare forme di tutela per gli ebrei tenuti altrimenti alla *restitutio* degli interessi sui contratti stipulati con i *fideles*:

«Molti ebrei si convertirebbero al cristianesimo ma temono di ridursi in povertà, essendo obbligati a restituire ciò che hanno guadagnato con le loro attività usuarie. Ma a questo fatto si può rimediare, a partire dalla considerazione che *la legge non è di per sé vincolante ... [e che] tutti i beni*, sia mobili che immobili, *appartengono a Dio*; infatti essi debbono essere usati a suo maggior onore e messi al suo sommo servizio, ma *debbono anche essere impiegati per la salvezza dei popoli di questo mondo*».⁹³

⁹¹ Oltre a quanto segnalato nella nota precedente, v. *De fine*, p. 259, *Llibre d'Evast*, p. 238; LATS (K), p. 122; una forma di conversione coatta e di sequestro dei beni degli ebrei è in *TMCI*, p. 343. L'espulsione degli ebrei e programmi di predicazione coatta sono contenuti nei progetti del *LATS (K)*, p. 122 e in *Petitio*, p. 423. L'attivazione di programmi di predicazione coatta, come per ebrei ed islamici, nei confronti di eretici e tartari si può leggere ad esempio in *LATS (K)*, pp. 122-125 e in *De fine*, pp. 265-269.

⁹² V. R. Lull, *Doctrina pueril*, pp. 154-155; Id., *Llibre d'Evast*, p. 200.

⁹³ «Multi Iudei se facerent christianos; sed timent paupertatem in restitutione, quam habent facere per usuras, sed ad hoc est remedium dandum tale: *Nam legem non habet necessitas ... Et quia omnia bona, tam mobilia quam immobilia, sunt a Deo*, ideo reducenda sunt ad summum seruitium et honorem, *et ad salutem gentium huius mundi*»; *De fine*, p. 259, corsivi nostri, ma si veda anche LATS (K).

Per parte sua Vilanova ritiene fondamentale realizzare una rete di misure di integrazione per gli *infideles* che entrano nella comunità cristiana, predisponendo veri e propri centri di aiuto ed ospedali così come si può leggere nei suoi testi di riforma evangelica e di pedagogia politica destinati alle corti aragonesi.

Nell'attivazione di questi strumenti giuridico-economici – così come nella progettualità politica complessiva di Llull e Arnau - si può quindi cogliere un preciso disegno dei due esponenti «catalani»: l'innescò di un circuito di disciplinamento e di contropartite economico-sociali per la fidelizzazione che è un portato non secondario e fortemente politico dell'iniziativa «missionaria» ed omiletica condotta nelle sinagoghe, nelle moschee e fuori di esse.

Paolo EVANGELISTI

ABSTRACT

In medieval exegesis, the Biblical injunction to «love your neighbor as you would yourself» shifts from a universalist interpretation to one which is eminently political and concerned with identity. This kind of delimitation of the concept of affinity has a testing ground in Arnau de Vilanova's position concerning the status of *infideles* and the manner in which they are confronted by friends of Christ, the *viri evangelici*, backbone of the political community to be formed in the Crown of Aragon. In this domain, Vilanova's language and positions coincide with those of Llull, who uses the notion of Evangelical proximity to affirm the superiority of the Christian community over that of non-believers, a position given theoretical expression in a text directed to merchant-*fideles*, considered as the most effective preachers of the *veritas christiana*. Llull thus concentrates his attention on the building of a community of *homines subtiles* called upon for their «better and greater predisposition for understanding» non-believers in their midst. In a ductile use of more than just military instruments for the «conversion» and «domination» of those «not in agreement», lies the precise plan of the two «Catalans», a plan which initiates a circuit of discipline alongside economic and social compensation for their conversion, and which imparts a highly political flavor to their «missionary» and homiletic initiative.