

Isabella Gagliardi

*Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*<sup>1</sup>

A Firenze il Duecento si apre con un atto ‘religioso’ destinato a rivelarsi fondante anche per l’identità civica: nel 1205, grazie ai buoni uffici di Monaco patriarca di Gerusalemme, arriva la reliquia di un braccio di San Filippo. La città sta sperimentando le prime turbolenze causate dall’eresia, alle quali la comunità – opportunamente guidata dai suoi pastori – risponderà elevando il proprio rango a quello di nuova Gerusalemme, ovvero costruendo una speciale percezione della missione di Firenze nella storia<sup>2</sup>. E proprio sull’eresia occorre insistere perché le attestazioni più antiche della predicazione urbana rivelano l’esistenza di un fondamentale *certamen* svoltosi nell’agone delle coscienze; quello tra ortodossia e non ortodossia che sancirà l’ingresso dei Mendicanti nel cuore pulsante della società urbana<sup>3</sup>. Nel 1233 Gregorio IX si rivolgeva al vescovo di Firenze Ardingo lamentando la presenza di pericolosi eresiarchi catari in città. «Quosdam haeresiarchas perditionis filios in subversionem fidei catholicae inter Florentinos dicitur statuuisse»<sup>4</sup> – scriveva il pontefice in una lettera nota al pubblico degli studiosi fin dal Settecento grazie a Giovanni Lami – e denunciando la tragica urgenza del presente vergava un monito reso ancor più stringente dai pregressi: da tempo infatti gli eretici «infestavano» e «infettavano» la città dell’Arno<sup>5</sup>. In quell’occasione Ardingo si era rivolto al reggimento civile e con successo, perché quest’ultimo accolse nella redazione statutaria la difesa dell’ortodossia e la condanna delle devianze religiose<sup>6</sup>. Non è sufficientemente chiaro il ruolo rivestito dal *malleus* vescovile, mentre sappiamo con certezza che di lì a breve i conventi di Santa Maria Novella e di Santa Croce – i ‘gloriosi’ insediamenti urbani dei frati predicatori e dei frati minori<sup>7</sup> – avrebbero svolto una funzione cruciale nella lotta all’eresia e al disordine sociale<sup>8</sup> – secondo la definizione della trattatistica antiereticale – da essa generato<sup>9</sup>. E se non è sicuro che Giovanni da Salerno, priore di Santa Maria Novella, fosse davvero un inquisitore perché, a fronte della sua fama postuma in tal senso, non resta alcun documento ad attestarne l’attività<sup>10</sup>, è invece certo che nel 1244 l’ufficio inquisitoriale fosse stato affidato al domenicano Ruggiero Calcagni.

Calcagni operava come vicario del vescovo Ardingo e su sua precisa delega<sup>11</sup>. Il Calcagni, originario di Firenze, si era già battuto contro l’eresia a Orvieto, dov’era stato aggredito e ferito in ragione di ciò<sup>12</sup>. Da Orvieto si spostò a Firenze

e lì, già nel 1245, si sarebbe trovato in una situazione analoga. In entrambe le città, infatti, intorno (o dietro, che dir si voglia) al catarismo si agitavano rivalità di fazioni e questioni politiche legate al ghibellinismo e al guelfismo nonché una sorta di strisciante diffidenza contro l'inquisitore, avvertito come un elemento estraneo ma pericolosamente legittimato a intromettersi nella vita civile, quindi nelle questioni di pertinenza del Comune<sup>13</sup>. Le interrelazioni tra la religiosità e la vita politica e sociale erano infatti tali da determinare un complesso tessuto connettivo, una serie di nessi tra settori diversi (ma non distinti, nei fatti, come le opzioni di fede e i legami consortili) e di reti relazionali, sul quale ogni intervento esterno era potenzialmente foriero di scatenare reazioni forti<sup>14</sup>. Chi agiva in nome di un'istituzione come la Chiesa, ontologicamente scissa tra una dimensione locale e una dimensione globale, anche se proveniva dal tessuto sociale locale (ed è il caso del Calcagni), nel momento in cui agiva in nome dell'istituzione sotto la specie universale, poteva essere recepito come un elemento pericoloso. Tanto più se l'istituzione universale di riferimento (il papato) si trovava in opposizione con l'altra istituzione universale, l'impero.

Tuttavia nel 1244 in virtù dell'avvenuta riconciliazione tra l'imperatore e il papa e in virtù del fatto che il podestà fiorentino Bernardo di Rolando Rossi era nipote di Innocenzo IV ma anche legato alle consorzierie urbane partigiane dell'imperatore, Calcagni poté contare su un'accoglienza favorevole. Intanto nel convento di Santa Maria Novella era giunto – ancora nel 1244 – un abilissimo predicatore: Pietro da Verona (più noto come Pietro Martire, poiché fu ucciso dai catari in Lombardia e quindi canonizzato)<sup>15</sup>. Egli vi arrivava da Roma, dove si era svolto l'incontro di pacificazione tra Innocenzo IV e Federico II. Non è dato sapere chi abbia richiesto la presenza di frate Pietro a Firenze e, se hanno perso di credibilità le ipotesi che sia stato chiamato su istanza di Innocenzo IV o del Calcagni, non possiamo ancora escludere – almeno in linea teorica – che sia stato proprio l'ordine dei predicatori a destinarlo al convento di Santa Maria Novella.

Agli eredi spirituali di San Domenico risultava infatti chiaro che a Firenze si era diffusa (e vi prosperava) forse la più importante chiesa catara italiana dell'epoca; altrettanto chiaramente essi dovevano avvertire la necessità di estirpare l'eresia attraverso un'accurata opera di ri-evangelizzazione dei «lapsi» e, più in generale, dell'intero popolo dei fedeli. Il loro ordine era sorto proprio con quella missione e in circostanze analoghe a quelle che sembravano verificarsi nella città dell'Arno: l'ordine dei frati predicatori era stato fondato nel contesto del catarismo occitanico, né è riconducibile alla mera retorica di genere letterario l'avvicinamento costante tra la figura di Pietro e quella di Domenico che le fonti ci consegnano<sup>16</sup>.

Non conosciamo il contenuto delle prediche di Pietro da Verona perché non sono state conservate, possiamo tuttavia recuperarne qualche traccia dell'impatto sulla società fiorentina coeva attraverso alcune fonti indirette (agiografia,

libellistica spirituale, iconografia e arredi urbani). Il successo di Pietro da Verona fu enorme ed è attestato persino dall'impianto urbanistico: il 20 dicembre del 1244 il podestà Bernardo di Rolando Rossi disponeva l'ampliamento della piazza di Santa Maria Novella, ormai divenuta troppo piccola per contenere la folla che accorreva ad ascoltare le parole del domenicano<sup>17</sup>. Quel successo ci appare ancor più imponente considerando che l'attività del predicatore fu interamente contratta in un solo anno; già nel 1245 infatti giunsero allo zenith i disordini sociali che lo avrebbero costretto ad allontanarsi da Firenze per recarsi a Milano.

Ripercorriamo rapidamente gli eventi. Circa a metà del 1244 l'inquisizione aveva incarcerato i perfetti catari Giovanni e Ristoro nella torre della Marinetta, ma i fratelli Baroni la assaltarono e liberarono i prigionieri, facendoli fuggire. Per parte sua l'inquisitore decise di procedere contro i Baroni, rei tra l'altro di ospitare catari nella loro torre di San Gaggio, ma il supporto comunale venne meno. Nel 1245 era divenuto podestà Pace Pesamigola – secondo Manselli un convinto ghibellino<sup>18</sup> – e quando i fratelli Baroni furono condannati a una multa consistente e alla distruzione delle loro case, si oppose e chiese ufficialmente la revoca della sentenza. Ruggero Calcagni, per tutta risposta, accusò il podestà di eresia<sup>19</sup>. Quando, di fronte al convento di Santa Maria Novella, il Calcagni e il vescovo dettero pubblica lettura della sentenza contro Pesamigola scoppiò lo scontro armato tra i due schieramenti urbani formatisi nel frattempo a sostegno di Calcagni l'uno e del podestà l'altro<sup>20</sup>. Con ogni probabilità ebbero la meglio, come sottolinea Corsi<sup>21</sup>, i fautori del podestà, dal momento che sia Pietro da Verona, sia Ruggero Calcagni lasciarono Firenze<sup>22</sup>. Ciò accadde perché – lo sintetizza con efficacia Andrea Zorzi – era esplosa appieno la crisi politica del regime podestarile. Per il convento di Santa Maria Novella, dove operavano Calcagni e Pietro da Verona, si levarono gli scudi dei ceti medi e delle società armate di popolo; mentre Pace da Pesamigola compattò gli aristocratici ghibellini, in parte catari, in parte legati da vincoli consortili ai catari perseguiti dall'inquisizione e la cui fede veniva apertamente negata dalla predicazione<sup>23</sup>. La crisi del 1245 sarebbe rientrata e il catarismo sarebbe stato eraso dalla società fiorentina e non soltanto mercé l'uso della forza; peraltro è significativo che nel 1258 il Comune avesse impedito all'inquisitore francescano Giovanni da Oliva di predicare in città e lo avesse espulso, ottenendo così che egli comminasse l'interdetto<sup>24</sup>.

Per comprendere le ragioni della progressiva rarefazione del non conformismo religioso a Firenze dev'essere valutata con cura l'operazione culturale dispiegata da predicatori, confessori e guide d'anime, nella fattispecie dai Mendicanti, impegnati nella lotta all'eresia. Se le fonti di prima mano per il periodo più antico – e nello specifico per quanto attiene a Pietro da Verona – sono scarse e i testimoni delle prediche sono del tutto assenti – mancano infatti sia i manoscritti di Pietro, sia le *reportationes*, se mai vi furono – restano numerose fonti indirette a testimoniarne l'efficacia. In primo luogo occorre considerare

come, accanto all'opera di predicazione, il frate avesse agito anche procurando la fondazione di confraternite a difesa dell'ortodossia – sono celebri le cosiddette Società della fede e della Vergine Maria – in modo da responsabilizzare i fedeli, spinti ad agire in prima persona nella società a difesa dell'ortodossia e dell'ordine sociale da esso garantito<sup>25</sup>. Non ci sono note, invece, le argomentazioni usate da frate Pietro per controbattere le posizioni eretiche, né conosciamo il livello di profondità teologica cui egli si spingeva quando parlava all'uditorio fiorentino. Dalle redazioni agiografiche posteriori e dalle prediche che altri predicatori composero su di lui recuperiamo tuttavia qualche esile indizio. Stando all'arcivescovo pisano Federico Visconti, per esempio, frate Pietro doveva confutare con accuratezza i catari e probabilmente sapeva agire sulle emozioni di chi lo ascoltava in modo da instillare la repulsione per l'eresia, tant'è che alla potenza della sua parola il Visconti attribuisce la funzione di movente dell'assassinio per mano dei «perfetti»<sup>26</sup>. Il domenicano Aldobrandino Cavalcanti, nella predica su di lui, ne enfatizza ancora il carisma omiletico e lo stesso fa Remigio de' Girolami che, sottolineando la potenza carismatica di Pietro da Verona, rileva come la passione per la predicazione fosse tale da indurlo a sorvolare sulla richiesta dell'opportuna licenza al prelado di riferimento<sup>27</sup>. Eccezione alla regola concessa al solo Pietro, che Remigio assimila a Giovanni il Battista ripieno di Spirito Santo, e del quale racconta «nec [...] imitandum sed mirandum»<sup>28</sup>. Ancora un frate domenicano, Giovanni da San Gimignano, lo esalta paragonandolo a Mosé e ad Aronne e lo definisce «filius sensatus» di San Domenico perché, al pari del santo istitutore dell'ordine, pure egli vinse l'eresia con la predicazione<sup>29</sup>. Senza contare che, secondo un'inveterata tradizione, le parole predicate da Pietro colpirono così profondamente la coscienza di alcuni fiorentini da trasformarli nei fondatori dell'ordine dei Servi di Maria<sup>30</sup>. In definitiva Pietro da Verona, per mezzo delle prediche e delle confraternite – eccellente esercizio di guida di coscienze – da un lato minò il favore riservato all'eresia da una parte della società fiorentina, dall'altro catalizzò intorno al convento di Santa Maria Novella una notevole rappresentanza di quei ceti che avrebbero governato la città in maniera sempre più netta da lì ai decenni futuri<sup>31</sup>.

Mi sono dilungata sul contesto duecentesco perché in esso risulta già delineato il profilo che, fino all'epoca del Savonarola, sembra contraddistinguere i domenicani di Firenze: uno speciale legame con l'attività politica urbana. Con attività politica non intendo riferirmi soltanto all'esercizio del governo, bensì e soprattutto alla capacità di immaginare – nel senso aristotelico del termine – la forma della società e di operare in modo da favorirne la realizzazione. La creatività politica, per così dire, dei domenicani emerse potentemente nel quadro della presenza ereticale perché esso era il laboratorio perfetto in cui distillarla. Come dimostra la trattatistica, infatti, l'eresia non è soltanto un problema limitato al «forum coscientie», è piuttosto un problema sociale perché è causa del disordine

civile, è un potente elemento sovvertitore della giustizia e del «bono e pacifico stato» della comunità. Ma su ciò tornerò alla fine del contributo.

Per quanto attiene ai frati minori, invece, se non è dato recuperarne l'impatto omiletico sui fedeli poiché non disponiamo dei documenti precipui, riusciamo comunque a ravvisare un'eco della loro azione pastorale anticatara grazie all'esperienza religiosa di Umiliana dei Cerchi, riccamente attestata dalle fonti e lucidamente studiata da Anna Benvenuti. Nata a Firenze nel 1219, rimasta vedova in giovane età, dopo aver sperimentato congiunture drammatiche con la famiglia di origine, la donna scelse di dedicarsi a Dio facendosi recludere e vestendo l'abito dell'ordine della Penitenza. Di lei resta memoria grazie al frate francescano Vito da Cortona che ne compose l'agiografia e che raccolse le testimonianze del di lei padre spirituale, il confratello minorita frate Michele degli Alberti, che l'aveva seguita nel cammino di perfezionamento cristiano. Anna Benvenuti ha dimostrato come l'esperienza bizzocale di Umiliana discendesse dalla pastorale Mendicante: ella infatti, al pari di numerose altre donne, si dedicò spontaneamente a Dio entrando a far parte di una delle numerose comunità femminili di devote che si erano formate sull'onda del successo dell'opera di istruzione cristiana dei fedeli messa in atto, appunto, dalle *religiones novae*. Umiliana morì nel 1246 e in fama di santità. Sia il vescovo Ardingo, sia i frati minori si prodigarono per accreditarne l'opera e la memoria. Mentre infatti il presule fiorentino identificava in lei un modello di vita per i laici, i francescani ne scrivevano la biografia in funzione anticatara sia sotto il profilo teologico, sia sotto il profilo socio-politico dato che, nella seconda parte composta da Ippolito da Firenze, davano il via a una vera e propria campagna filo-guelfa. L'esperienza di Umiliana ben si prestava a riassorbire nel reticolo delle fondazioni di specchiata ortodossia quelle esperienze femminili fiorite a Firenze proprio grazie alla pastorale Mendicante ma divenute tanto spiritualmente vivaci da rischiare di tralignare nei movimenti ereticali<sup>32</sup>.

Per rintracciare prediche di ambiente francescano in cui si affronta il problema dell'eresia occorre attendere che sul pulpito di Santa Croce salga frate Servasanto da Faenza. Egli, coltissimo, attacca gli eretici dimostrando ai fiorentini la loro insipienza in materia di fede e per screditare le figure ritenute maggiormente autorevoli cioè gli anziani – presumibilmente i perfetti – Servasanto utilizza a piene mani un patrimonio immaginifico roboante che trae dalla letteratura naturalistica e tecnica che, peraltro, compose in prima persona<sup>33</sup>. Ecco dunque che gli eretici sono assimilati a basilischi e serpenti e, come per questi ultimi, anche per loro valgono le regole della biologia animale: i maschi sono più velenosi delle femmine, i vecchi sono più pericolosi dei giovani<sup>34</sup>.

Il contributo dei frati minori al riassetamento della società urbana passò dunque attraverso l'attivazione del dispositivo di sorveglianza del non conformismo religioso e della sua repressione (essi acquisiranno l'ufficio inquisitoriale fin

dal 1254) e, nondimeno, attraverso la proposizione e la promozione di modelli di vita laicale rigorosi e radicali, come quello di Umiliana, ma radicalmente ortodossi. Se, poi, fossero addivenuti anche a una formulazione teorica precisa del loro apporto alla costruzione e al mantenimento dell'ordine sociale urbano e, dopo, ad una sua restituzione vulgata attraverso le prediche, non è dato saperlo per mancanza delle fonti *ad hoc*.

Si colloca a buon diritto nella direttrice 'politica' sin qui evidenziata un altro famoso frate predicatore che si sarebbe avvicinato sul pulpito da dove aveva tuonato Pietro Martire, cioè Remigio dei Girolami. Personaggio complesso, uomo d'indubbio intelletto, proprio in virtù del significato e dell'interesse della sua opera è stato studiato con grande attenzione da molti storici e, in particolare, da Ovidio Capitani, da Maria Consiglia De Matteis e da Emilio Panella<sup>35</sup>. Remigio appartenne ad una famiglia che svolse un ruolo politico di spessore in città, studiò teologia a Parigi e fu allievo di Tommaso d'Aquino. Dopo esser stato destinato al convento di Santa Maria Novella – dove svolse anche l'incarico di *lector*<sup>36</sup> – Remigio risiedè a Firenze, per quanto non del tutto stabilmente perché, come ha dimostrato Panella, ricoprì incarichi di prestigio e tali da condurlo altrove, sia pure per periodi circoscritti. In ogni caso la sua attività fiorentina risultò assai incisiva.

Ci ha lasciato numerosi sermoni, destinati per la maggior parte a un uditorio di livello (i priori o il re di Ungheria Carlo Martello di Angiò, per esempio) e che sotto il profilo concettuale appaiono intimamente legati alla trattatistica di cui fu autore. Nel 1293 a Firenze furono promulgati gli Ordinamenti di Giustizia di Giano Della Bella che stabilivano i confini della partecipazione dei magnati alla gestione della politica urbana e l'intero decennio di riferimento fu contraddistinto dal governo delle Arti e dal conseguente successo degli *homines novi*. Parallelamente Remigio elaborò un convincente appello alla pacificazione civile che prevedeva di integrare nella gestione comunale quelle famiglie di parte popolare che potessero dimostrare una lunga consuetudine con gli scranni del reggimento e dunque che potessero esibire una storia di incarichi ricoperti «pro bono comunis». Se, infatti, ravvisava la necessità di rintuzzare le crescenti forze popolari – e lo sostiene in maniera esplicita in uno dei *Sermoni* indirizzati ai Priori tra 1294 e 1295 – altrettanto chiaramente delegava all'equo e responsabile esercizio del priorato la tutela del bene comune, superando le logiche 'allodiali' dei magnati, i quali avevano gestito il Comune in un'ottica del tutto consortile e privatistica<sup>37</sup>. Il principio del bene comune è affermato con forza dal Girolami nella più pura linea del pensiero di Tommaso d'Aquino espressa nel Commento all'Etica Nicomachea<sup>38</sup> e lo avrebbe ben sviluppato qualche anno più tardi (1301), nel trattato politico *De bono comuni*, come vedremo meglio a breve. Del resto la scrittura omiletica e la trattatistica di Remigio sono profondamente allacciate l'una all'altra; si tratta di una caratteristica di grande

interesse perché attesta lo sforzo costante del domenicano di divulgare il pensiero 'alto' senza banalizzarlo<sup>39</sup>.

Direttamente conseguente alla dottrina di Tommaso è anche l'altro caposaldo predicato e illustrato da Remigio: la ricerca indefessa, prima, e la difesa ad oltranza, dopo, del punto d'equilibrio necessario alla vita del reggimento e della comunità, ovvero l'equità. Carisma divino, dono dello Spirito e, infine, virtù cristiana praticabile, la giustizia è il *nomos* fondativo per eccellenza, tant'è che l'Anticristo si caratterizza proprio in ragione del suo essere *iniquus* e di decretare il trionfo dell'*iniquitas* nella storia. Nella fattispecie della declinazione in atto dell'*equitas* divina, Remigio ne individua la cogente istanza applicativa dopo l'eliminazione politica di Giano Della Bella. Nel 1295 con il terzo Sermone ai Priori, si spende senza riserve per dimostrare quanto sia vitale eliminare dagli statuti cittadini ogni traccia di iniquità e quanto sia saggio assumere una posizione moderata, ammorbidendo le misure introdotte da Giano della Bella. La diciassettesima rubrica degli statuti coevi fu modificata nel corso del mese di luglio del 1295 e in una maniera del tutto allineata alle indicazioni del Girolami; segno dunque che le sue parole erano state ben accolte<sup>40</sup>.

Nel 1301, quando ormai le frizioni tra bianchi e neri erano diventate particolarmente intense, Remigio intervenne di nuovo con i nove sermoni *De pace* in cui argomentava le ragioni a sostegno della pacificazione sociale, frutto dell'equilibrio tra discernimento, senso dell'equità, etica irreprensibile che deve contraddistinguere chi governa<sup>41</sup>. In realtà i neri travolsero i bianchi e Remigio dedicò il proprio tempo e le proprie energie alla composizione del già ricordato *De bono comuni* le cui pagine – ed è l'analisi effettuata da Panella ad averlo svelato catturando sia le fonti filosofiche ed esegetiche del Girolami, sia la valenza conoscitiva del suo essere calato nella realtà fiorentina – hanno l'indubbio merito di far trasmigrare il concetto di bene comune dalla potenzialità della forma all'atto concreto della sua declinazione in bene del Comune.

Il *De bono* era stato pensato e scritto per sostenere il tentativo di pacificazione di Firenze che il pontefice Benedetto XI aveva affidato al suo legato Niccolò da Prato, anche se all'epoca della missione legatizia Remigio – i cui parenti, sia detto per inciso, erano stati banditi dai neri nel 1302 – si trovava a Perugia e sarebbe rientrato in città solo tra 1306 e 1307<sup>42</sup>. Il concetto di bene comune fu declinato in forma di sermone ancora nei medesimi anni, in occasione del capitolo provinciale<sup>43</sup> e per quanto i destinatari della riflessione e delle esortazioni del Girolami fossero del tutto peculiari, data l'importanza del tema nel pensiero del predicatore conviene ritornarci brevemente su. Remigio dimostra con estrema efficacia come il bene comune sia necessariamente il bene del singolo individuo. Egli, appellandosi alla pragmatica constatazione del reale, fa emergere quanto l'atteggiamento di chi antepone il proprio tornaconto personale all'utilità collettiva e dunque l'atteggiamento di chi depaupera la collettività, si ritorca contro di

lui finendo per depauperarlo a sua volta. Ne consegue che la tutela e l'impegno a favore del bene comune è l'azione più pragmatica e, in definitiva, di tornaconto personale che il singolo può compiere e che ogni comportamento contrario risulta produttivo soltanto nell'immediato, per poi rivelarsi autolesionista di lì a breve. Tornato a Firenze il Girolami continuò a comporre sermoni per perorare presso i priori l'erogazione dei finanziamenti necessari alla costruzione di Santa Maria Novella ma in nessun caso antepose il proprio convento all'istanza di assicurare il miglior stato possibile al Comune<sup>44</sup>. Del resto parlando specificatamente della chiesa aveva chiarito l'esistenza del bene comune di essa (intesa come *congregatio fidelium*), superiore ad ogni particolarismo<sup>45</sup>. Tutto sommato le parole predicare da Remigio de' Girolami sembrano tracciare un sentiero preciso e fondato sul rigore del *nomos* / principio divino di ordine. Ordine morale, ordine etico-pratico, ordine istituzionale, ognuno dei quali è centrato sul pilastro dell'equità e della giustizia nel senso più tommasiano del termine. Si tratta insomma di restituzioni concretamente attive nella storia del carisma divino perché, in definitiva, la virtù è sì effetto del raziocinio ma è anche e soprattutto effetto del superamento delle barriere del sé – e in ciò segue i testi di Dionigi già compulsati e riletti da Tommaso – indotto e procurato dall'Amore<sup>46</sup>. Il senso dell'ordine lo fa propendere verso un'opera di riforma costante in vista di un progressivo perfezionamento ma lo allontana da quanto potrebbe addivenire ad un sovvertimento. Nel sermone composto per la morte di Benedetto XI nel 1305, per esempio, sembra quasi polemizzare contro gli spirituali francescani e, in particolare contro *l'Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino da Casale che aveva saettato di strali infuocati il papa e che pochi anni prima aveva insegnato nello *Studium* fiorentino di Santa Croce insieme a Pietro di Giovanni Olivi (1287-1290)<sup>47</sup>. La presenza di entrambi i frati minori – i cui legami con il cosiddetto movimento spirituale dei francescani sono noti – a Firenze ebbe un peso e se è possibile identificarne qualche vestigia nel pensiero di Dante, purtroppo ci mancano gli strumenti per misurarne l'influenza su scala più ampia perché non disponiamo delle fonti adatte. Nel caso di Pietro di Giovanni Olivi, infatti, sono state rintracciate alcune prediche, ma nessuna di esse fu pronunciata a Firenze<sup>48</sup>. Più in generale è il pulpito di Santa Croce a restare silente per il periodo tardo duecentesco e trecentesco perché non ci sono stati trasmessi testimoni dell'omiletica francescana. Parimenti silenziosi sembrano gli agostiniani, almeno fino all'epoca di Simone da Cascia, la cui voce è recuperabile ma la cui sonorità è talmente personale da richiedere una gran cautela nel suo 'ascolto' storico. Un silenzio del tutto irrealistico, un mero effetto della casualità che talvolta governa la trasmissione del patrimonio documentario, perché è evidentemente contraddetto dai fatti, da quel brulichio di laici e devoti che, sotto speci diverse (dall'oblazione, alla confraternita, al terzariato, alla devota frequentazione) si sviluppò intorno a Santa Croce e a Santo Spirito<sup>49</sup>.



Protagonisti assoluti del pulpito appaiono, invece, i domenicani di Santa Maria Novella. Il *lector* che affiancò dal 1302 il Girolami si sarebbe rivelato un acclamato predicatore. Si tratta di Giordano da Pisa e di lui resta una folta *reportatio* delle prediche fiorentine<sup>50</sup>. Dal gennaio 1303 aveva iniziato a predicare in Santa Maria Novella, in quello stesso anno fu nominato *praedicator generalis* e dal 1305 fu ufficialmente il supplente di Girolami nello *Studium*<sup>51</sup>. Di lui restano ben 399 prediche fiorentine datate e che ci sono state trasmesse da vari *reportatores*, molto probabilmente confratelli appartenenti alle società laicali in cura dai frati di Santa Maria Novella che con solerzia annotavano anche dati ambientali; così grazie a loro veniamo a sapere che usualmente Giordano predicava nella chiesa o nella piazza di Santa Maria Novella ma pure in Duomo, in Orsanmichele, in San Lorenzo, in San Felice e in San Giacomo Oltrarno e infine nei conventi femminili domenicani<sup>52</sup>.

I testi più interessanti e concettualmente densi sono relativi al ciclo quarresimale del 1305-1306, al cui interno trovarono posto catechesi, formulate in guisa di vera e propria lezione, sul *Credo* e sul primo capitolo di *Genesis*<sup>53</sup>. I temi affrontati dal frate sono i pilastri dell'educazione cristiana. Inizia infatti con la conversione, che necessariamente induce contrizione e penitenza, ma adottando una prospettiva tale da enfatizzare l'amore divino. Del peccato, infatti, egli mette in evidenza il fatto che depriva l'uomo del bene supremo e per converso insiste sulla bellezza dell'amore divino. Un amore da cui scaturisce l'amore per il prossimo e che gli dà il destro per analizzare la società fiorentina alla luce degli insegnamenti 'politici' di Tommaso (*Summa theol.*, Iiii, qu. 77, art. 1). Così egli dimostra che la vivacità economica e commerciale di Firenze e la conseguente articolazione sociale potrebbero essere effetto della volontà di Dio se l'uomo non ne deturpasse la reificazione nella storia con un comportamento meschino e peccaminoso. Si legge infatti «questo è dunque l'ordine e il fine de la mercatanzia, cioè subvention e amore. Se a questo ordine e a questo fine si facesse ro l'arti e le mercatanzie, tutti saremmo santi»<sup>54</sup>. In altre prediche si diffonde contro l'usura (direttamente connessa ai commerci), attingendo al *De peccato usure* di Remigio de' Girolami e al *De malo* di Tommaso e sulla necessità della pacificazione sociale – resa urgente dai violenti sussulti dei fuoriusciti contro il governo dei guelfi neri del 1304 – sulla scorta dei due trattati *De bono communi*, e *De bono pacis* di Remigio de' Girolami. Inoltre Giordano mette in predica la riflessione sulla divaricazione tra città celeste e città terrena di cui aveva autorevolmente scritto Tommaso d'Aquino, laddove indicava nei valori dell'ordine, dell'unità e della concordia dei cittadini, gli obiettivi cui doveva tendere la città terrena, in uno *streben* di progressivo allontanamento dai tristi vizi tipici della storia, tutti derivanti dalla smodata (indiscreta) ambizione personale e dalla pulsione all'affermazione di sé. Un'indiscreta ambizione che Giordano rintuzza di continuo, fiducioso nella potenza educatrice della Parola divina trasmessa ai

fedeli dal predicatore. Istruire gli intelletti attraverso la corretta spiegazione della Scrittura significa quindi educare la testa e il cuore dell'uditorio a realizzare nella storia le aspettative divine. Convinto di ciò organizza un'esemplare operazione di divulgazione a beneficio del *populus christianus* di Firenze tenendo i due cicli di lezioni su *Credo* e *Genesi* che sono stati evocati poc'anzi. Dopo aver esplicitato i fondamenti dalla fede, Giordano utilizza ampiamente il testo dello pseudo Dionigi sui nomi divini commentato da Tommaso, cioè si serve di una fonte dal forte impatto emotivo perché verte tutta sulla realistica possibilità di ciascuno di sperimentare in prima persona le meraviglie dell'amore divino. Le sue argomentazioni, che non di rado accolgono immagini esemplari, migrano costantemente dall'intelletto all'emozione e viceversa, utilizzando un sapiente ed efficace ritmo doppio: provocare l'emozione nell'ascoltatore per predisporlo ad accogliere l'istruzione<sup>55</sup>. Tutto si tiene, nell'interpretazione offerta da Giordano che recupera l'antica filosofia greca in chiave cristiana e che si allarga alla comparazione tra cristianità, ebraismo e Islam (dando prova di un'ottima conoscenza dell'Islam) e all'informazione sulle principali eresie per disegnare, alla fine, un modello etico-pratico di sicuro non banale e completo, tale da accogliere e rendere coerenti gli spazi dell'orazione e della meditazione con l'azione. Del resto tra i domenicani di Santa Maria Novella 'scorrazza' un *quid* peculiare: essi vogliono diffondere, per quanto possibile, anche la conoscenza 'alta' – teologica e filosofica – nel pubblico degli uditori. Domenico Cavalca aveva un bel recriminare contro quei predicatori che argomentavano troppo filosoficamente: erano proprio i frati del suo convento fiorentino a percorrere quella china nella loro attività omiletica<sup>56</sup>. Significativamente nel tardo Trecento un testo composto nell'ambiente dei Fraticelli aveva chiaro il *marker* tommasiano dei domenicani di Firenze, pur considerandolo un crisma negativo. Si legge: «I frati chorbi [*id est* i frati predicatori] quando vogliono dire un gran male de' frati nibbi, dichono: voi avete pieni gli armari delle heresie di frate Girardo [Gerardo Odone] et i nibbi rispondono loro: et voi gli avete pieni di quelli di frate Tommaso»<sup>57</sup>. Di sicuro un elemento è veridico: i 'corvi' di Santa Maria Novella diffondevano il pensiero di Tommaso attraverso le prediche.

Non disponiamo di altrettante fonti della predicazione minoritica per poter fare un confronto. Tuttavia le poche superstiti, relative alla predicazione fiorentina di Servasanto da Faenza, testimoniano un argomentare 'sottile' di fronte a gruppi di fiorentini colti che non rifugge affatto dalle questioni 'alte'<sup>58</sup>. Salvo poi alleggerirle ricorrendo all'armamentario degli *exempla* perché «etsi sapientes intelligant argumenta, populus magis intelligit per exempla»<sup>59</sup>. Del resto agli *exempla* è affidato il compito di accendere quei dispositivi emotivi – dal terrore al riso – che consentiranno alle parole dei predicatori di imprimersi con vigore nella mente e nel cuore di chi li ascolta. E ciò vale per tutti i predicatori Mendicanti, pur se con una vasta gamma di sfumature.

In ogni caso Giordano da Pisa argomenta, sì, di filosofia, ma con un robusto carico di esegesi biblica. Il suo ricorrere a metafore e a quadri mentali ‘popolarreggianti’ – perché tratti dal serbatoio degli *exempla* – non deve trarci in inganno: ‘popolari’ sono le forme, non i contenuti. Spiegando *Genesis* il predicatore mette in piazza un’operazione avanguardista perché per la prima volta un libro dell’Antico Testamento è escusso in dettaglio e in lingua volgare per un uditorio non tecnico. Dopo Giordano soltanto un altro predicatore avrebbe avuto l’ardire di ripetere l’esperimento: Girolamo Savonarola. *Genesis* è il laboratorio eccellente in cui Giordano distilla gli elettuari della moralizzazione utilizzando tutte le materie prime concettuali di cui dispone; dalle sue frasi traspare una grande ricchezza di fonti. Si tratta di fonti sacre di vari livelli e generi (dai libri di teologia, agli impegnati commentari biblici, alle agiografie, alle raccolte di esempi) e ‘profane’, come i testi filosofici e quelli tecnico-scientifici. Rileviamo, infine, una certa importanza del dato economico. Giordano è consapevole della fluidità del contesto in cui agisce e sa bene quanto la vitalità economica di Firenze implichi in termini di complessità e di costi sociali: la sua è una Firenze che trabocca di novità e non in ultima istanza è una città lanciata in gran carriera verso l’acme demografico delle centomila anime<sup>60</sup>. L’obiettivo primario del frate si colloca nella più cristallina e coerente tradizione tommasiana e consiste nell’introdurre nelle coscienze dei fiorentini un misuratore interno basato sull’equità. Il conformismo di Giordano è tipicamente domenicano: in superficie si accetta la scala di valori di chi si vuol correggere, addirittura ci si appropria delle sue modalità espressive – sono note la metafore dell’anima/moneta, delle pratiche di beneficenza paragonate a pratiche di divina usura, per esempio<sup>61</sup> – in realtà si riempiono quelle forme espressive di significati del tutto contrari. È un sistema argomentativo efficace: non si rompe affatto con la consuetudine per quanto non la si approvi, bensì se ne stravolge la semiotica restituendola attraverso una forma in apparenza conforme ma nella sostanza del tutto ribaltata. L’apparente conformità è dunque altamente funzionale perché serve a far accettare a chi ascolta (o legge) un’altra interpretazione del reale e così scongiurarne quelle reazioni di chiusura che potrebbero darsi se gli ascoltatori avvertissero una condanna secca del loro modo di essere. Condanna secca che, magari, potrebbe conquistare gli individui più propensi al cambiamento subitaneo e radicale, ma che nella maggioranza procurerebbe un rigetto nudo e crudo del messaggio che si vuole diffondere e inculcare nelle coscienze. La strategia dei domenicani è riformatrice e non prevede rotture, bensì continue e coerenti insistenze che scaveranno la roccia dell’errore con le gocce della Verità in un procedere lento ma inarrestabile e di sicuro successo.

La medesima istanza morale ravvisata nei discorsi di Giordano percorre le prediche di un altro domenicano di Santa Maria Novella che riscosse un buon successo di pubblico, cioè frate Taddeo Dini. Fu attivo in città fra 1349 e 1355

e, oltre ad esser ricordato per la sua faconda ironia nelle *Novelle* di Franco Sacchetti<sup>62</sup>, fu tra quanti si occuparono di etica economica sulla scia di Remigio dei Girolami e di Giordano da Pisa. Nelle prediche superstiti compare infatti un interessante ampliamento della categoria della povertà, includendo tra i poveri i salariati che percepiscono uno stipendio tanto basso da impedir loro di sostenere la propria famiglia e quanti non riescono a pagare le tasse (esose e eccessive) o che si sono dovuti indebitare al di là delle loro forze. A costoro Dini si rivolge in nome della giustizia divina e rileggendo letteralmente le beatitudini promette loro un posto accanto a Cristo nel giorno del giudizio ma anche la certezza che nel presente Dio non li abbandonerà e opererà per migliorarne la condizione perché Egli non può tollerare l'ingiustizia. Dini insomma non accetta la logica in base alla quale i poveri svolgono un ruolo sociale in quanto devono essere fatti oggetto di beneficenza, bensì riconosce nella loro condizione un effetto dell'iniquità in azione nella storia. Charles Marie de la Roncière – sulla scorta di una rilettura della *Cronica prima di anonimo* (o dello Squittinatore) pubblicata da Isidoro Del Lungo – aveva identificato un nesso tra la predicazione del Dini e i moti dei Ciompi, riscontrando una sorta di processo di legittimazione che i Ciompi avrebbero vissuto anche grazie a chi, come Dini, non li spingeva alla rassegnazione supina bensì ne valutava correttamente i disagi e lo stato di bisogno<sup>63</sup>. La storiografia medievistica sui moti dei Ciompi non ha indagato nella direzione indicata dallo storico francese ma ciò forse è più effetto degli steccati storiografici che, tradizionalmente, separano il religioso dal civile che non conseguenza della realtà di fatto. È piuttosto uno storico dell'economia come Ernesto Screpanti a rilevare lo straordinario portato della rivoluzione concettuale operata da Dini, il quale aveva restituito dignità ai *pauperes* identificandone con lucidità la funzione storica ed escatologica<sup>64</sup>. Dini trae alle logiche ed estreme conseguenze l'idea – ben presente nell'interpretazione di Tommaso – della centralità dell'*equitas* sotto ogni profilo, ivi inclusa la gestione dei beni materiali. Secondo il maestro D'Aquino, infatti, l'essere umano non deve possedere i beni come propri, ma come comuni di modo che ciascuno li metta a disposizione secondo i bisogni<sup>65</sup>.

La necessità di riformare i costumi della società anche attraverso l'adozione di una nuova etica civica è condivisa da un altro noto Mendicante dell'epoca: frate Simone (Fidati) da Cascia, del convento di Santo Spirito Oltrarno. La voce di Simone squarcia per la prima volta il silenzio che aleggia intorno alla fondazione agostiniana per quanto attiene alla predicazione. Egli fu esponente di spicco della scuola di pensiero agostiniana, riformatore dell'Ordine, fondatore di due cenobi agostiniani femminili a Firenze e amato direttore di coscienza<sup>66</sup>. In virtù dell'inflessibile impegno pastorale e dell'altrettanto instancabile attività omiletica il suo pensiero raggiunse molti e diversi destinatari. Simone s'innamorò di Cristo dopo aver conosciuto Angelo da Chiarino (Clareno)<sup>67</sup> e di lui assorbì l'atteggiamento antintellettuale e il conseguente distacco dalla cultura *mainstre-*

am dell'epoca – la Scolastica – rilevandone l'inadeguatezza a penetrare il senso mistico della Santa Scrittura. Fece sue *in toto* le parole di Agostino «Veritas non est a philosophis quaerenda»<sup>68</sup>: soltanto la Scrittura, interpretata attraverso la Scrittura, conduce alla Verità. Di lui restano molte opere e anche alcune prediche. Ma soprattutto resta il *De Gestis Domini Salvatoris* – volgarizzato dal discepolo Giovanni da Salerno col titolo *Esposizione volgare de' Vangeli* – che serba memoria dei contenuti dei sermoni<sup>69</sup>. Già Delcorno aveva sottolineato che la predicazione di Simone era radicalmente evangelica e si rivolgeva ad un pubblico sensibile al rigorismo spirituale, spesso ad un pubblico in prevalenza femminile e che avrebbe finito per protendere sia verso il rinnovamento osservantino, sia verso l'eresia. Significativamente infatti negli anni Venti del XV secolo i testi di Fidati popolarono le biblioteche degli hussiti e della Scuola della Rosa Nera<sup>70</sup>.

Giovanni da Salerno inizia il *Prologo agli Evangelii del beato Simone da Cascia* chiarendo che la fatica di tradurre l'opera del maestro risponde alle aspettative di numerose donne, affamate di istruzione cristiana e della Parola divina, donne che «non pensano che in alcune contrade è volgarizzata tutta la Bibbia e molti libri di santi e di dottori [...] E Cristo, nostro Salvatore, non credo che abbia meno caro le femmine che gli uomini, e credo che saranno salve tante femmine quanti uomini, e quanto la persona è più ignorante e fragile, tanto con maggiore compassione deve essere aiutata, se desidera l'aiutorio e vollo»<sup>71</sup>. Giovanni da Salerno riassume gli insegnamenti di Simone per i *simplices* e con ciò valorizza i punti fondamentali della sua pastorale. In primo luogo evidenzia che il rapporto tra Dio e uomo si compie attraverso la fruizione della Parola<sup>72</sup> e che nessuno può essere salvato se non conosce la Scrittura<sup>73</sup> per insistere, di seguito, sulla grazia divina. E se la santa Chiesa è «congregazione dei fedeli, e ancora ciascuna anima cristiana nella quale abita per fede, per speranza, per carità»<sup>74</sup>, il laicato partecipa appieno al processo soteriologico perché è chiamato alla conoscenza scritturale e alla fede nella misericordia divina che precludono tanto all'esperienza spirituale individuale quanto alla progressiva moralizzazione della società riformata attraverso la Parola stessa, capace di trasformare profondamente l'uomo singolo e, dunque, la collettività. Nel *De Gestis* il cardine dell'intero ragionamento consisteva infatti nella *christiformitas*, in quella conformazione dell'anima a Cristo che dev'essere l'obiettivo spirituale di ciascuno e che è effetto della grazia divina<sup>75</sup>. Fidati magnifica la perfetta misericordia divina e scrive così le pagine più vibranti del *De Gestis* laddove il sentimento è un *medium* della comunicazione con Dio. Cristo che accoglie la creatura sotto il suo manto, Cristo che la protegge sotto le proprie ali, Cristo che la nutre e la custodisce con la tenerezza guardando la chiocchia nei confronti dei suoi pulcini, sono le immagini usate dall'agostiniano per far percepire l'infinita disponibilità del Creatore<sup>76</sup>. Alla salda fede e alla corrispondenza amorosa tra creatura e Creatore corrisponde di necessità un'etica rigorosa e un'azione profondamente umile dell'essere uma-

no nella storia. Il cristiano fonda, quindi, una società giusta e santa perché la santifica continuamente vivendo secondo il Verbo divino. Ecco dunque che si correggono i drammi individuali e collettivi originati dall'aver dimenticato Dio e dal vivere peccaminosamente. Fidati è rigoroso nel suo argomentare e giunge fino alle estreme conseguenze; a questo proposito è chiarissimo quel che dice dei beni materiali. Egli ne riconobbe la legittimità dell'uso ma sottolineò a più riprese come gli uomini fossero soltanto gli amministratori *pro tempore* di un dono divino offerto non al singolo bensì all'intera comunità – e in questo senso egli sembra negare il diritto alla proprietà privata – , così come affermò il diritto naturale dei poveri a usufruire del superfluo dei ricchi<sup>77</sup>.

La città di Firenze ascoltava, insomma, predicatori infervorati come Giordano da Pisa, Taddeo Dini e Simone da Cascia che, pur nella diversità, tendevano tutti a riformarla attraverso la disseminazione della Parola di Dio, la spinta a conoscere personalmente la Scrittura, e che la spronavano a correggere i disequilibri sociali indotti dal potere e dalla ricchezza.

Ciò che accomuna i frati predicatori e, almeno stando a Simone da Cascia, gli eremitani di Sant'Agostino sembra essere lo sprone a pascersi della Bibbia: più Parola di Dio, insomma, che pratiche devozionali. E questo 'evangelismo' tommasiano e agostiniano è capillarmente innervato dal richiamo costante all'equità sociale (politica e economica). Nel solco di una direttrice spirituale analoga nella sostanza, ma declinata in maniera assai più radicale, più avanti si sarebbero inseriti – ma con ben altri esiti – quei Fraticelli *de paupere vita* le cui parole agitarono la società fiorentina del Trecento, producendo speranze e aspettative destinate tuttavia a consumarsi tragicamente nel rogo di frate Michele da Calci, il martire della 'povertà' arso fuori dalle mura urbane il 30 aprile del 1389 a seguito di una denuncia avanzata da un gruppo di pinzochere fiorentine<sup>78</sup>.

Gli anni compresi tra la pubblicazione delle *Decretali* di Giovanni XXII in merito alla povertà (1322) e la guerra degli Otto Santi (1375-1377) furono per Firenze anni difficili, percorsi da numerose tensioni sociali e, non in ultimo, dalla tensione tra quanti sono stati definiti 'ortodossi' e 'ribelli'. Si tratta di una definizione *ex post* alla quale preferirei, almeno durante la narrazione sincronica, il sintagma 'conformi' e 'dissenzienti' in modo da restituire la percezione di un quadro magmatico, di un cinquantennio in cui i confini tra eresia e ortodossia furono incerti, si andarono delineando progressivamente e a prezzo di brusche (e tragiche) impennate<sup>79</sup>.

Frustoli di testimonianze, accuratamente spigolate dagli storici, ci trasmettono una flebile eco dei movimenti ereticali. Per quanto in maniera nebulosa, le fonti sono segnate dalla circolazione delle idee del Libero Spirito<sup>80</sup>: per quel tipo di eresia, ad esempio, intorno al 1327 fu inquisita dall'inquisitore francescano Accorsio di Ghinuccio monna Lapina del popolo di San Lorenzo; il fatto che fosse madre del frate domenicano di Santa Maria Novella Filippo di

Lapo non valse a proteggerla. I suoi beni furono confiscati e incamerati per i due terzi dall'ufficio dell'inquisizione e per un terzo dal Comune che li utilizzò per sovvenzionare la costruzione di Santa Croce e di Santa Maria Novella<sup>81</sup>. Inoltre sappiamo che la corrente spirituale dei Fraticelli «de opinione» riscosse a Firenze un certo successo, soprattutto nella parte popolare, anche a seguito del contenzioso con la sede apostolica che sarebbe sfociato nella Guerra degli Otto Santi e tra le cui cause le motivazioni di natura economica rivestirono un ruolo di primaria importanza. Stando a un testo di parte spirituale (fraticellesca) composto a Firenze presumibilmente tra il 1381 e il 1396 in guisa di prolungamento di una versione abbreviata dalla *Cronaca* di Nicholas di Freiburg, tra i *maggiori* evocati dal redattore nel tentativo di legittimare il movimento fraticellesco compare, oltre a Iacopone da Todi, Corrado da Offida, Angelo da Chiarino, Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale, Bartolomeo Sicardi e Arnaldo da Villanova, anche Simone Fidati<sup>82</sup>. Il racconto dei fatti lì avanzato è dichiaratamente estremista perché si presenta Simone come un uomo perseguitato dai domenicani di Santa Maria Novella e dall'inquisitore Pietro dall'Aquila (O.F.M.) in virtù della sua vicinanza ai fraticelli, adducendo poi a motivo della sua incolumità la protezione accordatagli dai priori<sup>83</sup>. Di sicuro sappiamo che l'*inquisitor heretice pravitatis*, il minorita Pietro dall'Aquila, fu protagonista di un contenzioso con il reggimento per abuso di potere: fu accusato infatti di usare il proprio ufficio per recuperare i crediti del cardinale Pietro di Spagna<sup>84</sup>. Ai processi aperti contro di lui a Firenze e conclusi con una sonora condanna, ai giudizi malevoli di Giovanni Villani e di Marchionne di Coppo Stefani che lo dipingono come «un uomo di guadagno e per denaro molti cittadini avea condannato per eretici quasi per nonnulla e tanti denari avea fatto»<sup>85</sup> fa da controcanto la documentazione apostolica da cui invece Pietro emerge in guisa di un ingenuo fin troppo incline a lasciar perdere<sup>86</sup>. Gli studi di D'Alatri hanno mostrato come, in buona sostanza, le fonti fiorentine fossero sostanzialmente veridiche e come le condanne inquisitoriali, espletate grazie a un nutrito stuolo di collaboratori (ufficiali e notai) poco propensi all'esercizio della giustizia, avessero colpito casi tutt'al più ascrivibili alla superstizione o all'uso di un lessico rude e villano, al mero scopo di estorcere danari e beni ai malcapitati<sup>87</sup>.

Questo episodio è utilissimo per inquadrare più correttamente il clima anticuriale che si respirava a Firenze in quel cinquantennio e, forse, rende ragione anche delle simpatie pauperistiche che, a tutti i livelli, percorsero la società dell'epoca. Per tornare a Simone Fidati, infine, non fa meraviglia che i priori lo avessero appoggiato difendendolo dal rapace inquisitore francescano. Da lì a sostenere, come fa il redattore del testo magliabechiano ricordato sopra, la sua collusione coi Fraticelli il passo sembra essere troppo lungo. Peraltro il vallobrosano Giovanni dalle Celle, suo diletto figlio spirituale e custode della memoria di Simone, scomparso a causa della peste nera nel 1348, indirizzò una

lunga lettera ai fraticelli volta a ribatterne le idee e le pratiche quasi punto per punto. E se i fraticelli l'avevano redarguito per aver fatto abiurare un membro del gruppo dissenziente – Maso il legnaiolo – il monaco replicava indignato accusandoli di essersi eretti a giudici insindacabili a seguito di eccesso di superbia, chiudendosi poi in un tetragono disprezzo di tutti quanti non appartenevano al loro movimento. «Nulla s'ode – vergava il dalle Celle sulla carta epistolare – se no che noi siamo tutti eretici e ssemoniachi»<sup>88</sup>. E il monaco, in quanto a povertà, non era certo un lassista<sup>89</sup>.

Queste fonti, pur nella loro dichiarata parzialità, ci consentono di percepire con chiarezza l'avvicinarsi furibondo dei predicatori Mendicanti sui pulpiti e nelle piazze della città, di percepirne le dispute, di intravedere i contorni di una stagione in cui le prediche e le catechesi pubbliche si moltiplicarono in quantità, qualità e, presumibilmente, partigiana intensità. Il manoscritto filo-fraticellesco, ad esempio, cita come prova della tribolazione sofferta da Simone Fidati, il quale «chontinualmente predichava che Cristo e gli apostoli erano stati poveri», il fatto che gli odiosi domenicani e l'inquisitore tentavano di impedirgli di «predicare i Vangeli»<sup>90</sup>. Non vi è prova dell'opposizione dei frati predicatori a Simone da Cascia ma è naturale che i redattori di quella fonte l'avessero messa in campo. È naturale insomma che detestassero i domenicani, dal momento che l'Ordine aveva accolto con convinzione la vituperata bolla di Giovanni XXII e non perché i suoi vertici non volessero rinunciare alle ricchezze – e questa è l'accusa volgare con cui in genere si liquida la faccenda – bensì perché avevano perfettamente compreso come lo stato giuridico di eccezione, introdotto di necessità dai francescani per legittimare la nozione giuridica di *usus pauper*, fosse un potente elemento di deflagrazione dell'assetto giuridico fondante non soltanto la Chiesa ma ogni ente di diritto, ogni comunità giuridicamente ordinata<sup>91</sup>.

Sicuramente il reggimento fiorentino, per parte sua e almeno fino a quando non fu ratificata la pacificazione col pontefice, dovè guardare di buon occhio i richiami alla povertà e all'essenzialità evangelica che da più parti si levavano a criticare la curia e, nondimeno, certa parte della società civile. Simili critiche non generavano sempre soluzioni estreme e basti soltanto ricordare l'equilibrata lettera scritta ancora da Giovanni delle Celle ai gesuati o dall'intellettuale agostiniano Luigi Marsili a maestro Luigi da Parigi e a Guido<sup>92</sup>.

Un altro dato emerge dalla fonte di ambiente fraticellesco: l'attesa del papa angelico e del rinnovamento universale. Le prediche conservate rivelano un sentire soltanto vagamente analogo. Un dato, tuttavia, sembra abbastanza certo: dopo la Peste Nera le meditazioni sul Giudizio Universale e sulla pratica della buona morte iniziarono a segnare maggiormente l'attività omiletica. Questa volta è una predica minoritica a rivelarsi utile a riguardo. Il testo, anonimo e risalente alla metà del Trecento circa, s'incentra sulla spiegazione del «dì del iudicio», enumerandone i segnali premonitori e tracciando un ritratto dell'An-



ticristo tipico della tradizione antiggiudaica particolarmente cara i frati minori. L'Anticristo sarà infatti un ebreo «del tribù d'Adam che fue figliuolo di Jacob et fue lo primo patriarca et sarà criato per maschio et per femina et per fornicatione et per avolterio di diavolo»<sup>93</sup>. Una predica ad effetto quasi pittorico nella vivacità dei colori con i quali è affrescato il giorno supremo e che tanto più risaltano se la si confronta con un più tardivo sermone (1426) sul medesimo tema pronunciato dall'agostiniano Gregorio di Alessandria in Santo Spirito. Anch'egli volle parlare del *dies irae* e lo fece pianamente e inserendo raffinate spiegazioni del linguaggio utilizzato nei versetti evangelici sul giudizio. Con sapiente perizia esegetica Gregorio di Alessandria traduceva le parole latine della Scrittura in volgare e poi ne dava la corretta interpretazione teologica, istruendo il suo uditorio, per esempio, sui motivi per i quali la Scrittura appella Cristo in maniera diversa a seconda delle fasi del giudizio, chiamandolo prima «figliolo dell'uomo, poi passtore, ora Re»<sup>94</sup>. L'idea del giudizio ritorna nel *Quaresimale* (1354) di Iacopo Passavanti ma sembra declinato secondo una prospettiva più intima e personale. Scrivo sembra perché il ciclo omiletico non si è conservato; piuttosto si è obbligati a cercarne le tracce tra le pagine del suo trattato *Specchio di vera penitenza*. Una fiorente storiografia incentrata sul senso del peccato esime dall'analisi puntuale del testo, consentendo di sottolinearne soltanto un elemento, cioè il passaggio a un'istruzione personalizzata che mira a consegnare al fedele almeno i rudimenti necessari per effettuare una prima operazione di discrezione dei peccati, una sorta di auto – discrezione preliminare e agganciata alla pratica della confessione<sup>95</sup>.

Sullo scorcio del secolo (1390) è il francescano Bartolomeo da Pisa a predicare un argomento analogo (*De casibus conscientiae*) ma lo fa in maniera molto 'filosofica' e schiacciata sugli stilemi argomentativi della Scolastica. Se ciò dipendesse dalla personalità del frate o se invece non fosse effetto di un prudenziale ripiegamento sulla tradizione voluto dall'Ordine all'indomani delle tempeste provocate dai movimenti rigoristi sbocciati dall'Ordine medesimo, resta difficile da determinare in mancanza di altre fonti con cui possano essere confrontati i testi di Bartolomeo<sup>96</sup>.

Il richiamo all'eccezionalità del tempo presente in relazione al giorno del Giudizio compare invece nelle prediche fiorentine di uno dei padri dell'Osservanza domenicana originario di Firenze, Giovanni Dominici. La predica del sesto giorno di Quaresima, nel *Quaresimale* fiorentino recitato all'indomani della sua espulsione dalla Serenissima e del trionfale ritorno nella città natale, prende l'avvio dal capitolo xxv del Vangelo di Matteo e, subito dopo aver cautamente precisato che nessuno può conoscere il giorno del ritorno di Cristo, Dominici sommerge l'uditorio con l'analisi dei segni dei tempi. Giunto alla presentazione del sesto sigillo lamenta «tu vedi il papa diventa chome soldato fare guerre e battaglie, dato tucto a denari» e poi si produce in un computo del tempo a rischio *border line* rispetto ai dettami curiali in materia: «divisa la chiesa tucta per laici

chardinali, veschovi, avari, simoniaci che dunque ci resta se non è a essee presso al fine et che altro voillonno significare e pesci di Gienaçaret [ ... sono 153...] se ttu saprai bene anoverare dal primo papa sampiero insino a questo presente papa dell'anno di questa predicha 1399 [1400] sono appunto stati 153 papi e non è più né meno esso questo et se questo ultimo è in tanta choruotione per assai chiaro è da ppensare poter essere il fine anchora per alchuni altri è posto questo numero 153»<sup>97</sup>.

In vari sermoni insiste sulla necessità che i laici familiarizzino con la Scrittura divina, essi infatti dovrebbero «sempre legiere et istudiare nella Santa Scrittura»<sup>98</sup>. Dominici sa che la curva del tempo si sta ineluttabilmente piegando verso l'evento cairotico per eccellenza e se non si aspetta il ritorno immediato del Messia, vive comunque con attività febbrile l'ansia del tempo dell'attesa. E in chi lo ascolta finisce inevitabilmente per trasferire quella percezione di vivere un tempo e una dimensione speciale nell'economia della salvezza che, più di ogni altra percezione, spingono all'azione. Bisogna agire qui e ora perché il tempo si sta consumando e non sappiamo se quello che resta sarà sufficiente per portare a perfezionamento la missione affidata da Dio agli uomini di quel tempo e di quella dimensione. Un tempo speciale per un luogo speciale: Firenze emerge dalle prediche del Dominici come il luogo in cui è necessario riformare le coscienze secondo la volontà di Dio perché Dio stesso così vuole. Una città eletta, insomma. Entro queste coordinate cronologiche e spaziali si iscrive una delle caratteristiche più interessanti delle prediche di Dominici in relazione alla determinazione della qualità del suo rapporto con la società civile, cioè la predisposizione di una dettagliata etica civica. Nel costruire i lineamenti di una simile ortoprassi il Dominici sa calibrare bene il suo intervento su quelli che giudica essere i punti maggiormente critici della società fiorentina. Di fatto quindi contestualizza i peccati alla realtà politica dell'epoca dimostrando che, in definitiva, la pratica della virtù arreca guadagno a tutti e in primo luogo a chi la pratica. I vizi e i peccati vengono indagati e discussi con la grande sensibilità psicologica che, probabilmente, gli deriva dall'esercizio di confessore e di direttore di coscienze. L'atteggiamento assunto dal predicatore non è tanto quello del moralista che fustiga i peccatori, quanto quello di chi bada alla *realpolitik*: il vizio intralicia l'attività politica, perciò va da sé che debba essere eliminato<sup>99</sup>. È lampante, argomenta per esempio Dominici, il conflitto radicale tra l'esercizio di alcune cariche comunali e l'imprenditoria dove, troppo spesso, si stipulano contratti capestro che non vengono rispettati e che hanno il solo scopo di far arricchire vergognosamente i pochi a detrimento dei molti. «Se tu odi dire che a Firenze – dice – si consiglia di fare impresa, abiti a ffare Dieci di Balia» ma «l'ampresa genera ruberia, empiti la chasa, la città, di ladri, di barattieri, di sodomiti, di bestemmiatori, mandi la città, le chastella, le ville a sacho, le donne a puttane e lle vergini, le famiglie mendicando per lo mondo»<sup>100</sup>. Non risparmia nessu-

no: nella lunga tirata contro la pessima gestione dei benefici ecclesiastici critica aspramente tanto le ingerenze laicali negli affari della Chiesa, quanto la bramosa avidità dei preti. Così prosegue passando in rassegna gli effetti deleteri della cattiva gestione (mentale, ancor prima che fattuale) dei benefici, stigmatizzando gli sprechi «quelle triste e disordinate ispese quali sono chresiuti gli alleciti et miseri chontratti che non guadagni, ma ruberie, quello s'apartiene di spendere a quegli ch'anno i benefici ecclesiastici et di avere sempre de' poveri aal'uscio, non dico soldati, né cavagli né alre miserie»<sup>101</sup>.

Dominici fu un predicatore di enorme successo – «traeva l'anime da' corpi» scrisse Lapo Mazzei<sup>102</sup> – e sia per capacità oratoria, sia per prestanta fisica, sia per l'uso di una prossemica di forte impatto emotivo, riscosse un grande favore nella società fiorentina dell'epoca. Di sicuro non difettò di passione<sup>103</sup>. E, nella fattispecie, la passione politica del Dominici diventa particolarmente evidente se si confronta la predica appena ricordata con un sermone sul medesimo tema pronunciato dal frate minore Paolo da Assisi, predicatore in Santa Croce nel 1436. Pur considerando che chi ha riportato la prediche di Paolo lo ha fatto forse in maniera più sintetica, la lettura del testo ci consegna un'impressione del tutto diversa rispetto a quella suscitata dalle parole di Dominici. Paolo da Assisi stigmatizza i vizi, le vanità e le false sicurezze dei cittadini, cita Agostino e Boezio, ma non riesce a far intravedere nessuna visione di come potrebbe essere «il mondo» (benché racchiuso entro la cerchia muraria di Firenze) se si determinasse quel cambiamento etico di cui argomenta<sup>104</sup>. Con Paolo di Assisi entriamo pienamente nell'età delle Osservanze, la stagione più ricca di testimonianze omiletiche ma che, per ragioni di lunghezza del mio contributo, non può essere affrontata in questa sede<sup>105</sup>.

Le testimonianze analizzate sin qui suggeriscono alcune brevi considerazioni finali. In primo luogo sembrano attestare una netta prevalenza della predicazione domenicana su quella francescana e agostiniana. Potrebbe trattarsi di una semplice conseguenza della casualità che governa la trasmissione del patrimonio documentario, tuttavia la fitta presenza del ricordo dei frati domenicani in testimonianze esterne come le *Cronache* sembrerebbe deporre a favore di una maggiore incisività della predicazione dei frati di San Domenico. Il confronto, poi, tra le attestazioni supersiti della predicazione domenicana e le altre sembra rendere ragione di una maggiore capacità creativa dei frati predicatori sotto il profilo politico, capacità che molto probabilmente dipende dalle fonti specifiche dei domenicani. Nella fattispecie si tratta degli scritti politici di Tommaso d'Aquino e, più tardi, di Bartolomeo da Lucca. La 'vocazione' politica dei domenicani, declinata secondo Tommaso, sussume al proprio interno l'etica, stagliandola così su un panorama di più ampia portata che impedisce – almeno in potenza – il distacco dell'individuo dalla collettività<sup>106</sup>. Il senso di appartenenza del singolo alla

comunità – celebrato dalla prassi della ritualità civica – è assicurato proprio dalla peculiare fisionomia etico-pratica che i figli spirituali di San Domenico seppero desumere pur riuscendo a ‘inventare’ e a assicurare nel tempo un’attenzione speciale alle vicende di ogni singola coscienza cristiana. Predicatori, direttori spirituali, correttori di confraternite, consiglieri privati e pubblici, colti intellettuali attivi nei circoli più vivaci della città o creatori essi stessi di quei circoli, furono la raffinata anima politica di Firenze in periodi di strepitosa crescita e, in parallelo, di disarmante complessità. Credo, alla fine, che la loro strada in città sia stata in parte tracciata proprio dal contesto delle origini, quando si batterono con l’arma della repressione (inquisizione) e della persuasione (predicazione) contro quell’eresia catara che più di altre, in virtù della propria articolazione istituzionale e dei propri legami con i ceti governativi, rischiava di mettere a repentaglio l’ordine sociale. Essi furono – perché vollero esserlo a tutti i costi – i tutori dell’ordine. Con il termine ‘ordine’ non intendo il semplice mantenimento dello *status quo*, bensì il concetto di ordine nel senso dell’equo ordinamento della realtà (*Ordnung*) che a sua volta legittima e sostanzia il diritto o meglio, secondo Tommaso d’Aquino, l’ordine che è l’orma di Dio nel territorio degli uomini<sup>107</sup>. Un’orma che avrebbe dovuto imprimere la giustizia nella storia, quella giustizia (*equitas*) il cui rispetto e la cui esecuzione è l’unica forma di legittimazione (promanante da Dio) dei governi, cioè dell’autorità esercitata da alcuni uomini su altri. La tensione verso il raggiungimento dell’ordine cristiano fu tra i domenicani fortissima e inesausta e li rese appassionati e ‘ingombranti’ attori della vita civile fiorentina, di quella città che ambivano a modellare secondo i connotati della *civitas coelestis* di cui scriveva Tommaso o, per usare un sintagma esplicito, della Gerusalemme celeste. Girolamo Savonarola, pur con tutte le sue peculiarità personali e pur con tutti i necessari *distinguo* storici, fu l’erede e l’acme dei domenicani fiorentini sotto il profilo del messaggio teologico e filosofico: una Repubblica di Cristo non sarebbe stata possibile se non a Firenze e se non come il risultato di un’operazione eseguita da un domenicano ‘fiorentino’<sup>108</sup>.

Per quanto sia stato più difficile recuperare le parole predicate dai francescani e dagli agostiniani e i risultati della ricerca siano stati assai meno ricchi, si è comunque potuta apprezzare la divulgazione di temi culturali di livello e la diffusione – effettuata soprattutto dagli agostiniani – di un cristianesimo più esegetico e biblico di quanto non fosse devozionale. Accanto alle necessità di bottega possiamo a buon titolo considerare anche la pastorale dei Mendicanti un veicolo dell’acculturazione dei fiorentini vissuti nel Medioevo<sup>109</sup>.

La qualità teologica dei sermoni, la reiterata insistenza con la quale si spronavano i laici e le laiche dell’epoca a prendere contatto diretto e personale con la Scrittura, a compulsarla, a goderne cercandovi anche il messaggio individuale e personalizzato di Dio alla singola creatura umana, se elevarono lo *status* culturale dei fiorentini, li resero al contempo anche maggiormente permeabili al

non conformismo o all'esercizio attivo della critica salace nei confronti di quella Chiesa che non sapeva dimostrarsi all'altezza delle aspettative. Infine il successo dei sermoni, dei cicli quaresimali, delle prediche d'occasione inteso non tanto come successo spettacolare dell'evento (talora le prediche furono anche un evento), quanto come generatore di una scala di valori definita e di quadri interpretativi del reale ben connotati, è forse da ascrivere anche all'indubbia capacità dei predicatori di accendere gli opportuni dispositivi emozionali in chi li ascoltava e che, così, riusciva a credere in quello che udiva e ad accoglierlo dentro di sé. Perché, per usare le loro parole, non è data alcuna opera in assenza di fede (fiducia).

### Note

<sup>1</sup> Il contributo non ha pretese di completezza: si tratta infatti di un primo saggio scritto a partire da una ricerca ancora in corso, che vedrà la stampa in veste più completa soltanto tra qualche tempo. Peraltro dall'analisi sono assenti le testimonianze relative a serviti e carmelitani, ci si è infatti concentrati sugli esponenti dei tre Ordini: OFM, OFP, OESA. Ringrazio Lorenzo Tanzini per avermi cooptato nel gruppo di studiosi che ha partecipato alla stesura di questo libro dandomi così l'occasione di iniziare una ricerca molto interessante e che, appunto, non è ancora giunta alla sua conclusione. Preciso poi che userò spesso l'identificativo domenicani, francescani e agostiniani riferendomi ai frati predicatori, minori e eremitani per non appesantire troppo il testo con ripetizioni, pur consapevole che esattezza e precisione vorrebbero invece che ci si attenesse alla dizione ufficiale.

<sup>2</sup> A. Benvenuti Papi, "Plenitudo potestatis". *Un vescovo, una città: Ardingo nella Firenze del primo Duecento*, in Ead., *Pastori di popolo. Storia e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud, 1988, pp. 19-124; M. R. Tessera, *Memorie d'Oriente: la traslazione del braccio di San Filippo a Firenze nel 1205*, «Aevum», LXXVIII (2004), n. 2, pp. 531-540.

<sup>3</sup> Per un corretto inquadramento della questione si rimanda alla bibliografia specifica e, nella fattispecie ai contributi di Grado Giovanni Merlo e Lorenzo Paolini. In particolare si ricorda che, sotto la genericità dei termini 'eresia' e 'eretico' si nascondono «esperienze di religiosità critica, di non conformismo cristiano, liberamente ispirate a uno stesso principio e pluralmente orientate a uno stesso fine: l'interpretazione e la realizzazione umane, nella contingente dimensione storica, di un messaggio che si voleva divino e definitivo». Grado G. Merlo, *Eretici ed eresia medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 8 (più recentemente la ristampa Bologna, Il Mulino, 2011). Cfr. inoltre le considerazioni sull'intima dualità del Medioevo di O. Capitani, *Eresie nel medioevo o medioevo ereticale?*, in G.G. Merlo (a cura di), *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, Atti del convegno (Torre Pellice 1992), Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1994. Preciso, infine, che userò la terminologia 'dissenso religioso' (ma anche 'non conformismo') come sinonimo di eresia (rimando all'uso che ne fa Ovidio Capitani nel saggio appena citato) ben consapevole delle precisazioni terminologiche che si debbono a Giovanni Grado Merlo in *Non conformismo religioso e repressione antiereticale*, in D. Quagliani (a cura di), *La crisi del Trecento e il papato avignonese*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994, pp. 447-477. Peraltro lo stesso Merlo utilizza 'dissenso religioso' in senso 'capitaniano'; si veda per esempio Id., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 47; Id., *Valdesi e valdismi medievali: itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984, I, parte seconda, II, 1: *Le forme evangeliche di un dissenso re-*

*ligioso*, p. 157, ma anche p. 25 e p. 43, o la più recente affermazione: «[...] il principio canonistico fissato dallo stesso pontefice nella decretale *Vergentis in Senium*, del 1199, secondo cui l'eresia veniva definita, in modo irreversibile, come "crimen laesae maiestatis", trasformando il dissenso religioso in una violazione di natura pubblica», in Id., *Crociate contro gli "infedeli" e repressione antiereticale nel Medioevo*, «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LVII (2004), n. 1, pp. 55-69: 67. Cfr. inoltre P. Scaramella, *Inquisizioni, eresie, etnie, dissenso religioso e giustizia ecclesiastica*, Bari, Cacucci, 2005.

<sup>4</sup> G. Lami, *Lezioni di antichità toscane e specialmente della città di Firenze recitate nell'Accademia della Crusca da Giovanni Lami pubblico professore*, II, Firenze, appresso Andrea Bonducci, 1766, p. 590.

<sup>5</sup> Pur nell'impossibilità di fornire una bibliografia esauriente sull'argomento, si ricordino almeno i testi di L. Paolini, *Italian Catharism and written culture*, in P. Biller, A. Hudson (ed. by), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 83-103; A. Greco, *Mitologia catara. Il favoloso mondo delle origini*, Spoleto, CISAM, 2000.

<sup>6</sup> Quanto accadeva a Firenze era analogo a quanto accadeva in altre città italiane: E. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del convegno (Assisi 1994), Spoleto, CISAM, 1995, pp. 143-188. Sulla devianza religiosa nel medioevo si veda la recente sintesi storiografica di R. Parmeggiani, B. Garofani, *Le eresie medievali*, Roma, Carocci, 2008; comunque si veda *infra*, nota 3.

<sup>7</sup> La «gloria» dei conventi è citazione da G.M. Pio O.F.P., *Della nobile e generosa progenie del P. S. Domenico in Italia libri due ove si tratta delle fondazioni delli conventi, et monasteri dell'Ordine de' Predicatori, eretti in Italia nel tempo che visse questo santo*, in Bologna, Appresso Bartolomeo Cochi, 1615, pp. 41, 63, 185, 195, 353; N. Papini, O.F.M., *L'Etruria francescana ovvero raccolta di notizie storiche interessanti l'Ordine de' FF. Minori conventuali di S. Francesco in Toscana*, Siena, dai Torchi Pazzini Carli, 1797, pp. 59-61, 83-84; V. Bocci O.F.M., *Guida serafica della Toscana, pubblicata per il VI centenario di S. Bonaventura, l'anno 1874, dal P. Vincenzo Bocci*, Pistoia, Tip. Bracali, 1874, pp. 84-93.

<sup>8</sup> Citazione testuale da un libro che riecheggia il linguaggio della trattatistica antica anti-eretica, cito perché è significativa la traduzione in italiano: G.F.O. Luquet, *Dei pericoli presenti della società e della parte speciale che deve prenderne il clero alla difesa Comune onde impedirne la minacciata ruina*, Roma, Tip. Paternò, 1850, p. 54.

<sup>9</sup> Ricordiamo brevemente che i frati predicatori si insediarono a Firenze nel 1221, nella chiesa di Santa Maria delle Vigne loro donata dal capitolo della Cattedrale, nel 1246 ampliarono il loro convento e nel 1278 ne iniziarono la costruzione attuale (cfr. *infra* i richiami ai Sermoni di Remigio dei Girolami volti a chiedere i finanziamenti opportuni ai Priori); i frati minori ebbero la loro prima chiesa nel secondo quarto del XIII secolo (Santa Croce) che assunse la forma attuale soltanto nel 1294; infine gli eremitani di Sant'Agostino si insediarono in Santo Spirito nel 1259 e nel 1269 ampliarono il loro convento; cfr. A. Benvenuti, *L'impianto mendicante a Firenze, un problema aperto*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen-Age, Temps modernes», vol. 89, 1997, pp. 597-608. Parallelamente G.G. Merlo, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 1996, in particolare le pp. 64-73 e 99-123 e O. Capitani, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, «Bollettino della società di studi valdesi», CXL (1976), pp. 31-56.

<sup>10</sup> M. D'Alatri, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1966, p. 75; D. Corsi, *Aspetti dell'inquisizione fiorentina nel Duecento*, in D. Maselli (a cura di), *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo*, Pistoia, Ed. Tellini, 1974, pp. 65-92: 71.

<sup>11</sup> «Ego frater Rogerius Ordinis Praedicatorum Fratrum, Inquisitor domini Pape hereticorum in Tuscia et Domini Ardenghi Episcopi Florentini Iudicis Ordinarii Vicarius

constitutus in hunc modum [...]»: F. Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia, o Dante e l'eresia. Con documenti e la ristampa delle questioni dantesche*, Firenze, Zanichelli, 1899, p. 38 (il documento è del 31 gennaio 1344). Può tuttavia darsi che Calcagni fosse a Firenze già nel 1240, come argomenta D. Corsi, *Aspetti dell'inquisizione fiorentina* cit., p. 72.

<sup>12</sup> L. Fumi, *I Paterini in Orvieto*, «Archivio Storico Italiano», III s. XXII (1892), p. 64; D. Prudlo, *The Martyred Inquisitor The Life and Cult of Peter of Verona († 1252)*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 40: «In 1239 a Cathar gravely wounded Ruggiero Calcagni – later to be inquisitor at Florence – when he was inquisitor at Orvieto; he barely escaped with his life».

<sup>13</sup> Sui fenomeni storici evocati si veda almeno G. Tabacco, *Ghibellinismo e lotte di partito nella vita comunale italiana*, in P. Toubert, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Federico II e le città italiane*, Atti del convegno (Erice 1991), Palermo, Sellerio, 1994, ma in generale tutto il volume.

<sup>14</sup> Dalle 'classiche' pagine di G. Volpe dedicate al problema in *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (sec. XI-XIV)*, Roma, Donzelli, 1997 (prima ed. 1922), pp. 119-126; E.D. Theseider, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medioevo*, Bologna, Patròn, 1978, pp. 241-255, alle considerazioni contenute nel volume L. Paolini, R. Orioli (a cura di), *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1975 (a p. 82 si parla di strumentalizzazione reciproca tra ghibellinismo e catarismo).

<sup>15</sup> Su Pietro da Verona si vedano A. Dondaine, *Saint Pierre martyr*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXIII (1954), pp. 107-134; G.G. Merlo, *Pietro da Verona - S. Pietro martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato*, in S. Boesch Gajano, L. Sebastiani (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1984, pp. 471-488 aggiornato in Id., *L'affaire frate Pietro da Verona/San Pietro martire*, in Id., *I signori da Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, Giussano, Città di Giussano, 2004, pp. 15-49; M. Benedetti, *Inquisitori a Milano dalla metà del XIII secolo*, «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LVIII (2005), fasc. III, pp. 175-238; G. Festa (a cura di), *Martire per la fede. San Pietro da Verona, domenicano e inquisitore*, Bologna, ESD – Edizioni Studio Domenicano, 2007; M. Benedetti, *Gli inquisitori lombardi nel Duecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 5-38. Infine M.G. Rainini, «Plus quam vivus fecerim, mortuus faciam contra eos». *Vita morte e culto di Pietro da Verona a Milano*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXV (2011), n. 1, pp. 31-56.

<sup>16</sup> Si vedano a tale proposito le riflessioni di Merlo, *Pietro di Verona – S. Pietro martire* cit., pp. 475-479 e 484-485.

<sup>17</sup> Il documento del 20 dicembre 1244, in P. Santini, *Documenti dell'antica costituzione del Comune di Firenze*, «Archivio Storico Italiano», s. V, t. XIX (1897), pp. 276-325, p. 482; l'antica piazza di Santa Maria Novella oggi corrisponde alla Piazza dell'Unità d'Italia, F. Sznura, *L'espansione urbana di Firenze nel Duecento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1975, p. 74.

<sup>18</sup> R. Manselli, *Per la storia dell'eresia catara nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», LXII (1950), pp. 123-138; Id., *L'eresia del male*, Napoli, Morano Ed., 1963, p. 258.

<sup>19</sup> «Contra Ser Pacem Pessannolam Potestatem Florentinum de heresi publice infamatum, tamquam fautorem Haereticorum e publicum defensorem, pro eo quod in negotio Fidei, pro Haeretici defendendis contra Mandatum Apostolicum se opponit mandando Capitani Fidei, e notariis S. Domini Papae, quod de Officio suo se nullatenus intromitteret, alioquin ponet eos in bannum centum librarum, e notarios similiter in centum libras condemnavi; e quod sibi praecepit, quod sententiam latam contra Pacem de Barone Baronem, fratres, filios olim Baronis, revocet e casset; quia dicebat eam latam

Mandatum Imperatoris», in G. Lami, *Lezioni di antichità toscane e specialmente della città di Firenze* cit., p. 573. D. Corsi, *Aspetti dell'inquisizione fiorentina* cit., p. 76.

<sup>20</sup> Ivi, p. 77.

<sup>21</sup> R. Manselli, *L'eresia del male* cit., p. 288.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> A. Zorzi, *La trasformazione di un quadro politico: ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo stato territoriale*, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 44-47.

<sup>24</sup> Ricordiamo che nel 1254 Innocenzo IV ordinò al ministro provinciale francescano di eleggere due inquisitori per la Toscana. Il primo di cui si ha notizia è il già ricordato Giovanni Oliva. A Firenze l'inquisizione passò quindi nelle mani dei francescani e il primo inquisitore fiorentino di cui sia rimasta memoria è Guicciardino da San Gimignano (1275-1281). M. D'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti. I. Il Duecento*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1986, p. 133.

<sup>25</sup> Cfr. M. Gazzini, *Fratres e miles tra religione e politica. Le Milizie di Gesù Cristo e della Vergine del Duecento*, «Archivio Storico Italiano», CLXII (2004), pp. 3-78; L. Pellegrini, *Pietro da Verona – San Pietro Martire: il Punto sulle Confraternite in Italia (secc. XIII-XV)*, in *Martire per la Fede*, pp. 307-329.

<sup>26</sup> È interessante il fatto che lo attribuisca alla forza della predicazione e non all'ufficio inquisitoriale. La fonte cui mi riferisco fu prodotta per il processo di canonizzazione e vi si legge: «Quia pro predicazione nominis Christi contra hereticos, ipsi heretici interfece- runt», in *Les Sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pisa (1252-1277)*, édition critique par N. Bériou, I. Le Masne de Chermont, Rome, Ecole Française de Rome, 2001, p. 579. Sulla ricezione delle prediche si vedano le interessanti considerazioni presenti nei contributi del volume *Dal pulpito alla navata. La predicazione medievale nella sua ricezione da parte degli ascoltatori (secc. XIII-XIV). Convegno internazionale di storia religiosa in memoria di Zelina Zafarana*, «Medioevo e Rinascimento», III (1999).

<sup>27</sup> Remigio de' Girolami scrive: «Iste ita fuit raptus ut predicando Florentie nullam licentiam a prelo petebat»: D. Prudlo, *The martyred inquisitor* cit., p. 101.

<sup>28</sup> Remigio de' Girolami, prediche, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale [BNCF], Conv. Soppr: D. 1. 937, c. 151 r./v.; D. Prudlo, *The martyred inquisitor* cit., p. 45. Esiste poi un'interessante tradizione di miracoli avvenuti durante le prediche di Pietro: G. Lami, *Lezioni di antichità toscane e specialmente della città di Firenze* cit., p. 565.

<sup>29</sup> BNCF, ms. G.9.1477, cc. 51r.-52v. Per l'assimilazione, nella letteratura domenicana, dell'ufficio inquisitoriale in quello della predicazione si veda D. Prudlo, *The martyred inquisitor* cit., p. 102.

<sup>30</sup> Sulla leggenda di fondazione dell'Ordine (*Monumenta Ordinis Servorum Sanctae Mariae a quibusdam eiusdem Ordinis presbyteris edita*, 20 voll., Bruxelles-Roma, 1897-1930, I: *Legenda do origine Ordinis fratrum Servorum Virginis Mariae*, a cura di A. Morini, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1897, pp. 54-105) si veda P.R. Taucci, *Della «Legenda» dell'origine dell'Ordine e del suo autore*, «Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria», I (1933), pp. 195-207; F.M. Dal Pino, *I frati Servi di S. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca.-1304). I: Storiografia – Fonti – Storia. II: Documentazione*, Louvain, Université de Louvain, 1972; C. M. Piastra, *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico*, Atti del I convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma 1997), Firenze, Sismel, 2001. Infine cfr. l'utilissima repertoriazione: *Fonti storico-spirituali dei Servi di Santa Maria. I. Dal 1245 al 1348*, Provincia veneta dell'Ordine dei Servi di Maria, 1997 reperibile on line all'indirizzo <<http://www.servidimaria.org/it/risorse/documenti/fonti/vol%201/index.pdf>>.

<sup>31</sup> J.N. Stephens, *Heresy in Medieval and Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 28.

<sup>32</sup> A. Benvenuti, *Cerchi Umiliana (Emiliana)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1979, pp. 692-696; Ead., «In castro



*poenitentiae*”. *Santità e società femminile nell’Italia medievale*, Roma, Herder, 1990, pp. 59-98, 171-203; A.M. Schuchman, *Politics and Prophecy in the Life of Umiliana dei Cerchi*, «Florilegium», XVII (2000), pp. 101-114.

<sup>33</sup> M. Grabmann, *Der “Liber de Exemplis naturalibus” des Franziskanertheologen Servacantus*, «Franziscanische Studien», VII (1920), pp. 95-101.

<sup>34</sup> C. Delcorno, *La predicazione e il governo della chiesa medievale*, in P. Prodi (a cura di), *Forme storiche di governo della Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell’ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo 31 ottobre 2001*, «Quaderni di discipline storiche», XVIII (2003), pp. 95-126, pp. 97-99. Su Servasanto: L. Oliger, *Servasanto da Faenza e il suo “Liber de virtutibus et vitiis”*, in *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924, vol. I, pp. 148-189; C. Frison, *Fra Servasanto da Faenza predicatore francescano del XIII secolo*, «Studi romagnoli», XXXIX (1988), pp. 301-315. Per le opere, attribuite a Bonaventura: B. Destelbrink, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1975; B. Kruitwagen, *Das Antidotarium animae von Fr. Servasanthus O.F.M.*, in *Wiegendrucke und handschriften, Festgabe Konrad Haebler zum .60. Geburtstage*, dargebracht von I. Collijn, E. Crous, H. Degering, Leipzig, Hiersemann, 1919, pp. 91-113.

<sup>35</sup> Un’ottima bibliografia aggiornata al 2001 è stata pubblicata da S. Gentili, *Girolami, Remigio de’*, in *Dizionario biografico degli italiani* cit., LVI, 2001. Oltre ai contributi a stampa, si veda *on line* la ricca sezione dedicata a Remigio de’ Girolami nel sito curato da Emilio Panella all’indirizzo <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/7900.htm>> e l’aggiornamento bibliografico qui pubblicato <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/2012.htm>>.

<sup>36</sup> Non è questa la sede per entrare nella questione se Remigio sia stato o meno in contatto con Dante Alighieri, in ragione delle analogie rilevate tra il pensiero dell’uno e quello dell’altro. Rimando piuttosto alla bibliografia specifica sull’argomento: C.T. Davis, *Un teorico fiorentino della politica: fra Remigio dei Girolami*, in Id., *L’Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 201-229; O. Capitani, *L’incompiuto Tractatus de iustitia di fra’ Remigio de’ Girolami*, «Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medioevo», LXXII (1960), pp. 91-134; Id., *Il De Peccato Usure di Remigio de’ Girolami*, «Studi medievali», III s., VI (1965), pp. 537-562; E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio de’ Girolami († 1319). Contra falsos ecclesie professores*, «Memorie domenicane», X (1979), pp. \*\*\*; Id., *Remigiana: Note biografiche e filologiche*, «Memorie domenicane», XIII (1982), pp. 366-421; Id., *Dal Bene comune al bene del Comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in *Politica e vita religiosa a Firenze tra ’300 e ’500*, «Memorie domenicane», XVI (1985), pp. 1-198; Id., *Nuova cronologia remigiana*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», LX (1990), pp. 145-311; L. Minio Paluello, *Il De bono communi di Remigio de’ Girolami: Firenze al tempo dell’esilio di Dante e la risposta del filosofo alla crisi*, in Id., *I luoghi cruciali in Dante*, Spoleto, CISAM, 1993, pp. 111-129; M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999 in particolare le pp. 293-295, 350, 369, 385; T. Rupp, *Damnation, Individual and Community, in Remigio dei Girolami’s De Bono Communi*, «History of Political Thought», XXI (2000), n. 2, pp. 217-236, in cui si discetta sulla complessità del pensiero di Remigio dei Girolami, ‘liquidato’ da certa storiografia come semplice ‘anti-individualista’. A me pare che gli studiosi del pensiero di Remigio de’ Girolami ne avessero messa in luce la complessità, come notava L.J. Bataillon, *Rémi de Florence*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXXVII (1993), pp. 83-85; peraltro gli ottimi studi di Emilio Panella non sembrano essere stati molto compulsati da certa storiografia.

<sup>37</sup> G. Salvadori, V. Federici, *I sermoni d’occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami, in Scritti vari di filologia. A Ernesto Monaci per l’anno XXV del suo insegnamento*, Roma, Forzani&C., 1901, p. 482 e E. Panella, *Nuova cronologia remigiana* cit., p. 189.

<sup>38</sup> R. Spiazzi, *Il pensiero di San Tommaso d’Aquino*, Bologna, ESD – Edizioni Studio Domenicano, 1997, p. 295.

<sup>39</sup> M.C. De Matteis, *La "teologia comunale" di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977, pp. 3-51 e E. Panella, *Dal Bene comune al bene del Comune* cit., pp. 123-168.

<sup>40</sup> BNCF, Conv. Soppr., G 4.936, c. 355v, edito in G. Salvadori, V. Federici, *I sermoni d'occasione* cit., XXVII, p. 482 e in E. Panella, *Nuova cronologia remigiana* cit., p. 191; per i nessi con il *Tractatus de iustitia*, O. Capitani, *L'incompiuto Tractatus de iustitia di fra' Remigio de' Girolami* cit., pp. 125-128.

<sup>41</sup> I sermoni in BNCF ms. G 4.936, cc. 357r.-361v. sono stati editi da E. Panella, *Dal Bene comune al bene del Comune* cit., pp. 187-198.

<sup>42</sup> M.C. De Matteis, *La "teologia comunale" di Remigio de' Girolami* cit., pp. 55-71.

<sup>43</sup> E. Panella, *Nuova cronologia remigiana* cit., pp. 190-200.

<sup>44</sup> La sua etica economica, perfettamente tomista, in O. Capitani, *L'incompiuto Tractatus de iustitia di fra' Remigio de' Girolami* cit., pp. 611-662; l'ultimo sermone è del 1318, BNCF, Conv. Soppr., G 4.936, cc. 355v.-356v.; G. Salvadori, V. Federici, *I sermoni d'occasione* cit. e E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami* cit., pp. 101-103.

<sup>45</sup> E. Panella *Dal bene comune al bene del Comune* cit., pp. 187-198; cfr. F. Truini, *La pace in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 2008. Più in generale cfr. R.M. Dessì (a cura di), *Precher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre, 13-15 siècles*, Turnhout, Brepols, 2005, in particolare all'interno della seconda parte, *Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine*, i saggi di A. Piazza, *Paix et hérétiques dans l'Italie communale: les stratégies du langage dans le registre du pape Grégoire IX*, pp. 103-122; R.M. Dessì, *Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine*, pp. 254-278; C. Iannella, *La paix dans la prédication du Giordano de Pise (vers 1260-1310)*, pp. 367-382.

<sup>46</sup> Nei sermoni cita spesso Dionigi, ad esempio nel Sermone IX, *Si dormiatis inter medios clericos, penne columbe deargentate* scrive «quia amor nichil aliud est quam separatio coniunctorum ut potest haberi ex VII capite Ecclesiastice Hierarchie», BNCF, Conv. Soppr. G.4.936, c. 361v. Il testo a cui mi riferisco è *In librum beati Dionysii de divinis nominibus*.

<sup>47</sup> E. Panella, *Nuova cronologia remigiana* cit., p. 234; F. Sarri, *Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale Maestri di Teologia a Firenze (sec. XIII)*, «Studi francescani», XXII (1925), pp. 88-125.

<sup>48</sup> Mi riferisco ai ventiquattro testi conservati in due codici della Biblioteca Apostolica Vaticana con segnatura Vaticano Borghesiano n. 59 e Vaticano Borghesiano n. 64, cfr. C. Delcorno, *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 70.

<sup>49</sup> Casualità dipendente anche da una specificità toscana: questa regione ha infatti conosciuto ben tre soppressioni: la soppressione leopoldina, la napoleonica e quella decretata dal governo italiano. È attualmente in corso la realizzazione di una ricomposizione virtuale del patrimonio documentario degli enti soppressi (considerando tutte e tre le soppressioni) diretto da Anna Benvenuti.

<sup>50</sup> Cfr. la bella voce *Giordano da Pisa (Giordano da Rivalto)* scritta da Carlo Delcorno per il *Dizionario biografico degli italiani* cit., LV, 2001.

<sup>51</sup> C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 12-18.

<sup>52</sup> *Prediche inedite del b. Giordano da Rivalto dell'ordine dei predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, a cura di E. Narducci, Bologna, presso G. Romagnoli, 1875; *Giordano da Pisa Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Firenze, Sansoni, 1974; si vedano poi gli studi di Cecilia Iannella dedicati al rapporto tra Giordano da Pisa e le società urbane: *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa, ETS, 1999; *Predicazione domenicana ed etica urbana tra due e trecento*, in L. Gaffuri, R. Quinto (a cura di), *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, Atti del convegno (Padova 2000), Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 171-185.

<sup>53</sup> Espose il primo capitolo di Genesi nel 1305 durante le collazioni vespertine in Santa Maria Novella. Il terzo capitolo, invece, lo espone a Pisa. Si veda la *Prefazione* di C. Delcorno a *Giordano da Pisa. Sul Terzo Capitolo del Genesi*, a cura di C. Marchioni, Firenze, Olschki, 1992, pp. IX-XXI.

<sup>54</sup> C. Cazalé-Bérnard, M. Dozon, *Usanze, riti, tradizioni nella Toscana medievale. Antologia di testi*, Paris-Nanterre, Université Paris X-Nanterre, 1980, p. 118.

<sup>55</sup> Sul misticismo della dottrina di Tommaso mi sia consentito rimandare al mio *Mistica e predicazione*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del convegno (Todi 2008), Spoleto, CISAM, 2009, pp. 423-452.

<sup>56</sup> C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age et Temps Modernes», LXXXIX (1977), pp. 679-689: 683.

<sup>57</sup> F. Tocco, *L'eresia dei fraticelli e una lettera inedita del beato Giovanni dalle Celle*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filosofiche», s. V, XV (1906), pp. 3-10, pp. 109-168, p. 162.

<sup>58</sup> V. Gamboso, *I sermoni festivi di Servasanto da Faenza nel codice 490 dell'Ambrosiana*, «Il Santo», XIII (1973), pp. 3-88; Id., *I sermoni "De communi" e "De proprio Sanctorum" di Servasanto nei codici 520 e 530 di Assisi*, ivi, pp. 211-278; L. D'Avray, *Philosophy in Preaching: the Case of a Franciscan Based in Thirteenth Century Florence (Servasanto da Faenza)*, in R.G. Newhauser, J.A. Alford (ed. by), *Literature and Religion in the Later Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*, Birmingham-New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1995, pp. 263-273.

<sup>59</sup> F. Moretti, *La ragione del riso e del sorriso nel Medioevo*, Bitonto, Edipuglia, 2001, p. 58.

<sup>60</sup> Acme dovuto sia a fattori biologici sia all'immigrazione comitatina indotta dalle Arti, F. Menant, *L'Italia dei comuni (1100-1350)*, Roma, Viella, 2011, p. 224.

<sup>61</sup> Cfr. C. Iannella, *Aspetti penitenziali in frate Giordano da Pisa*, in *I frati predicatori del Duecento*, «Quaderni di Storia religiosa», X (1996), pp. 243-275.

<sup>62</sup> Le prediche sono state pubblicate da U. Scoti Bertinelli, *Tre sermoni del trecentista fra Taddeo Dini*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1906. Il riferimento al Sacchetti è: *Delle Novelle di Franco Sacchetti cittadino fiorentino*, t. I, a cura di G. Poggiali, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1804, Novella LXI, pp. 195-248.

<sup>63</sup> C.M. de la Roncière, *Tra preghiera e rivolta: le folle toscane del XIV secolo*, Roma, Jouvence, 1993, in particolare le pp. 226-268.

<sup>64</sup> Id., *L'angelo della liberazione nel tumulto dei Ciompi: Firenze, giugno-agosto 1378*, Siena, Protagon, 2008, pp. 261-265.

<sup>65</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 2.

<sup>66</sup> Sulla biografia di Simone da Cascia: N. Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine Romitano di S. Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Roma, Tipografia del Campidoglio, 1898; D. Corsi, *Simone da Cascia, un "rebellis ecclesiae"?*, «Archivio Storico Italiano», CXLIX (1991), pp. 739-781. Cfr. anche M. Petrocchi, *Scrittori di pietà nella spiritualità toscana ed italiana del Trecento*, «Archivio Storico Italiano», CXXV (1967), pp. 3-33; G. Volpi, *La questione del Cavalca*, «Archivio Storico Italiano», XXXVI (1905), pp. 302-312.

<sup>67</sup> Sul Clarenò restano fondamentali gli studi di G.L. Potestà, *Gli studi su Angelo Clarenò: dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XXV (1989), pp. 111-143.

<sup>68</sup> Cfr. F. De Capitani, «*Quomodo sit manifestum Deum esse*»: lettura del libro II, e L.F. Tuninetti, «*Sed nos id quod credimus nosse et intelligere cupimus*» (*De libero arbitrio* 2,2,5), ambedue in «*De libero arbitrio*» di Agostino d'Ippona, Palermo, Ed. Augustinus, 1990, alle pp. 35-57 e 59-64.

<sup>69</sup> L'attribuzione delle prediche a Simone è abbastanza controversa. Un testimone interessante è il manoscritto conservato in Biblioteca Nazionale Centrale a Firenze con segnatura Palatino 19. Quanto al *De gestis*, conobbe una ottima circolazione manoscritta

e numerose stampe: a Strasburgo nel 1480, nel 1485, a Basilea nel 1517 per i tipi di Adae Petri de Lagendorff a cura dell'agostiniano Andrea Hartmann, a Colonia nel 1533 nella tipografia di Eucharius Cervicornus e, nella stessa sede, nel 1540.

<sup>70</sup> Id., *La predicazione agostiniana*, p. 96.

<sup>71</sup> *Gli Evangelii del B. Simone da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo Giovanni da Salerno, opera del secolo XIV (testo di lingua)*, a cura di N. Mattioli, Roma, Tipografia del Campidoglio, 1902. Sull'importanza di Simone Fidati come direttore di coscienze e fondatore dell'insediamento femminile fiorentino di Sant'Elisabetta delle Convertite nel più ampio quadro della direzione di coscienza e guida d'anime in età medievale A. Benvenuti "In castro poenitentiae" cit., pp. 205-259.

<sup>72</sup> *Gli Evangelii* cit., p. 394.

<sup>73</sup> Ivi, p. 413.

<sup>74</sup> Ivi, p. 401.

<sup>75</sup> *Egregij evangelicae veritatis enarratoris Simonis de Cassia, opus in quatuor Evangelia, ea subtilitate, ea indicii acrimonia, ut plane nescias, ordinem perspisuum magis ne, an argumenti sublimitatem et materiae exquisitum tractationem admirari conveniat, quod inscribitur de gestis Domini salvatoris in 15 libros distributum*, Colonia, ex officina Eucharii Cervicorni 1533, Liber IV, caput 9. Recentemente edito: *De gestis Domini Salvatoris, I quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A. cooperantibus F. B. Stammkötter, V. Riant et C. Finsterholz; II quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., cooperantibus V. Riant et C. Finsterholz; III quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., cooperantibus V. Riant et C. Finsterholz; IV quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., cooperantibus V. Riant, C. Finsterholz et V. Marcolino*, Würzburg, Augustinus 1998-1999, d'ora innanzi *De gestis Domini*.

<sup>76</sup> *De Gestis*, Liber VII, caput 32.

<sup>77</sup> E. Menestò, *Fidati Simone (Simone da Cascia)*, in *Dizionario biografico degli italiani* cit., XLVII, 1997, pp. 406-410.

<sup>78</sup> Si veda la bella voce biografica curata da Andrea Piazza, *Michele da Calci (al secolo Giovanni Berti)*, in *Dizionario biografico degli italiani* cit., LXXIV, 2010. Ancora di A. Piazza: *La "via crucis" di frate Michele*, in M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza (a cura di), *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, Milano, Ed. Biblioteca francescana, 1998, pp. 115-139; Id., *La passione di frate Michele. Un testo volgare di fine Trecento*, «Revue Mabillon», 10, 71 (1999), pp. 231-256.

<sup>79</sup> Cfr. nota 3 e L. Pellegrini, *Diversità e dissenso nella societas christiana: Predicazione e politica al tempo di Savonarola*, in L. Gaffuri, R. Quinto (a cura di), *Predicazione e società nel Medioevo* cit., pp. 195-216.

<sup>80</sup> Cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, «Archivio Italiano per la storia della pietà», IV (1965), pp. 353-708; R. Vaneigem, *Il movimento del Libero Spirito*, Toriuno, Nautilus, 1995.

<sup>81</sup> La scoperta dei legami tra Lapina e i domenicani si deve a Emilio Panella, nel cui sito sono stati pubblicati i documenti *ad hoc* nonché un'esauriva bibliografia sul caso. Si veda dunque <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/minor/lapina.htm>>.

<sup>82</sup> Fu pubblicata da Tocco *L'eresia dei fraticelli* cit., pp. 109-168, ma correttamente collocata da F. Zambrini, *Storia di fra Michele minorita come fu arso in Firenze nel 1389*, «Scelta di curiosità letterarie», L (1864). Si vedano poi le intelligenti riflessioni di S. Simoncini, *Fra Michele da Calci tra Angelo Clareno e Michele da Cesena*, «Franciscana», VIII (2006), pp. 119-185 e per una disamina allargata del movimento fraticellesco il recente contributo di Sylvain Piron, *Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du xive siècle*, «Oliviana» [En ligne], 3 | 2009, </index337.html>.

<sup>83</sup> F. Tocco, *L'eresia dei fraticelli* cit., p. 162.

<sup>84</sup> M. D'Alatri, *L'inquisizione a Firenze negli anni 1344/1346 da un'istruttoria contro Pietro da L'Aquila*, in *Miscellanea Melchor de Pobladora*, Roma, Istituto Storico dei Frati

Minori Cappuccini, 1964, I, pp. 225-249 ripubblicato in Id., *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti. II. Il Tre e Quattrocento*, pp. 40-68.

<sup>85</sup> Marchionne di Coppo Stefani, *Cronica fiorentina*, 226 (Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XXX, 1, Città di Castello, S. Lapi, 1903).

<sup>86</sup> M. D'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia* cit., p. 47.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 48-68.

<sup>88</sup> F. Tocco, *L'eresia dei fraticelli* cit., p. 116. La lettera è stata pubblicata da F. Giambonini, *Giovanni Dalle Celle -Luigi Marsini. Lettere*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1991, II, pp. 392-437, p. 399 (v. 230).

<sup>89</sup> C. Gennaro, *Giovanni delle Celle e i fraticelli*, «Rivista di Storia e letteratura religiosa», XXXV (1999), pp. 31-69, p. 50, p. 61.

<sup>90</sup> F. Tocco, *L'eresia dei fraticelli* cit., pp. 161-162.

<sup>91</sup> G. Todeschini, *Il prezzo della Salvezza: lessici medievali del pensiero economico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994; Id., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004; O. Bazzichi, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della scuola francescana*, Torino, Effatà, 2008, pp. 52-55.

<sup>92</sup> F. Giambonini, *Giovanni Dalle Celle - Luigi Marsini* cit., Lettera ai gesuati pp. 331-349, la lettera del Marsili ivi alle pp. 479-486.

<sup>93</sup> L'attribuzione in G. Auzzas, C. Delcorno, *Notizia di manoscritti. Inventario dei manoscritti di prediche volgari inedite (Biblioteche dell'Italia centro-settentrionale)*, «Lettere italiane», LI (1999), n. 4, pp. 602-616, p. 608 codice riccardiano 1472; Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1472, c. 106r., c. 106v. Il sermone è compreso tra le carte 106r. e 112r.

<sup>94</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1281, c. 14r./v. Il Quaresimale di Gregorio di Alessandria è riportato da Betto di Andrea Gherardini.

<sup>95</sup> La quantità di studi, anche di alto livello, sull'argomento è notevole. Per ragioni di brevità basti soltanto rimandare a R. Rusconi, *I Francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti del convegno (Assisi 1980), Assisi, S.I.S.F., 1981, pp. 251-309; Id., *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Rome, Ecole française de Rome, 1981, pp. 67-85; Id., *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 e 1520 circa*, in P. Prodi, P. Johaneck (a cura di), *Strutture ecclesiaristiche in Italia e Germania prima della Riforma*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 259-315; C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987; J. Delumeau, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1992; M.G. Muzzarelli, *Penitenze nel Medioevo: uomini e modelli a confronto*, Bologna, Patròn, 1994; *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del convegno (Assisi 1995), Spoleto, CISAM, 1996; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>96</sup> C. Delcorno, *Predicazione volgare* cit., p. 535.

<sup>97</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1301, c. 98v. Il codice trasmette la *reportatio* di 46 sermoni, parzialmente editi da A. Galletti, *Una raccolta di prediche volgari inedite del cardinale Giovanni Dominici*, in *Miscellanea di studi critici pubblicati in onore di Guido Mazzoni*, Firenze, Tip. Galileiana, 1907, pp. 253-278. Dieci sermoni sono editi da D. Nirit Ben-Arych, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers*, Turnhout, Brepols, 2001; cfr. M. Romano, *Giovanni Dominici da Firenze. Catalogo delle opere e dei manoscritti*, Firenze, Sismel, 2008; segnalo peraltro che di Marta Romano è in corso di pubblicazione l'edizione critica dei sermoni latini del Dominici.

<sup>98</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1301, c. 127r. Analogamente a c. 94r. si legge: «fondiamo la nostra sapienza non in aiutori mondani, in esso Iddio, nelle suo Scritture

et queste saranno vdere et ferme sapienzie»; a c. 138 v.: «Studia le cose celestie e fa come la citerna ritielle bene in te».

<sup>99</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1301, cc. 90r./91v.

<sup>100</sup> Ivi, c. 90r.

<sup>101</sup> Ivi, c. 51r.

<sup>102</sup> *Il libro d'amore di carità del fiorentino b. Giovanni Dominici dell'Ordine dei Predicatori*, a cura di A. Ceruti, Bologna, Ed. Romagnoli - Dall'Acqua, 1889, p. 9.

<sup>103</sup> A questo proposito mi sia concesso di rimandare al mio *Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo*, in L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del convegno (Firenze 2009), monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012), pp. 167-183.

<sup>104</sup> Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Mag. XXI, 175, cc. 203r./205r.

<sup>105</sup> Si veda, sull'argomento, L. Pellegrini, *Diversità e dissenso* cit., pp. 195-216.

<sup>106</sup> Non è questa la sede per disquisire intorno alla capacità creativa della predicazione domenicana sotto il profilo politico perché porterebbe sicuramente fuori tema, basti semplicemente ricordarne la filiazione tommasiana: una conoscenza anche minima del pensiero di Tommaso d'Aquino è più che sufficiente per capire a che cosa mi riferisco nel testo; in ogni caso si veda almeno il classico B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, M. Rivière, 1928; G. Ambrosetti, *Introduzione al trattato sulla giustizia in S. Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Roma, Città Nuova, 1974; D. Jordan, *De Regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, «Medioevo», XVIII (1992), pp. 151-168; M. Merlo, *La sintassi del "regimen bene commixtum" e del "regimen politicum" fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*, «Filosofia politica», XIX (2005), n. 1, pp. 33-48; R. Rybka, *L'attuazione del bene comune nel pensiero politico di San Tommaso*, «Angelicum», LXXVII (2000), n. 4, pp. 477-505; G. Chalmeta, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino*, Roma, Armando, 2000.

<sup>107</sup> Cfr. le datate ma ancora interessanti riflessioni di W. Muller, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Tomas von Aquin: eine staatsphilosophische Untersuchung*, Münster, Aschendorffsche, 1916, in particolare le pp. 9-23, pp. 61-80; ma soprattutto H. Krings, *Das sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters*, «Deutsche Vierteljahrsschrift», XVIII (1940), pp. 223-249. Cfr. inoltre G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007 per la lucida distinzione tra «teologia politica» e «teologia economica», da p. 13. Efficace la spiegazione sintetica: «L'ordine determina la giusta collocazione o disposizione di ogni cosa. Ma l'ordine non è posteriore alle cose, non sopraggiunge per ordinare ciò che già esiste: al contrario, l'ordine è presupposto agli enti, è la condizione del loro apparire, così come il tutto è anteriore alle parti. Ogni ente, in quanto tale, è già ordinato: «necesse est omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse»; la stessa materia prima non è priva di un cero ordine [...]. La priorità dell'ordine è analoga alla priorità del tutto sulle sue parti [...]. Il bene del tutto prevale e, soprattutto, è il bene dell'ordine [...]. L'ordine è dunque coestensivo alla totalità dell'essere. L'ordine abbraccia tutto e regola i rapporti all'interno del tutto. L'ordine è la "recta dispositio", "ordinare" significa collocare, disporre le cose al posto che spetta loro all'interno del tutto»; T. Suarez-Nani, *Il 'De tempore' di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Netherlands, B.R. Grüner, 1989, p. 24.

<sup>108</sup> Il saldo elemento di continuità – rilevabile anche nelle prediche ma, più in generale, nella trattatistica di Savonarola – consiste nel tomismo del frate. Una continuità chiaramente dimostrata dagli studi e dai *dossiers* dei teologi domenicani che, fin dall'epoca di frate Paolino da Lucca lavorarono per riabilitare la figura e il pensiero del Savonarola e che si sono concretizzati nella recente (1995) apertura del processo di canonizzazione di Savonarola. «A Savonarola non venne mai contestata l'ortodossia dei contenuti delle prediche e che, ad esprimere l'essenza della predicazione osservante, parrebbero più ido-

nee – come vedremo – le categorie esattamente opposte di consenso e omologazione», Pellegrini, *Diversità e dissenso nella societas christiana* cit., p. 196.

<sup>109</sup> Ch. Klapish-Zuber, *Le chiavi fiorentine di Barbablù. L'apprendimento della lettura a Firenze nel XV secolo*, «Quaderni storici», 19 (1984), pp. 765-792; A. Bartoli Langeli, X. Toscani, *Istruzione, alfabetismo, scrittura. Saggi di storia dell'alfabetizzazione in Italia (sec. XV-XIX)*, Milano, Franco Angeli, 1991.

