ANNO LVIII - N. 2 LUGLIO-DICEMBRE 2004

RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA

V&P UNIVERSITÀ

RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA

PUBBLICAZIONE SEMESTRALE

PRIMO DIRETTORE: MONS. MICHELE MACCARRONE
(1947-1993)

ANNO LVIII - N. 2 LUGLIO-DICEMBRE 2004

CONSIGLIO DIRETTIVO

RINO AVESANI - OVIDIO CAPITANI - MARIA LUPI - GIACOMO MARTINA - ALBERTO MONTICONE - ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA - ENZO PETRUCCI - GIORGIO PICASSO - MARTA PIERONI FRANCINI - ANTONIO RIGON - PIETRO STELLA - DANILO VENERUSO - PAOLO VIAN - RAFFAELLO VOLPINI - PIETRO ZERBI

Direttore: AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI

Coordinamento della Redazione: MARIA LUPI

Segreteria: LORETTA SANNA

Corrispondenti scientifici: ROGER AUBERT - GIORGIO CRACCO - COSIMO DAMIANO FONSECA - MARIA MARIOTTI - GIORGIO RUMI - PIETRO SCOPPOLA - ALDO STELLA - MARIA LUISA TREBILIANI - ANDRÉ VAUCHEZ

Proprietario: Fondazione Mons. Michele Maccarrone per la Storia della Chiesa in Italia
Sede legale: Piazza Santa Maria Maggiore, 5 - 00185 Roma
Direttore responsabile: Agostino Paravicini Bagliani

SOMMARIO

A. RIGON, *Paolo Sambin (1913-2003) e la «Rivista di Storia della Chiesa in Italia»* p. 381

M. L. CECCARELLI LEMUT - S. SODI, *Il sistema pievano nella diocesi di Pisa dall'età carolingia all'inizio del XIII secolo* » 391

P. GIOVANNUCCI, *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna* » 433

F. DE GIORGI, *La Spagna franchista vista dalla Chiesa italiana. 1939-1945* » 479

NOTE E DOCUMENTI

A. TORALDO, *Il Convento dei Carmelitani scalzi di Catanzaro: le origini* » 515

RASSEGNE

A. MARINI, *Gioacchino da Fiore e la sua eredità nella storia europea* » 535

A. VAUCHEZ, *Santa Caterina Vigri (1413-1463) e il suo processo di canonizzazione (1586-1712)* » 545

C. VASOLI, *I processi di Girolamo Savonarola* » 550

S. NEGRUZZO, *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento* » 564

RECENSIONI

Sono recensiti: TH. FRENZ, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit*, 2. (A. Pahud), p. 581. – S. SAGULO, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, a cura di G. M. CANTARELLA (A. De Vincentiis), p. 583. – *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, ed. C. BRUSCHI - P. BILLER (R. Bertuzzi), p. 585. – *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, a cura di F. SUITNER (R. Bellini), p. 588. – A. BISSEGGER, *Une paroisse raconte ses morts. L'obituaire de l'église Saint-Paul à Villeneuve (XIV^e-XV^e siècles)* (D. Reynard), p. 591. – *L'itinérance des seigneurs (XIV^e-XVI^e siècles)*. Études publiées par A. PARAVICINI BAGLIANI, E. PIBIRI, D. REYNARD (C. Thévenaz Modestin), p. 592. – *Penitenzieria apostolica. Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438-1484)*, a cura e con *Introduzione* di P. OSTINELLI (A. Paravicini Bagliani), p. 594. – D. RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)* (A. Paravicini Bagliani), p. 596. – G. e R. GUALDO, *L'introduzione del volgare nella documentazione pontificia tra Leone X e Giulio III (1513-1555)* (L. Boschetto), p. 601. – M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali. 1535-1563*, Tomo

I: *Saggio storico e profilo dei corrispondenti*; Tomo II: *La corrispondenza. Edizione critica* (A. Menniti Ippolito), p. 602. – *Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia (1577-1578)*, herausgegeben von A. KOLLER (S. Giordano), p. 605. – A. M. RIBERI, *RAM Repertorio di antiche memorie*, I: *Per la storia della nostra diocesi*; II: *Paesi uomini Chiese* (M. F. Mellano), p. 607. – M. CASELLA, *L'associazionismo cattolico a Roma e nel Lazio dal 1870 al primo Novecento* (A. D'Angelo), p. 609. – M. INVERNIZZI, *Il beato Contardo Ferrini. 1859-1902. Il rigore della scienza. Il coraggio della fede* (G. Martina), p. 610. – G. LOPARCO, *Le Figlie di Maria Ausiliatrice (1900-1922) Percorsi e problemi di ricerca* (P. Gaiotti De Biase), p. 611. – *Atti della commemorazione nel primo anniversario della morte di Nello Vian. Testimonianze e corrispondenza con Giovanni Battista Montini-Paolo VI (1932-1975)* (G. Martina), p. 612.

CRONACHE

Storia della Chiesa in Italia. Orientamenti e prospettive. Giornata di studio (Venezia, 7 novembre 2003) (M. Rossi), p. 615. – *San Crescenziano di Città di Castello. Storia e culto di un martire dalle origini all'età moderna* (Città di Castello, 26 e 27 settembre 2003) (P. Licciardello), p. 622. – *Percorsi recenti degli studi medievali* (Firenze, 27-28 gennaio 2004) (L. Brusotto), p. 626. – *Ebrei nella terraferma veneta quattro-cinquecentesca* (Verona, 14 novembre 2003) (V. Rovigo), p. 630.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni e sigle, p. 635. – Storia generale, p. 637. – Storia locale, p. 661. – Indice degli autori degli scritti registrati nella bibliografia, p. 727.

Libri ricevuti, p. 737.

Indice generale dell'annata, p. 743.

PAOLO SAMBIN (1913-2003) E LA «RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA»

Quando, nel febbraio 2003, uscì nella collana "Italia sacra" il volume contenente gli Atti del convegno di studi sui cinquant'anni di vita della «Rivista di storia della Chiesa in Italia»[1], Paolo Sambin mi confidò di aver passato quasi un'intera notte a leggere la prima copia che, premurosamente, il tipografo gli aveva fatto pervenire. La lettura lo aveva soddisfatto solo in parte: troppo restava da dire sulla vita della Rivista di cui era stato condirettore per un decennio assieme a mons. Michele Maccarrone e dalla quale si era separato con grandissima sofferenza al momento della crisi del 1976. A più di un quarto di secolo da quel doloroso distacco la sofferenza era stata assorbita, ma la storia del primo trentennio della rivista restava ancora in gran parte da scrivere. Si riprometteva di farne oggetto di riflessione nell'ambito degli annuali corsi di studio organizzati dalla "Societas veneta di storia religiosa" presso l'abbazia padovana di Santa Giustina. Non ha potuto realizzare egli stesso il progetto perché la morte lo ha colto a Padova, all'età di novant'anni, l'8 agosto 2003.

Era nato il 25 febbraio 1913 a Terrassa Padovana, minuscolo centro agricolo immerso nella campagna veneta, dove il padre esercitava la professione di medico condotto e dove trascorse la giovinezza che amava spesso ricordare e che molti anni dopo, nel 1981, rievocò in una gustosa memoria scritta[2]. Lì nel 1931, nel clima di scontro post-concordatario tra regime fascista e Chiesa, che aveva avuto ripercussioni anche sul circolo locale dei giovani cattolici, aveva aderito all'Azione cattolica ed era passato, come spesso ripeteva, «da una fede cristiana tradizionale ed esteriore... a una fede cristiana personale che determini dal di dentro tutta la vita»[3]; lì, assieme ad altri giovani, aveva fondato una Conferenza di San Vincenzo de' Paoli, prendendo coscienza della povertà contadina, lì si era legato di profonda amicizia, nutrita di appassionate letture bibliche e interminabili discussioni, con il coetaneo Ferdinando Geremia, membro della Chiesa evangelica, repubblicano, antifascista mandato nel 1926 al confino politico a Montemurro di Potenza[4]. Proprio grazie al

---

[1] *Cinquant'anni di vita della "Rivista di storia della Chiesa in Italia"*. Atti del Convegno di studio (Roma, 8-10 settembre 1999), a cura di P. ZERBI, Roma 2003 (Italia sacra, 71).

[2] P. SAMBIN, *Una memoria*, in I. CAVALLARO, *Terrassa Padovana. Storia e vita in un comune della Bassa*, Padova 1981, p. 6-27.

[3] SAMBIN, *Una memoria*, p. 21.

[4] Su questa interessante figura si vedano i contributi contenuti in *Macerie della storia e speranza cristiana*. Atti del Convegno commemorativo su Ferdinando Geremia (Cartura, giugno 1979), a cura di I. CAVALLARO - P. SAMBIN, Padova 1981.

Geremia era entrato in contatto epistolare con Lauro Mainardi, passato dal protestantesimo al cattolicesimo, fondatore negli anni Trenta de «La muraglia». In questo foglio il diciannovenne Sambin stampò nel marzo 1932 il suo primo articolo, rivelatore degli interessi di allora, ma anche di orientamenti più profondi e duraturi: la schietta fede cristiana e l'attenzione per le tendenze culturali centrate sulla valorizzazione delle culture locali. Leggeva con passione le opere di Federico Mistral (a lui è dedicato il lavoretto ora ricordato)[5] e si interessava molto al felibrismo, il movimento letterario regionalista della seconda metà dell'Ottocento che voleva far rivivere la tradizione della lingua occitanica ed esaltava la dignità letteraria del provenzale moderno. Lo affascinavano le «figure belle anche dal punto di vista umano e spirituale»[6] dell'ambiente di Avignone e nella loro ispirazione cristiana, unita all'amore per le tradizioni della propria terra, trovava elementi di consonanza con il proprio sentire. Nella Gioventù cattolica svolse negli anni Trenta un'intensa attività e rivestì varie cariche sino a diventare presidente diocesano negli anni di guerra. Fra il 1945 e il 1946 fu anche sindaco di Terrassa, designato dal Comitato di liberazione nazionale; abbandonò tuttavia presto la militanza politica (non quella nell'associazionismo cattolico), per dedicarsi agli studi.

Si era laureato in Giurisprudenza a Padova nel 1935 con una tesi in diritto commerciale, ma aveva seguito senza troppo entusiasmo i corsi, animandosi solo per le lezioni di Francesco Carnelutti, brillanti e ricche di dottrina. Insoddisfatto della carriera forense, alla quale era stato indirizzato soprattutto per volontà della madre, quattro anni dopo, sempre nell'Università di Padova, prese anche la laurea in Lettere, discutendo con Roberto Cessi una tesi sull'ordinamento parrocchiale a Padova nel Medioevo, vincitrice del premio Andrea Gloria e pubblicata nel 1941 nella collana di Facoltà con una presentazione dello stesso Cessi, di Vittorio Lazzarini e di Ezio Franceschini.

Fu un esordio felicissimo, un'autentica novità nel panorama degli studi di storia ecclesiastica in Italia all'inizio degli anni Quaranta. L'organizzazione della cura d'anime in una città medioevale era analizzata nella sua genesi, nei suoi sviluppi (dal sistema accentrato nell'unica pieve urbana alla pluralità delle cappelle), nell'intimo nesso fra parrocchialità e amministrazione del battesimo, come nessuno aveva fatto in Italia, al punto che per trovare un precedente, tranne gli studi del Mazzi su Bergamo, del Mengozzi sulla città italiana nell'alto medioevo e poche altre ricerche locali di disuguale valore, occorreva risalire addirittura al Muratori. L'approccio di Sambin al tema non era asettico, ma pur nella severa dimensione scientifica, arricchita da personali esperienze (nel 1935 era stato rappresentante della diocesi di Padova alla Settimana nazionale per la parrocchialità, organizzata dalla Gioventù cattolica) vibrava la fede religiosa del giovane studioso: «Il battesimo incardina il fedele alla Chiesa, rinnovandolo in Cristo. L'altissimo valore soprannaturale di

---

[5] P. SAMBIN, *La serenità in Federico Mistral*, «La muraglia» [Roma], 2 (1932), nr. 3, p. 1.

[6] Cf. *La storia e gli studi. Intervista a Paolo Sambin* (8-9 luglio 1993), a cura di F. DE VITT (inedito, una copia è depositata, su mia iniziativa e per gentile concessione della dott.ssa De Vitt, nel Fondo Sambin, che gli eredi hanno generosamente donato all'Università di Padova).

questo sacramento doveva esercitare la sua influenza anche sull'organizzazione ecclesiastica, attraverso cui si amministrava. Perciò io credo che seguire l'evoluzione storica dell'amministrazione del battesimo equivalga a seguire i passi della parrocchialità»[7].

Il carattere innovativo di questi studi fu confermato in un successivo articolo del 1953, pubblicato nella «Rivista di storia della Chiesa in Italia», nel quale, sulla base di inedita documentazione archivistica, con la vivezza tipica delle testimonianze processuali, Sambin seguiva per così dire in diretta la nascita di una parrocchia e affrontava un problema di grande rilievo generale, già da altri sollevato in passato e ripreso solo qualche decennio dopo dalla storiografia italiana: quello, cioè, del rapporto fra organizzazione ecclesiastica e ripartizioni civili urbane e della funzione poleogenetica svolta dalle cappelle cittadine[8].

Gli assetti organizzativi della cura d'anime restarono un filone caro a Sambin, ma intanto altri interessi scientifici ed altre esperienze di ricerca andavano in lui maturando, parallelamente allo svolgersi della carriera professionale ed accademica. Dopo un periodo di insegnamento nel Liceo vescovile Barbarigo di Padova, nel 1949 prese servizio come assistente nella Biblioteca del Museo civico, rimanendovi sino a quando, nel 1962, ottenne la cattedra di Paleografia e Diplomatica presso l'Ateneo patavino. Si divideva fra servizio di biblioteca, studio e insegnamento nell'università dove, conseguita la libera docenza in Storia medioevale, sin dal 1952 aveva ricoperto vari incarichi nella Facoltà di Lettere e Filosofia, in quella di Magistero, nella Scuola storico-filologica delle Venezie. La storiografia etico-politica di Roberto Cessi e il metodo filologico-erudito suo e di Vittorio Lazzarini dominavano allora gli studi storico-medievistici in Padova. Se le prime ricerche di Sambin, di stampo politico-diplomatico, appaiono inserite nell'orbita di interessi del Cessi, sin dalla fine degli anni Quaranta e poi nell'intensissimo decennio successivo si fanno sempre più chiari i temi di fondo della sua ricerca: vescovi, monaci, chierici, confraternite laicali, insomma storia della Chiesa, con prevalente ma non esclusivo riferimento all'area veneta. Anche se il laicissimo Cessi non disdegnava gli argomenti di storia religiosa e aveva dedicato a san Francesco e al francescanesimo primitivo il corso 1945-1946[9], l'insistenza di Sambin su temi relativi a strutture ecclesiastiche e ad uomini di Chiesa, togliendo dall'occasionalità l'attenzione per questo settore della storia, apriva un filone decisamente nuovo nella ricerca universitaria patavina. Più in generale, mentre la medievistica italiana si andava concentrando soprattutto sull'alto

---

[7] P. SAMBIN, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel medioevo*, Padova 1941 (Università di Padova. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 20).

[8] P. SAMBIN, *Aspetti dell'organizzazione parrocchiale a Padova nel primo trentennio del secolo XIII*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 7 (1953), p. 149-180, ristampato con correzioni e ampie aggiunte sotto il titolo *Note sull'organizzazione parrocchiale in Padova nel sec. XIII*, in *Studi di storia ecclesiastica medioevale* nel volume *Saggi di storia ecclesiastica veneta*, a cura di P. SAMBIN - F. SENECA, Venezia 1954 (Miscellanea di studi e memorie della Deputazione di storia patria per le Venezie, IX, 1), p. 3-64.

[9] Cf. A. RIGON, *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*, Roma 2002, p. 225.

medioevo e sull'XI-XII secolo e sotto la spinta di illustri maestri si orientava a trattare i grandi temi della riforma nell'età gregoriana, Sambin indagava con pochi altri la storia della Chiesa bassomedievale. Fu il primo ad intuire l'importanza della *familia* vescovile nella funzione di supporto all'azione del governo diocesano e di collegamento tra vertici delle Chiese locali e poteri signorili nel Trecento. E fu tra i primi ad indicare piste di ricerca battute dalla storiografia di altri paesi, ma neglette in Italia (reclutamento di chierici, statuti capitolari, associazionismo del clero). Dedicò alla storia monastica, in specie al movimento di riforma promosso in Santa Giustina di Padova dall'abate Ludovico Barbo, studi puntuali; e sui vescovi del Trecento (in particolare Ildebrandino Conti vescovo di Padova) condusse ricerche che, oltre ad arricchire le nostre conoscenze circa l'episcopato trecentesco, aprono nuovi capitoli di storia della cultura e illuminano, sulla base di solidissimi scavi d'archivio, ambienti e tradizioni legati alla figura del Petrarca.

In realtà i lavori di storia della Chiesa di Sambin si affiancano e spesso si intrecciano profondamente a quelli di storia della cultura. Dal primo contributo del 1950 su *miniatores* e *scriptores* forestieri a Padova nella prima metà del secolo XIV[10] sino ai memorabili studi sul Ruzante, comparsi a varie riprese in «Italia medioevale e umanistica»[11], sono decine e decine le notizie, le schede, i marginalia, i nuovi documenti, i restauri, le nuove testimonianze, le briciole biografiche, le spigolature d'archivio che Sambin dedica al mondo padovano e veneto del Petrarca, a notai e cultura, a studenti e professori dell'Università di Padova, a biblioteche ed inventari di libri. «Dopo Giovanni Mercati – ha scritto Augusto Campana con riferimento alla storia delle biblioteche medioevali – nessun altro studioso quanto Sambin ha dato a questo campo di studi, a questo settore così importante della ricerca erudita»[12]. Pur nella varietà degli interessi egli si mantenne tuttavia rigorosamente fedele al metodo trasmessogli a Padova dai maestri Roberto Cessi e Vittorio Lazzarini: fermo nel rivendicare il primato dell'erudizione e della ricerche d'archivio e con una propensione tutta sua a privilegiare le fonti notarili. In questo ambito diede prove «che non hanno riscontri nella tradizione storica italiana» (il giudizio è di uno studioso che se ne intendeva come Marino Berengo)[13]. Attraverso gli atti dei notai ricostruiva profili biografici, carriere di professori, vite di monaci (esemplare il saggio sull'abate Michiel e la riforma quattrocentesca di San Giorgio Maggiore di Venezia)[14], patrimoni librari, organizzazione di comunità religiose. E i titoli minimalisti (le schede e i restauri di cui si è detto) non erano un vezzo, ma una dichiarazione onestis-

---

[10] Pubblicato negli «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti» 108 (1949-50), p. 237-246.

[11] E ora ristampati nel suo volume *Per le biografie di Angelo Beolco, il Ruzante, e di Alvise Cornaro. Restauri di archivio*, rivisti e aggiornati da Francesco Piovan, Padova 2002 (Filologia veneta. Testi e studi, 5).

[12] Testimonianza del Campana pubblicata in *Voci d'archivio. La scuola di Paolo Sambin*, a cura di U. Pistoia, Padova 2002 (Confronta, 7), p. 23.

[13] Vedi la testimonianza del Berengo nel volume citato alla nota precedente, p. 19.

[14] P. Sambin *L'abate Giovanni Michiel († 1430) e la riforma di S. Giorgio Maggiore di Venezia*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, II, Padova 1970 (Italia sacra, 16), p. 483-545.

sima del contenuto erudito dei contributi (spesso più rivelatori di molti studi dall'altisonante titolazione), e di una convinzione profonda: Sambin non credeva nelle ricostruzioni generali al punto che rimase sempre insoddisfatto della sua stessa sintesi sull'ordinamento parrocchiale di Padova, preferendole di gran lunga il già ricordato articolo del 1953 con i successivi ritocchi. Era più severo del pur severissimo storico britannico Denis Hay, duramente polemico nei confronti della storiografia ecclesiastica italiana, ma disposto a riconoscere nella monografia di Sambin una «ammirevole opera»[15]. Alcuni anni dopo, proprio riflettendo sullo stato degli studi di storia della Chiesa in Italia, lo statunitense Robert Brentano coniò l'espressione «Sambin revolution»[16]; e forse non è un caso che simili riconoscimenti venissero da storici di scuola anglosassone. Dello studioso padovano piacevano l'estraneità alle metodologie astratte, la mancanza di retorica storiografica, l'aggancio alle fonti d'archivio, l'attenzione alla storia delle chiese locali.

Scelte tematiche ed orientamenti metodologici nascono ovviamente da propensioni personali e indirizzi di scuola. Sambin riconobbe sempre nello storico Roberto Cessi e nel paleografo Vittorio Lazzarini i propri maestri e alla loro memoria restò devoto, ma davvero decisivo fu per lui il rapporto di amicizia e il sodalizio scientifico con Giuseppe Billanovich suo coetaneo. L'itinerario intellettuale ed umano dei due studiosi padovani si intrecciò nella vita, negli studi e nell'organizzazione degli studi. È soprattutto attraverso il grande filologo e storico della cultura medioevale ed umanistica, laureato a Padova, docente a Friburgo e poi alla Cattolica di Milano, che Paolo Sambin si inserì in una rete di relazioni accademiche e scientifiche di prim'ordine, stabilendo solidi vincoli di collaborazione con Augusto Campana, Carlo Dionisotti, Gilles Gerard Meersseman, Giovanni Pozzi e con lo stesso Maccarrone. Diversissimi per stile e temperamento (schivo e riservato Sambin, irruente e aggressivo Billanovich), si trovavano a meraviglia e si completavano negli studi: l'uno le carte d'archivio, l'altro i codici delle biblioteche. E i codici, per Sambin come per Billanovich, erano a loro modo un archivio: non "botte" dalla quale attingere varianti, ma, nei loro contenuti, nella loro confezione, nella diversità di scritture, veicolo di conoscenza della vita vissuta delle generazioni passate[17].

Con Giuseppe Billanovich e il di lui fratello Guido, capofila dell'Editrice Antenore di Padova, fu davvero «l'anima di un universo scientifico» e «motore trainante di una sezione non piccola della medievistica italiana»[18]. Il periodico «Italia

---

[15] D. HAY, *La Chiesa rinascimentale in Italia*, Roma - Bari 1979, p. 216, n. 55.

[16] R. BRENTANO, *Italian Ecclesiastical History: the Sambin Revolution*, «Medievalia et Humanistica», n. s., 14 (1986), p. 189-197; e vedi anche, a testimonianza non tanto della fortuna di un titolo ma dell'interesse suscitato fuori d'Italia da un indirizzo storiografico tutto italiano, F. ANDREWS, *The Second Generation of the 'Sambin Revolution': New Writings on the Humiliati*, «Journal of Ecclesiastical History» 49 (1998), p. 140-148.

[17] Cf. a questo proposito, P. SAMBIN, *Libri del Petrarca pervenuti ai Santasofia di Padova*, «Studi petrarcheschi» 7 (1990), p. 29.

[18] G. CRACCO, *Presentazione*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M.C. BILLANOVICH, G. CRACCO, A. RIGON, Padova 1984 (Medioevo e Umanesimo, 54), p. X.

medioevale e umanistica» fondato nel 1958 (curatori Giuseppe Billanovich, Augusto Campana, Carlo Dionisotti, Paolo Sambin) e la collana "Italia sacra", che iniziò le sue pubblicazioni l'anno successivo a cura di Michele Maccarrone, Gilles Gerard Meersseman, Ettore Passerin d'Entrèves, Paolo Sambin, sono un vanto della cultura italiana. In particolare "Italia sacra" fu agli inizi una sorta di *pendant* della «Rivista di storia della Chiesa in Italia» e lo stesso mons. Maccarrone la considerò lungamente «una seconda creatura, venuta dopo la primogenita, la Rivista»[19].

Proprio attorno alla collana (quasi ignorata nel convegno romano sul cinquantennio), alla sua impostazione, ai nomi di coloro che ne avrebbero dovuto assumere la direzione si manifestarono quei contrasti tra mons. Maccarrone e gli studiosi del bolognese "Centro di documentazione" che l'occasione del convegno di Bologna del 1958 fece emergere con tutta evidenza[20]. La diversa concezione della storia della Chiesa come via di dialogo fra cattolici e laici e le divergenze circa possibili collaboratori e livelli di collaborazione, che indussero storici come Giuseppe Alberigo e Paolo Prodi ad allontanarsi dalla Rivista, si riflettono tutte sulle origini di "Italia sacra". Le tensioni nate durante la pubblicazione degli Atti, la diversità di opinioni circa l'inserimento di Delio Cantimori nel comitato direttivo, il fallimento del progetto di dar vita assieme al gruppo bolognese ad una collana coordinata da Alberigo[21] segnarono anche l'itinerario di studioso di Sambin che, su pressioni di mons. Maccarrone, finì coll'assumere di fatto la guida e divenne l'anima di "Italia sacra", che del resto lui stesso aveva progettato assieme a Giuseppe Billanovich.

Non era stato invece tra i fondatori della «Rivista», ma sin dal 1948 il suo nome compare nell'elenco dei collaboratori della Bibliografia. Assieme a Giovanni Muzzioli, dal 1949 al 1961 fu responsabile della selezione, ordine e redazione delle singole indicazioni bibliografiche e continuò a sostenere l'impresa sia nel periodo del coordinamento padovano, affidato a Lina Zanini, che in quello successivo guidato da Giorgio Picasso. Nel 1965 assunse infine l'incarico di condirettore della Rivista.

Severo, rigoroso, implacabile nella revisione formale dei testi, non risparmiava e non si risparmiava. Amava il lavoro collegiale, la programmazione a lungo termine, le iniziative dirette alla promozione della ricerca storica e alla formazione dei ricercatori, senza cedimenti a ragioni che non fossero quelle scientifiche: «Posti al bivio tra

---

[19] Lettera di Maccarrone a Sambin del 3 febbraio 1960, conservata tra i materiali d'archivio di "Italia sacra", attualmente in consegna, per volontà di Sambin, presso il dott. Donato Gallo, redattore della collana dal 1990. Salvo diversa indicazione le lettere citate in seguito si trovano tra questi materiali.

[20] Organizzato dalla Rivista e dal Centro di documentazione di Bologna, il convegno fu dedicato a *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*; gli Atti vennero pubblicati in "Italia sacra" e costituirono il secondo volume della collana. Sul convegno stesso e sulle pesanti ripercussioni che i dissensi di allora ebbero sugli sviluppi degli studi di storia della Chiesa in Italia vedi P. PRODI, *Il convegno di Bologna (1958)*, in *Cinquant'anni di vita della "Rivista di storia della Chiesa in Italia"*, p. 167-192.

[21] La vicenda si può seguire attraverso il ricco scambio di lettere tra Maccarrone, Sambin, Alberigo, Prodi nel biennio 1958-1960, conservate tra il materiale archivistico di "Italia sacra" citato sopra alla nota 19; si veda inoltre il contributo di Paolo Prodi ricordato nella nota precedente.

erudizione... ed elevazione di vita, tra rigore scientifico e diffusione del pensiero francescano – aveva scritto in una recensione comparsa nel 1960 sulla Rivista – noi senza incertezza avremmo scelto, per una rivista storica, la prima strada che non è né frigida né chiusa in sé»[22].

Pur improntato ad uno spirito di servizio per lui abituale («was wäre die Rivista ohne Sie!» gli scriveva già nel novembre 1960 Hubert Jedin)[23], il contributo di Sambin non fu tuttavia puramente tecnico. Egli portò nella direzione della Rivista la convinzione fermissima che non si potesse fare storia della Chiesa in Italia che non fosse essenzialmente storia delle chiese locali e che questo tipo di ricerche dovesse caratterizzare l'indirizzo scientifico e culturale della rivista stessa: «Intendiamo la storia della Chiesa in quell'ampio senso che vedete riflesso più che teoricamente enunciato nella serie della "Revue d'histoire ecclésiastique" e anche della "Rivista di storia della Chiesa in Italia" e la sentiamo con tanto più aderente e penetrante vigore, in quanto questa storia si attua non in un ambito ecclesiasticamente sfumato e sfuggente come può avere la nazione e spesso una singola regione o provincia, ma in quell'organismo vivente e ben definito ch'è la diocesi, "porzione del popolo di Dio", affidata al vescovo, "chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica"». Così scriveva in una comunicazione all'VIII Convegno degli archivisti ecclesiastici[24]. Che poi su una simile posizione dalle inevitabili implicazioni anche ecclesiologiche potessero esservi nella Rivista idee diverse, a partire da quelle di mons. Maccarrone, è fuori di dubbio[25]. Mai veramente esplicitata per la totale avversione di Sambin alle discussioni metodologiche e per la scarsa propensione della Rivista ad aprire dibattiti sulla propria identità, la diversità di orientamenti, che poteva offrire la ricchezza della complementarietà, rimase un sotterraneo motivo di dialettico confronto e non influì sulla crisi del 1976, salvo affiorare anni dopo come elemento di dissenso durante la preparazione del convegno su "Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo"[26].

---

[22] Recensione a *"Le Venezie francescane": Indici delle annate I-XXV (1932-1958)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 14 (1960), p. 316.

[23] Lettera di Hubert Jedin a Paolo Sambin del 7 novembre 1960.

[24] P. SAMBIN, *L'Istituto per la storia ecclesiastica padovana*, «Archiva Ecclesiae» 10-11 (1967-1968), p. 163.

[25] Vedi l'intervista rilasciata a Flavia De Vitt, citata sopra alla nota 6: «Io sono convintissimo, e con me sono convintissimi altri amici veneti che hanno vissuto a fondo le vicende della "Rivista di storia della Chiesa in Italia", come Germano Gualdo..., archivista in Vaticano, siamo convinti tutti di un punto fondamentale, e questo è stato motivo, tante volte, di contrasto (molto fermo, se vuoi, molto civile naturalmente) con mons. Maccarrone, nella sua veste di direttore della "Rivista", e quindi di promotore e presidente dei convegni internazionali di storia della Chiesa: noi siamo convinti che non si può fare storia della Chiesa in Italia, se non si fa la storia delle Chiese particolari, cioè delle diocesi».

[26] Sambin era molto critico circa la divisione fra relazioni generali e relazioni regionali. Si veda, a questo proposito, fra le tante, la lettera a Maccarrone del 14 dicembre 1978: «Conosco e soffro il pericolo della ricerca locale, quando è condotta senza preparazione scientifica e con mentalità provinciale; ma respingo come inutili, anzi ingannevoli tutte le sintesi, tutti i discorsi generali, fatti (e purtroppo applauditi) con una sicurezza magisteriale che ignora le esigenze del

Nel 1976 Sambin, che pure non condivideva le scelte politiche di Paolo Brezzi («membro del consiglio direttivo sin dalla nascita della Rivista e, dalla primavera di quell'anno, aderente come indipendente alle liste elettorali del Partito comunista italiano»), si dimise perché temeva i pericoli di una svolta confessionale, perché non approvava «il modo in cui la maggioranza del consiglio voleva risolvere (e il 3 luglio risolse) il caso», perché riteneva violato la statuto e intaccato il principio della collegialità a favore di una gestione personale della Rivista[27]. Fu una decisione per lui amarissima e definitiva, anche se alla Rivista rimase sempre in qualche modo legato. Non accettò gli inviti a riprendere la collaborazione a livello direttivo, ma continuò a svolgere un silenzioso servizio sia nei confronti della Bibliografia (su questo ha scritto belle pagine Giorgio Picasso)[28] sia per quel che riguarda altre iniziative e, in particolare, quelle miranti a far conoscere meglio i centri che, come quello fondato a Padova dal vescovo Girolamo Bortignon col decisivo apporto suo e di mons. Ireneo Daniele[29], promuovevano lo studio della storia ecclesiastica nelle diocesi italiane.

Per quanto fondamentale nella sua esperienza di studioso e di organizzatore degli studi, la "Rivista" era d'altro canto solo uno dei settori dell'attività di Sambin. Dopo aver rilanciato il Centro per la storia dell'Università di Padova, nel 1968 aveva fondato i «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» che diresse da solo fino

---

rigore scientifico e il dovere delle ricerche d'archivio sistematiche e non sporadiche e piegate malamente a speciosa prova di ricostruzioni prefabbricate. Ora se sorge anche soltanto il dubbio che un convegno di storia della Chiesa in Italia e perciò soprattutto di storia delle chiese locali non sia tutto impostato con severità, col giusto riconoscimento, anche nelle relazioni cosiddette generali, ai risultati sicuri della ricerca particolare, ti assicuro: è la delusione più scoraggiante». E a proposito della Rivista prosegue, sottolineando quali dovrebbero esserne, a suo giudizio, i compiti, e ribadendo il suo dissenso circa la soluzione data alla crisi del 1976: «È stato posto il sigillo di tomba sullo statuto, sulla collegialità della redazione varia e dialetticamente costruttiva, sulle periodiche riunioni di tutto il consiglio direttivo e dell'editore (il polso sui non trascurabili problemi della diffusione, della pubblicità, del prezzo), insomma sulla "Rivista" quale era prima del 3 luglio 1976. Con la diversa "Rivista" a direzione personale non voglio, non posso collaborare: in nome della chiarezza d'una fedele amicizia a te e di una costante dedizione alla "Rivista" defunta».

[27] Cf. la lettera citata nella nota precedente, e per le citazioni poste nel testo tra virgolette: P. SAMBIN, *Due bibliografie: "In ispirito di servizio"*, in *Lina Zanini (1908-1980)*, Padova 1981, p. 53-58: 58. Per quanto riguarda la non adesione alle scelte politiche del Brezzi, unita peraltro ai timori per una svolta confessionale, vedi le lettere a mons. Pietro Zerbi del 1° luglio 1976 («Sia chiaro: io non approvo la sua scelta, anche se non dubito della rettitudine delle sue intenzioni..., ma altrettanto chiaramente a me pare che se si punisce Brezzi ... si impone alla "Rivista" una etichetta di confessionalità che non ha mai avuto») e a mons. Maccarrone del 27 maggio 1976: «Ho da sempre sostenuto che anche la storia della Chiesa, come ogni ricerca storica onesta e seria, deve essere fatta con rigoroso metodo scientifico libero da confessionalità o ideologie; la comunione ecclesiale limpidamente vissuta per dono dello Spirito è una straordinaria ricchezza... per la ricerca scientifica, non una condizione necessaria» (per la collocazione della fonte vedi Fondo Sambin cit. sopra nota 6).

[28] G. PICASSO, *Cinquant'anni di Bibliografia*, in *Cinquant'anni di vita della "Rivista di storia della Chiesa in Italia"*, p. 161-162.

[29] Si tratta dell'Istituto per la storia ecclesiastica padovana, fondato nel 1965, della cui collana "Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana" fu membro della redazione dal primo volume (1967) al ventesimo (1987).

al 1978 e poi assieme ad altri e che rimase a lungo esempio unico, a livello europeo, di periodico interamente dedicato allo studio di un'istituzione universitaria e della sua secolare tradizione culturale. Come socio, membro di comitati di redazione, curatore di volumi fu attivissimo sino all'ultimo nella Deputazione di storia patria per le Venezie, nell'Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, nell'Accademia patavina (ora Galileiana) di Scienze Lettere ed Arti. Nell'università e in questi prestigiosi istituti culturali operò con rigore, con dedizione, con un'appassionata volontà di trasmettere alle nuove generazioni l'amore per la ricerca disinteressata. Le 204 tesi di laurea da lui dirette testimoniano la sua vocazione all'insegnamento, ma anche l'ascendente profondo che esercitava sugli studenti e sui giovani che ne ammiravano la disponibilità, il disinteresse, la nettezza di posizioni e che sino all'ultimo gli sono rimasti accanto. Uscito dai ruoli universitari non smise di insegnare e, anzi, per sostenere e far amare gli studi storici e la ricerca d'archivio fondò in Padova la "Societas veneta di storia ecclesiastica" (1975), l' "Autunno paleografico" (1980), lo "Studium Padue" per la storia dell'università (1990).

Filoni diversi, uguale il metodo di lavoro. Giungeva, Sambin, con gran borse piene di libri che dovevano servire all'informazione bibliografica, la più aggiornata, la più aperta. Si piegava poi sui testi (un documento, un articolo, un libro) che analizzava dall'interno, invitando tutti a discutere, a confrontarsi, a reagire senza timidezze, poiché la scuola, la sua scuola (o meglio *societas*) doveva essere il luogo dove ciascuno dà e riceve, ciascuno è, insieme, maestro e discepolo.

Rimase intellettualmente vigoroso sino ai novanta anni e si può dire che la morte lo abbia colto sul campo. Il primo giorno dell'estate 2003, in occasione della presentazione a Conselve della sua raccolta di studi ruzantiani, chiamò attorno a sé gli allievi, volle che, assieme ai suoi, fossero esposti nella sala del comune i libri che essi avevano scritto in dialogo con lui. Ai presenti, nel torrido pomeriggio conselvano, ricordò amabilmente la Conselve dei suoi giovani anni, vicinissima al suo paese natale, ugualmente assorbita dalla campagna della Bassa, parlò dei suoi allievi, di quei libri che aveva fatto portare, dei tanti lavori in corso e programmati (guardava sempre al futuro), ringraziò la famiglia, rinnovò con forza l'invito a lavorare con rigore e in letizia negli archivi, chiuse con la citazione paolina che aveva più profonde radici nel suo animo: «Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rom. 8, 38-39).

ANTONIO RIGON

IL SISTEMA PIEVANO NELLA DIOCESI DI PISA DALL'ETÀ CAROLINGIA ALL'INIZIO DEL XIII SECOLO*

Nel quadro di un rinnovato interesse storiografico per gli assetti diocesani antichi e medievali nella nostra penisola[1], abbiamo intrapreso da alcuni anni uno studio sistematico della diocesi di Pisa fino al XIII secolo. In un primo contributo pubblicato su questa stessa Rivista nel 1996 abbiamo già presentato i risultati relativi ai primi secoli della cristianizzazione e all'età longobarda e carolingia[2]. In questa sede intendiamo focalizzare l'attenzione sul tema dell'organizzazione territoriale della cura d'anime: l'arco cronologico considerato si allarga adesso fino al Duecento e per i secoli dell'alto medioevo l'analisi si amplia nell'individuare non soltanto le chiese plebane ma le cappelle comprese nei loro ambiti territoriali.

1. La diocesi pisana fino all'età carolingia

La scarsezza delle fonti relative al territorio pisano, non soltanto per l'ambito ecclesiastico ma anche per quello civile, non ci consente di tracciare un quadro definito dell'organizzazione ecclesiastica nel primo millennio. Solo all'età carolingia risalgono le prime, scarse notizie sulle chiese battesimali della diocesi di Pisa. Noi conosciamo la data della menzione più antica e non quella dell'inizio delle funzioni battesimali: occorre ricordare che la fondazione della pieve potrebbe essere anche assai anteriore o che un primitivo oratorio potrebbe in seguito aver assunto funzioni plebane. Per quanto riguarda poi l'estensione dei pivieri, le chiese dipendenti sono note, salvo rare eccezioni, quasi esclusivamente dagli elenchi delle *Rationes decimarum* dell'ultimo quarto del XIII secolo e dell'inizio del successivo[3]. Anche se

---

* I paragrafi 1, 3, 5 sono di Maria Luisa Ceccarelli Lemut, i paragrafi 2, 4 di Stefano Sodi.

[1] Nella nostra regione si segnala la nascita del Centro Memoria Ecclesiae, costituito dalle tre Università e dalle diocesi toscane, che si propone la promozione di ricerche e studi sulla storia religiosa e sul patrimonio, storico, artistico e archivistico della Toscana.

[2] S. Sodi - M. L. Ceccarelli Lemut, *Per una riconsiderazione dell'evangelizzazione della Tuscia: la Chiesa pisana dalle origini all'età carolingia*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 50 (1996), p. 9-56.

[3] *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV, Tuscia*, 2 voll., Città del Vaticano 1932-1942 (Studi e Testi, 58 e 98), I, P. Guidi, *La decima degli anni 1274-1280*, p. 175-190; II, M. Giusti - P. Guidi, *La decima degli anni 1295-1304*, p. 227-252. Per le notizie sulle singole località citate e per una visione del territorio si può ancora ricorrere alla vecchia ma tuttora utile opera di E. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, 6 voll., Firenze 1833-1846. Ad essa si sono affiancati: L. Carratori Scolaro - M. L. Ceccarelli Lemut - G. Garzella, *Il periodo*

la distanza cronologica può apparire a prima vista troppo ampia, dobbiamo tuttavia rilevare che tutte le informazioni, per quanto scarse, confermano che, tranne il caso di nascita di nuove pievi, l'estensione territoriale dei pivieri rimase sostanzialmente inalterata nel corso dei secoli.

La prima chiesa battesimale a noi nota è S. Paolo di Villamagna. Nel marzo 868 il vescovo Platone si accordò con il prete Sindiperto del fu Ildebrando, titolare della «ecclesia s. Pauli, que est plebe baptismale prope Villa Magna», perché costui detenesse alcune proprietà della chiesa e facesse «in ipsa Dei ecclesia incensum et luminaria seo officium iuxta possivilitate»[4]. Benché l'ubicazione «prope Villa Magna» non compaia più, questa pieve è identificabile con quella dei SS. Paolo e Giovanni «loco et finibus Porto Pisano» menzionata il 22 marzo 942[5], in seguito denominata, per la vicinanza all'omonimo torrente, di Ardenza[6].

Il suo territorio comprendeva Oliveto e Salviano, i cui edifici cultuali sono noti dall'XI secolo. A Salviano sorgevano le chiese di S. Martino, attestata dal 29 agosto 1063[7] e S. Andrea, nota dal 12 marzo 1103[8], a Oliveto quelle di S. Felice[9] e di S. Stefano, menzionata solo il 6 maggio 1082[10].

Il 30 aprile 876 compare la chiesa di «s. Marie, quod est plebe baptismalis [de] Cassina», ossia di Càscina, allorché il vescovo Platone concesse in livello a tali

---

medievale, in *La Pianura di Pisa ed i rilievi contermini. La natura e la storia*, Roma 1994 (Memorie della Società Geografica Italiana, L), a cura di R. MAZZANTI, p. 205-283, 329-358 (per la parte settentrionale della diocesi fino alla bassa Val di Tora); E. VIRGILI, *Le pievi e i castelli della diocesi pisana nella Marittima (secoli XI-XVI)*, Pisa 1995 (per la Val di Tora e la Val di Fine, utilizzando il solo materiale dell'Archivio Arcivescovile di Pisa); M. CARI, *La Val di Tora nel medioevo (secoli IX-XIII)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1990-1991, relatrice M. L. Ceccarelli Lemut (per la Val di Tora). Privo di valore scientifico è P. IRCANI MENICHINI, *Chiese e castelli dell'alto medioevo (secolo V-XI) in bassa Val di Cecina e in Val di Fine*, Livorno 1993.

[4] L. A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi (AIMAe)*, 6 voll., Mediolani 1738-1742, III, col. 1023-1024; N. CATUREGLI, *Regesto della Chiesa di Pisa (RP)*, Roma 1938 (Regesta Chartarum Italiae, 24), n. 22, ambedue con data 823. Le date dei documenti dell'Archivio Arcivescovile di Pisa dei secoli IX e X sono state corrette secondo G. B. PICOTTI, *Osservazione sulla datazione dei documenti privati pisani dell'alto medioevo, con uno studio sulla cronologia dei vescovi pisani del secolo IX*, «Bollettino Storico Pisano» 33-35 (1964-1966), p. 3-80.

[5] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1047-1048; CATUREGLI, *RP*, n. 43. Sulla località di Porto Pisano cf. M. L. CECCARELLI LEMUT, *Porto Pisano e la Valditora*, in *La Pianura di Pisa ed i rilievi contermini*, p. 336-346: 336, 344-345.

[6] Cf. CATUREGLI, *RP*, n. 654, attribuibile agli anni immediatamente successivi al 1135 (cf. L. REGE CAMBRIN, *La famiglia dei Casalei dalle origini alla metà del XIII secolo*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1988-1989, relatrice M. L. Ceccarelli Lemut, p. 2-3, 5, 29-31).

[7] S. P. P. SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 1 (999-1099), Roma 1977 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 17), n. 31 p. 81-83. La chiesa conserva ancora l'abside romanica.

[8] S. P. P. SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 2 (1100-1150), Roma 1971 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 18), n. 3 p. 8-9.

[9] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 245.

[10] SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 1, n. 100 p. 243-244.

Teupaldo e Vitale *case et res* ad essa appartenenti e poste a Cucigliana[11]. Non è questa però la prima menzione della chiesa di S. Maria, alla quale il 26 giugno 750 aveva fatto una donazione «Racolo vir devotus» del fu Tachiperto[12], ma non sappiamo se a quella data esercitasse già le funzioni battesimali.

Di questa pieve è conservato l'atto con cui il 31 maggio 935 il vescovo Zenobio, con il consenso dei canonici della cattedrale, vi insediò il prete Gundo della fu Maria in «rectorem et custodem»[13]. Il documento consente di fare alcune osservazioni sulla vita delle chiese rurali. Nell'atto, che si presenta come un'istituzione canonica, prevalgono gli aspetti economici. Gli impegni del pievano si limitavano ad assicurare l'officiatura e la celebrazione della Messa e a provvedere la chiesa di «luminaria adque incensum», incombenze che però potevano essere affidate anche ad un altro chierico, come probabilmente avvenne. Mentre manca ogni riferimento ad una qualsivoglia attività pastorale, molto più dettagliata appare la descrizione degli obblighi economici: il prete Gundo riceveva le decime e le oblazioni e otteneva inoltre in livello quattro appezzamenti di terreno nelle vicinanze per il censo annuo di venti soldi d'argento, somma piuttosto elevata che mostra l'entità dei redditi della pieve. A sua volta egli poteva concedere in affitto i terreni al chierico Giovanni figlio di Romano; probabilmente era quest'ultimo ad assicurare il servizio religioso, mentre il pievano non era obbligato a risiedere nella propria chiesa.

Il piviere si estendeva sulle due rive dell'Arno. Ai confini con il territorio di S. Casciano, di cui parleremo successivamente, incontriamo le chiese di S. Martino detta di *Ripafracta* «in loco Octavo» il 6 aprile 987[14] e di S. Ilario il 27 ottobre 1141[15]. Oltre l'abitato di Cascina, restando sulla riva sinistra del fiume, esisteva, al nono miglio della strada romana del Valdarno, la località di Canneto, ove erano le chiese di S. Bartolomeo, nota dal 13 dicembre 1114[16], S. Biagio e S. Stefano, che sorgevano

---

[11] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1017-1018; CATUREGLI, *RP*, n. 15, ambedue con data 801. La pieve esiste ancora nelle sue forme romaniche: cf. M. L. CECCARELLI LEMUT - S. RENZONI - S. SODI, *Chiese di Pisa. 2. Guida alla conoscenza del patrimonio artistico. Chiese suburbane, vicariati del Piano di Pisa I e II, del Lungomonte I e di Pontedera*, Pisa 2001, p. 50-53.

[12] L. SCHIAPARELLI, *Codice Diplomatico Longobardo*, 2 voll., Roma 1929-1933 (Fonti per la storia d'Italia, 62, 63), I, n. 98 p. 283-285.

[13] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1053-1054; CATUREGLI, *RP*, n. 40. Il matronimico indica che il prete Gundo era figlio di un prete, concubinario secondo G. ROSSETTI, *Società e istituzioni nei secoli IX e X: Pisa, Volterra, Populonia*, in *Lucca e la Tuscia nell'alto medio evo*. Atti del V Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971), Spoleto 1973, p. 209-338: 267-270. Alla luce della normativa canonica occidentale, indicata da M. DORTEL CLAUDOT, *Le prêtre et le mariage. Évolution de la législation canonique des origines au XII^e siècle*, «L'Année Canonique» 17 (1973), p. 326-331, si potrebbe invece pensare che tali figli fossero nati da matrimonio legittimo sì, ma dopo l'assunzione da parte del padre del presbiterato, fatto che imponeva l'obbligo della continenza.

[14] CATUREGLI, *RP*, n. 64. È identificabile con la chiesa detta in seguito alla Pergola, di cui restava il ricordo nella via S. Martino fino al Catasto Leopoldino: cf. G. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica e l'insediamento*, in M. PASQUINUCCI - G. GARZELLA - M. L. CECCARELLI LEMUT, *Cascina. II. Dall'antichità al medioevo*, Pisa 1986, p. 69-108: 86.

[15] GARZELLA, *Càscina, L'organizzazione civile ed ecclesiastica, Appendice*, n. 3 p. 163-166.

[16] M. TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3 (1076-1100), Roma 1977 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 3), n. 68 p. 150-151.

l'una vicino all'altra, testimoniate dal 6 gennaio 1200[17] e S. Frediano[18]. Ancora dalla distanza stradale prendevano nome S. Andrea di Rinonichi, o di Pozzale o di Castellare, ora di Fornacette, nota dal 7 aprile 1028[19] e S. Michele di Rinonichi il 25 ottobre 1231[20]; ai limiti orientali del piviere era poi S. Pietro di Latignano, attestata dal 10 novembre 1218[21]. Sulla riva destra dell'Arno sorgevano le chiese di S. Andrea di Cucigliana, nota dal 17 settembre 1063[22], di S. Martino di Valle e di S. Quirico di Lugnano[23]. Infine, di ignota ubicazione è S. Andrea di Trecciato[24].

Una terza pieve compare il 18 maggio 877, allorché il vescovo Giovanni dette in livello a tale Tedice del fu Utidelgrimo metà di una «casa et curte domnicata» «in loco Colline ubi dicitur Sala Tachaldi, prope ecclesia s. Angeli, quod est plebe baptismalis»[25]: si tratta della chiesa battesimale identificata il 15 novembre 1109 come posta «loco et finibus Colline prope castrum S. Lucie», ossia presso l'attuale S. Luce[26].

Della pieve di S. Angelo conosciamo le *ville* dipendenti da un atto del 25 marzo 987, allorché il vescovo Raimberto dette in livello a Gherardo del fu Gherardo, tra le altre cose, i beni della chiesa insieme con i redditi provenienti dalle località di «Pel[.....]ora, Gubiano, Cintoia, Pagagnana, Liccio, Rip[.....]ana, Casalino, ****,

---

[17] Archivio di Stato di Pisa (ASP), *Dipl. Primaziale*, edito in M. P. De Paola, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1198 al 1201*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1964-1965, relatore C. Violante, n. 32.

[18] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 187.

[19] G. Ghilarducci, *Archivio Arcivescovile di Lucca. Carte del secolo XI*, II (1018-1031), Lucca 1990, n. 81 p. 225-227. La chiesa è stata ricostruita nel 1787: cf. Ceccarelli Lemut - Renzoni - Sodi, *Chiese di Pisa*. 2, p. 148-149.

[20] N. Caturegli - O. Banti, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, 3 voll., Roma 1974-1989 (Regesta Chartarum Italiae, 37, 38, 40), I, n. 151 p. 356-357.

[21] Caturegli - Banti, *Le carte arcivescovili pisane*, I, n. 75 p. 161-163. L'edificio fu ingrandito nel 1838, cancellando ogni traccia delle fasi precedenti: cf. Ceccarelli Lemut - Renzoni - Sodi, *Chiese di Pisa*. 2, p. 48-49.

[22] Caturegli, *RP*, n. 147. La chiesa fu distrutta da una piena dell'Arno alla fine del XVII secolo e ricostruita poco più a monte: cf. Ceccarelli Lemut - Renzoni - Sodi, *Chiese di Pisa*. 2, p. 129-130.

[23] Rispettivamente menzionate nelle liste del 1275-1276 e del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 187; II, p. 247. La chiesa esiste ancora in forme ottocentesche: cf. Ceccarelli Lemut - Renzoni - Sodi, *Chiese di Pisa*. 2, p. 130-131.

[24] Menzionata soltanto nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 239.

[25] Muratori, *AIMAe*, III, col. 1035-1036; Caturegli, *RP*, n. 16 con data 802.

[26] Caturegli, *RP*, n. 231. La pieve sorgeva nella località che ancora ne porta il nome, Pieve di S. Luce, dove sussiste ancora il suo edificio in gran parte ricostruito dopo il terremoto del 1840: cf. *La Chiesa Primaziale Pisana*, a cura di G. Catarsi - M. L. Ceccarelli Lemut - S. Sodi, Pisa 2002, p. 162. Da respingere è l'ipotesi prospettata da Daniela Toninelli (*Lo smembramento della pieve lucchese di S. Martino di Gello Mattaccino e l'origine della pieve pisana di S. Angelo in Colline*, «Bollettino Storico Pisano» 47, 1978, p. 57-88) della sua identificazione con una chiesa di S. Angelo dipendente almeno fino all'807 dalla pieve lucchese di S. Martino di Gello Mattaccino, poi distaccatasi dalla pieve e dalla diocesi e divenuta chiesa battesimale della diocesi di Pisa: si veda in proposito quanto scritto in Sodi - Ceccarelli Lemut, *Per una riconsiderazione dell'evangelizzazione della Tuscia*, p. 45-47.

Viano, Quercieta, Aquaviva, Monte Aspro, Campo Marci»[27]. Di esse sono identificabili con qualche approssimazione *Gubiano*, che si trovava nelle immediate vicinanze della pieve secondo due atti pisani dell'847 e dell'855[28], Cintoia, di cui rimane il nome all'attuale Casa Cintoia, 2 km a Nord di S. Luce, Monte Aspro e Querceto, ancora reperibili nella toponomastica odierna, il primo 500 m a Sud Est di S. Luce, il secondo a Sud Ovest di Pàstina, *Aquaviva* e *Casalino*, che si trovavano nel territorio di S. Luce[29], mentre Pagagnana è ricordata ancora come luogo di provenienza di uno dei testimoni nella vertenza su Montevaso nel 1150[30].

Unica dipendenza certa della pieve di S. Luce è la chiesa di S. Lucia posta nel castello, nota dal 6 aprile 1109[31]. Forse a questo piviere apparteneva anche la chiesa di S. Cerbone «in loco et finibus Colline», menzionata per l'unica volta il 30 maggio 949[32].

L'ultima chiesa battesimale a comparire nel corso del IX secolo è la «ecclesia s. Petri que est plebe baptismalis in loco qui vocitatur Osrio» citata come proprietaria di un terreno «loco et finibus Conitri», oggetto nel marzo 883 di una permuta tra il vescovo Giovanni e tale Umberto del fu Gumperto[33]. Questa pieve è da identificare con quella dei SS. Giovanni Battista e Pietro «sita a Rio prope Vico Fitri», i cui beni furono allivellati dal vescovo Alberico il 15 ottobre 975 ai marchesi Obertenghi Adalberto e Oberto, figli del defunto Oberto marchese e conte di palazzo[34]. Il vescovo concesse anche i redditi delle *ville* dipendenti dalla pieve: Rapida, Montecchio, *Scandicio*, *Blentina*, Fiesso, Anghio, *Pericetо*, *Ermentiano*, *Alfiano*, *Tricase*, *Vico Vitri*, *Ortalia*, *Bulisciano*. Di queste sono identificabili Montecchio, ancora esistente, e, con una certa approssimazione, la vicina Rapida, *Blentina* probabilmente presso l'attuale S. Colomba, Fiesso tra Calcinaia e S. Giovanni alla Vena, Anghio, localizzabile nel Podere Sardina poco a Sud dell'attuale Bientina, *Pericetо* nei dintorni di Anghio e *Bulisciano*, forse Bassiliano a Est di Vicopisano[35]. In seguito la pieve venne indicata col nome di S. Giovanni di Calcinaia[36].

---

[27] R. Volpini, *Tre documenti sconosciuti dell'Archivio Capitolare di Pisa. Contributo all'edizione delle 'carte' pisane anteriori al 1200*, «Bollettino Storico Pisano» 47 (1978), p. 195-203: n. 1 p. 195-197.

[28] Caturegli, *RP*, nn. 25, 27.

[29] Cf. Toninelli, *Lo smembramento*, p. 87: manca però la referenza documentaria.

[30] F. Schneider, *La vertenza di Montevaso del 1150*, «Bullettino Senese di Storia Patria» 15 (1908), p. 3-22: 16-22.

[31] Muratori, *AIMAe*, III, col. 1107; Caturegli, *RP*, n. 230. La chiesa esiste ancora in forme ottocentesche: cf. *La Chiesa Primaziale Pisana*, p. 162.

[32] Muratori, *AIMAe*, III, col. 1057-1058; Caturegli, *RP*, n. 45.

[33] Muratori, *AIMAe*, III, col. 1037-1038, con data 878; Caturegli, *RP*, n. 17, con data 803.

[34] Muratori, *AIMAe*, I, col. 375-376; Caturegli, *RP*, n. 62. Sulla famiglia dei marchesi Obertenghi cf. M. Nobili, *Le terre obertenghe nelle contee di Pisa, Lucca e Volterra*, in *Studi di storia medievale e moderna su Vicopisano e il suo territorio*, Pisa 1985, p. 35-47, del quale seguiamo la lettura del documento. Per un'ipotesi di localizzazione del primitivo edificio plebano cf. A. Alberti – A. Del Chiaro, *Il castello di Calcinaia: documentazione e persistenze*, in *Dal castello alla «terra murata». Calcinaia e il suo territorio nel Medioevo*, a cura di A. Alberti - M. Baldassarri, Firenze 2004, p. 133-138: 136-137.

[35] Per queste localizzazioni cf. P. Morelli, *Due antiche chiese alla periferia di Pontedera. S. Michele di Travalda e S. Lucia di Pedisciano*, Pontedera 1992, p. 22-24; per Alfiano cf. G. Caciagli, *Pisa*, II, Pisa 1970, p. 174.

[36] La denominazione Calcinaia compare per la prima volta il 29 settembre 1074 (Archivio

Già da queste prime notizie si può osservare come nella dedicazione delle chiese battesimali compaia, accanto alla prima, anche quella a S. Giovanni, cioè al Battista, a motivo della presenza del fonte: sovente fu questa dedicazione a prevalere, sì che gran numero di chiese battesimali sono oggi conosciute col solo titolo di S. Giovanni.

2. La diocesi pisana nel X secolo

A partire dal X secolo è possibile individuare meglio l'articolazione dell'organizzazione della cura d'anime nelle campagne grazie ad una documentazione che si fa relativamente più abbondante. Accanto alle quattro pievi già incontrate nei secoli precedenti, ben altre otto vedono in questo secolo la loro prima attestazione.

Cronologicamente compare per prima la pieve di S. Pietro di Radicata nel Valdiserchio, la parte settentrionale della diocesi, il 10 marzo 902, allorché, dopo che il vescovo Giovanni vi aveva insediato il prete Stefano figlio di Cristina, un certo Alamondo figlio di Boso s'impegnò per sé e per i propri eredi, finché il prete Stefano avesse detenuto la chiesa con i suoi beni, a pagare il censo annuo di sessanta denari e cento uccelli «boni mortinos»[37]. Non è chiaro il rapporto tra Alamondo e Stefano, ma probabilmente il primo aveva avuto in concessione, totale o parziale, il patrimonio della chiesa battesimale.

Della pieve di Radicata ci è pervenuta soltanto un'altra menzione indiretta in una *cartula promissionis* del I settembre 1083 relativa a beni venduti da Ugo del fu Saraceno ad Alberto del fu Fausto posti anche «in ela plebe de Radicata»[38]. Essa scomparve nei decenni successivi dal momento che non è menzionata nell'elenco delle pievi pisane contenuto nella bolla del 5 marzo 1137 del papa Innocenzo II

Arcivescovile di Lucca, *Diplomatico*, AB 12), mentre l'omonima pieve nella bolla del papa Innocenzo II all'arcivescovo Uberto il 5 marzo 1137 (M. L. CECCARELLI LEMUT, *La sede metropolitana e primaziale di Pisa nei rapporti con i pontefici da Onorio II a Innocenzo II*, in *Nel IX Centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa*. Atti del Convegno di studi (Pisa, 7-8 maggio 1992), a cura di M. L. CECCARELLI LEMUT - S. SODI, Pisa 1995, p. 143-170: *Appendice*, n. 2 p. 163-166; P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia (IP)*, III, *Etruria*, Berolini 1908, n. 25 p. 324). Per l'identificazione tra la pieve di *Vico Vitri* e quella di Calcinaia cf. MORELLI, *Due antiche chiese*, p. 22-23; poco importa alla nostra trattazione se poi *Vico Vitri* e Calcinaia fossero due nomi dello stesso luogo, come ritiene NOBILI, *Le terre obertenghe*, p. 36-37, o invece due distinte località molto vicine tra loro, come sostiene L. CARRATORI SCOLARO, *Vicopisano, Buti, Bientina e Calcinaia*, in *La Pianura di Pisa ed i rilievi contermini*, p. 251-288: 275-276: la pieve rimase sempre la stessa. Per l'estensione del piviere cf. avanti testo corrispondente alle note 324-337. La pieve sorgeva sulla sinistra dell'Arno che, in seguito all'escavazione del nuovo letto dopo la metà del XVI secolo, la distrusse. In seguito a questo evento, Calcinaia si trovò sulla riva destra; la chiesa, ricostruita per ben due volte, alla fine del XVI e del XVIII secolo, ha una facciata eretta dopo gli ultimi eventi bellici: CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*, 2, p. 102-105.

[37] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1029-1030; CATUREGLI, *RP*, n. 28, ambedue con data 857. Il toponimo Radicata si conserva ancora in Val di Serchio, 1 km e mezzo circa a Ovest di Filettole: cf. F. REDI, *Ambiente naturale e presenza dell'uomo*, in *Il fiume, la campagna, il mare. Reperti documenti immagini per la storia di Vecchiano*, Pontedera 1988, p. 160-166: 161 e 164.

[38] M. L. SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2 (1070-1100), Pisa 1990, n. 36 p. 61-64.

all'arcivescovo Uberto[39]. Non conosciamo l'estensione del suo territorio, ma possiamo ipotizzare che esso sia stato successivamente diviso tra le pievi di Rigoli e di Pugnano, i cui pivieri s'intersecano.

Il 2 marzo 934 il vescovo Zenobio, alla presenza di quattro canonici della cattedrale pisana, istituì canonicamente il prete Giovanni della fu Ildiperga in «rectorem atque custodem» nella pieve di S. Maria e S. Giovanni «sita locho et finibus Vicho», ossia l'attuale Vicopisano. Il prete Giovanni ricevette la pieve, una «casa seo cassina et curticella seo orto» detenuta dal prete Rosselmo, le decime e le oblazioni. I suoi impegni consistevano nell'assicurare «officium Dei et luminaria et missas seu incensum», ma tali incombenze potevano essere demandate anche ad un altro membro del clero. Il prete Giovanni otteneva poi il permesso di concedere in livello a Pietro del fu Ropperto la *casa et cassina*, le decime e le oblazioni, e versava al vescovo il censo annuo di dodici denari d'argento «pro fruge et decimationes seo offertas et circhatas»[40]. Secondo Ottavio Banti[41] la successiva testimonianza della pieve sarebbe contenuta in un documento dell'8 ottobre 960, con cui il vescovo Grimaldo dette in livello al prete Tachiprando del fu Leone e ad Ato ed Ildiberto detto Ildizo figli di Amiza quattro pezzi di terra «in loco Auserissala», su uno dei quali sorgeva la chiesa di S. Maria «ubi dicitur ad Luto», la cui officiatura doveva essere assicurata dai livellari[42]. Ma, come ha mostrato Luigina Carratori Scolaro, tale chiesa non è identificabile con la pieve di Vico in quanto dipendente da quella dei SS. Giovanni e Pietro alla Vena[43]. Alla pieve di Vico sembra invece da riferirsi l'atto del 20 giugno 1048 con cui il vescovo Opizo dette in livello a Genuardo figlio di Ema la quarta parte «de ecclesia s. Marie in loco et finibus Vico prope ipso castello» e «de omnes offertas, oblationem seo mortuorum adque introitum seo cimiterio circuitu ipsius»[44]: la localizzazione presso il castello di Vico e la menzione del cimitero depongono a favore di tale identificazione.

Il piviere di Vico era poco esteso, praticamente limitato al centro abitato e ai suoi immediati dintorni, stretto com'era tra le pertinenze di Calcinaia e di S. Giovanni alla Vena. Esso comprendeva infatti le chiese, tutte definite di Vicopisano, di S. Stefano, all'interno del castello, di S. Leonardo, al di fuori[45], di S. Michele, vicino alla

---

[39] CECCARELLI LEMUT, *La sede metropolitana e primaziale di Pisa*, *Appendice*, n. 2 p. 163-166; KEHR, *IP*, III, n. 25 p. 324.

[40] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1051-1052; CATUREGLI, *RP*, n. 38. Come si vede, i compiti del pievano sono analoghi a quelli indicati l'anno successivo per Cascina: sopra testo corrispondente alla nota 13. La pieve esiste ancora nelle sue forme romaniche: CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 116-119.

[41] O. BANTI, *Note di storia di Vicopisano*, in *Studi di storia medioevale e moderna su Vicopisano e il suo territorio*, Pisa 1985, ora in ID., *Scritti di storia, diplomatica ed epigrafia*, Pisa 1995, p. 465-474: 466.

[42] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1059-1060 con data 961; CATUREGLI, *RP*, n. 533. Ato e Ildiberto erano dunque i figli del prete Tachiprando.

[43] Cf. CARRATORI SCOLARO, *Vicopisano, Buti, Bientina e Calcinaia*, p. 253.

[44] CATUREGLI, *RP*, n. 123.

[45] Le due chiese sono menzionate nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 189. S. Stefano sembra però la chiesa più antica e importante del castello: cf. CARRATORI SCOLARO, *Vicopisano, Buti, Bientina e Calcinaia*, p. 261.

sommità della cinta fortificata, nota dal 12 agosto 1188[46], e di S. Simone, attestata dal 4 luglio 1272[47].

La terza chiesa pievana che incontriamo nel X secolo è quella dei SS. Stefano, Cristoforo e Giovanni «sita loco et finibus Porto Pisano», identificabile nell'attuale S. Stefano ai Lupi. Il 15 maggio 949 il vescovo Zenobio concesse in livello al conte di Pisa Rodolfo del fu Ghisolfo un terzo delle proprietà della pieve con i redditi relativi e un terzo delle decime e oblazioni degli abitanti dei villaggi del territorio «[.....]octoliovule, Tecgla, Tepotitionaia, Purciliano, Puliano, Villa Pititienna, Villamagna, Sa[....]no Maiore, Marignano, Salviano, Sectari, Fundo Magno, Gnurignano, S. Giulia, Sala Gum[...]reto, Casale Gavini, Marsciana, Blotitiano, Limone, Casale Meruli, Oliveto, Arriana, [....]iano, Amule, S. Quirico, Aguliana, Campo, Carbonaia, Salaregi, Rota, Recutta, Germi[...]»[48]. Della maggior parte di queste località è sconosciuta l'ubicazione. Ancora esistono, a Est di Livorno, Salviano, Limone e Uliveto; S. Giulia e *Fundo Magno* si trovavano nell'attuale Livorno, *Aguliana* vicino alla pieve di S. Stefano, *Sectari* tra Livorno e Salviano; tra Salviano e Uliveto si trovava *Amule*, mentre nella zona di Uliveto erano *Casale Meruli*, *Arriana* e *Carbonaia* e probabilmente anche *Campo* e *Rota*[49]. La pieve di S. Stefano aveva pertanto un ampio territorio esteso dal torrente Ugione a Nord a Salviano a Sud a Limone a Est al mare a Ovest.

Prima della fine del secolo però l'edificio fu distrutto, non sappiamo se per eventi naturali o non piuttosto per un assalto saraceno: il vescovo Raimberto (987-996), concedendolo in livello al prete Domenico, ne prevedeva la ricostruzione[50], ma la consacrazione della nuova chiesa di S. Stefano «de Carraia sita iuxta mare» avvenne soltanto il 5 febbraio 1116 ad opera del vescovo Pietro, senza però che riacquistasse le funzioni plebane[51], passate nel frattempo alle chiese di S. Giulia di

---

[46] ASP, *Dipl. S. Bernardo*; M. D. CASALINI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1188 al 1192*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1966-1967, relatore C. Violante, n. 3.

[47] Archivio Arcivescovile di Pisa (AAP), *Contratti*, n. 3, c. 318r; M. TOZZI, *Gli atti di ser Leopardo del Fornaio dal registro n. 3 della serie «Contratti» dell'Archivio della Mensa Arcivescovile Pisana (1272-1281)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1979-1980, relatore M. Luzzati, p. 159-160.

[48] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1055-1056; CATUREGLI, *RP*, n. 44. Sulla famiglia dei conti di Pisa vedi G. CICCONE, *Famiglie di titolo comitale nel territorio di Livorno e Porto Pisano*, «Bollettino Storico Pisano» 57 (1988), p. 117-156: 124-152.

[49] S. Giulia era la chiesa di Livorno: vedi avanti testo corrispondente alle note 104-108; per *Fundo Magno* cf. G. CICCONE - S. POLIZZI, *Aspetti della proprietà fondiaria a Livorno nei secoli XIII e XIV*, «Studi Livornesi» 5 (1990), p. 19-53: 26; per *Aguliana* cf. il documento del 10 luglio 1005 (CATUREGLI, *RP*, n. 78), per *Sectari* e *Amule* l'atto del 5 maggio 1180 (M. L. ORLANDI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci (1151-1200)*, Pisa 2002, n. 100 p. 191-194); per *Casale Meruli*, *Arriana* e *Carbonaia* cf. il documento del 28 novembre 1084 (SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 1, n. 106 p. 255-257); per *Campo* e *Rota* l'atto del 3 giugno 1182 (ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; B. PELLEGRINI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1179 al 1184*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a.1965-1966, relatore C. Violante, n. 45).

[50] CATUREGLI, *RP*, n. 75.

[51] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1123-1124; G. B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses ordinis s. Benedicti*, 9 voll., Venetiis 1755-1773, III, *appendix*, p. 170; CATUREGLI, *RP*, n. 265.

Livorno e dei SS. Andrea e Giovanni di Limone, citate come pieve rispettivamente nel 996 e nel 1006, che si divisero il suo territorio.

Il 7 dicembre 958 il vescovo Grimaldo dette in livello a Oberto detto Opizo del fu Amalfredo due parti dei beni della pieve di S. Gerusalemme e S. Giovanni Battista in località Camaiano, in Val di Fine, insieme con due parti dei redditi in grano, vino e animali dovuti dagli abitanti delle ville di Camaiano, *Canturini*, Popogna, [Cafa]gia, *Quarratula*, *Suveras*, *Tropossico*, Cesari, Colle, Casalasci, Pineto, *Casa Pectuli*, *Catiti[ano]* per il censo annuo di quarantotto denari d'argento da pagare a Pisa[52]. Di queste località sono ancora riconoscibili *Canturini*, ossia Contrino, nome medievale di Gabbro, Popogna, l'attuale Popogna Vecchia, 4 km a Nord Ovest di Gabbro, Cafaggio, identificabile nell'area ora denominata Case Cafaggio, poco più di 3 km a Nord Ovest di Gabbro; di Quarratula permane il ricordo nella Casa Quarata, 4 km a Ovest di Gabbro, e nel Botro Quarata, affluente del torrente Chioma; infine Cesari si trova 1 km a Nord di Castelnuovo della Misericordia. Localizzabile con una certa approssimazione è Colle, che ha lasciato il nome ad un'area a Nord di Rosignano Marittimo[53].

Dipendevano dalla pieve le chiese di S. Michele di Castelvecchio, nota dal 24 ottobre 1186[54], di S. Giusto di Montereno, di S. Nicola di Popogna Vecchia, di S. Michele di Contrino o di Gabbro, di S. Martino di Cesari[55], cui possiamo aggiungere S. Stefano di Rivo Alto presso Montereno nominata in due atti del vescovo Raimberto (987-1005)[56], S. Pietro di Pineto, di ignota ubicazione, attestata dal 5 marzo 1047 al 28 aprile 1183[57], S. Maria di Casalasci, non lontana da Castelvecchio, testimoniata il 22 gennaio 1105[58], S. Bartolomeo di Torricchio il 27 novembre 1153[59], S. Maria di Stagiano il 2 giugno 1189[60], S. Stefano di Castelnuovo della Misericordia, testimoniata dal 9 febbraio 1107[61], e S. Cristoforo di Popogna nel 1202[62].

---

[52] A. F. Mattei, *Ecclesiae Pisanae Historia*, 2 voll., Lucae 1768-1772, I, *appendix*, p. 56; Caturegli, *RP*, n. 50. Della pieve di Camaiano permane il ricordo nel podere S. Giovanni, circa 800 m a SSO del Gabbro; cf. anche A. Potenti, *L'evoluzione socio-economica di un territorio rurale del contado pisano: da Camaiano a Castelnuovo della Misericordia (secoli X-XIX)*, Pisa 1999, p. 193-197.

[53] Secondo un atto del 4 gennaio 1166 (Caturegli, *RP*, n. 486) la località si trovava tra Rosignano e Castelvecchio.

[54] Archivio Capitolare di Pisa (ACP), *Diplomatico*, n. 665.

[55] Le quattro chiese sono attestate dalla lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 246. La località di Montereno si trovava a Ovest di Castelnuovo della Misericordia, tra il Poggio S. Quirico e il botro Fortulla: cf. Virgili, *Le pievi e i castelli*, p. 33.

[56] Volpini, *Tre documenti sconosciuti*, nn. 2-3 p. 197-202.

[57] La prima menzione in Mattei, *Ecclesiae Pisanae Historia*, I, *appendix*, n. 3 p. 5-9; Caturegli, *RP*, n. 120; l'ultima in *Ibidem*, n. 563.

[58] M. Tirelli Carli, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4 (1101-1120), Roma 1969 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 4), n. 26 p. 56-57. La località di Casalasci era inglobata nel territorio di Castelvecchio secondo due atti, rispettivamente del 17 settembre 1265 e del 1 ottobre 1268, Archivio della Certosa di Calci (ACC), *Diplomatico*, 1266 settembre 17, 1269 ottobre 1.

[59] Orlandi, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, n. 5 p. 12-14. Il botro Toricchi scorre a NO del Gabbro.

[60] ACP, *Diplomatico*, n. 674. Una casa Staggiano si trova immediatamente a Nord del botro Toricchi.

[61] Tirelli Carli, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4, n. 35 p. 74-75.

[62] ASP, *Corporazioni Religiose Soppresse*, n. 316, c. 28r.

Il 5 luglio 960 il vescovo Grimaldo dette in livello a Giovanni detto Belizio, figlio del fu Cuniberto, i beni della chiesa battesimale dei SS. Torpè, Sebastiano e Giovanni «sita loco et finibus Buviti», cioè a Buti, al confine con la diocesi di Lucca, con i redditi dovuti dagli abitanti delle *ville* di «Buviti, Cintoria, Aguliana, Aia Barbatuli, Conferneti, Panicale, Loreti» per il censo annuo di otto soldi da versare alla pieve nel mese di febbraio[63]. Di queste località, oltre Buti, sono identificabili solo Cintoia, corrispondente all'attuale toponimo S. Martino tra Cascine e Buti, e Panicale, 1 km e mezzo a Nord-Ovest di Buti.

Sorgevano nel piviere le chiese di S. Michele di Castello, di S. Cassiano di Buti, dei SS. Jacopo e Cristoforo[64], di S. Martino, nota dal 31 gennaio 965[65] e di S. Lorenzo di Cintoia[66], di S. Giorgio, attestata dal 25 aprile 1020[67], di S. Donato e di S. Maria di Panicale[68], di S. Pietro di Farneti[69].

Il 12 aprile 970 il vescovo Alberico dette in livello ai fratelli Ausiprando e Leone detto Belizio, figli della fu Grima, la metà di tutti i beni appartenenti alla pieve dei SS. Casciano e Giovanni «sita loco prope fluvio Arno» con la metà dei redditi degli abitanti nelle ventisei località da essa dipendenti[70], tutte identificabili. Esistono ancora S. Casciano, Laiano, Casciàvola (*Cassianula*), Bibbiano – ora S. Giorgio –, Visignano, Pagnàtico, Macerata, Marciana, Settimo, e Uliveto e Noce sulla riva destra dell'Arno. Sono scomparse, ma possono essere identificate con varia approssimazione, Sesto, al sesto miglio della strada romana del Valdarno, *Argile*, presso la pieve di S. Casciano, e *Tavula*, in quel territorio, *Paccianula* tra Laiano e Zambra, *Selvalonga*, che nel medioevo comprendeva l'area tra S. Prospero e S. Lorenzo a Pagnàtico, *Piscinule*, forse presso Scorno, località quest'ultima presente anch'essa

---

[63] M. D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1 (780-1070), Roma 1978 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 9), n. 9 p. 22-24; CATUREGLI, *RP*, n. 52.

[64] Le tre chiese sono menzionate dalla lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 188. Della chiesa di S. Michele di Castel di Nocco sono stati restaurati nel 1993 i muri perimetrali: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 113-114.

[65] E. FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1 (930-1050), Roma 1971 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 1), n. 6 p. 18-19.

[66] Nota dalla lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 188.

[67] *MGH, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, III, *Heinrici II et Arduini diplomata*, ed. H. BRESSLAU - H. BLOCH, Hannover 1900-1903, n. 425 p. 539-541. La chiesa sorgeva nell'omonima località, ove sono rintracciabili i suoi resti in edifici di abitazione: CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 109.

[68] Testimoniate dalla lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 188. La localizzazione a Panicale di S. Donato è proposta da E. BONCINELLI, *Storia di Vico Auserissola (Vicopisano) e suo distretto*, Venezia 1886, p. 122-123; su S. Maria cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 114-116.

[69] Testimoniata come dipendente dal monastero di Verruca il 7 giugno 1209, F. UGHELLI (ed.), *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, 2ª ed. cura et studio N. COLETI, III, Venetiis 1718, col. 422-423; A. POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304*, 2 voll., Berolini 1874-1875, n. 3740.

[70] GARZELLA, *Appendice*, in PASQUINUCCI - GARZELLA - CECCARELLI LEMUT, *Cascina*. II, n. 1 p. 159-161. La pieve esiste ancora nelle sue forme romaniche: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 63-67.

nell'elenco, Galliano, tra S. Prospero e S. Lorenzo a Pagnatico, Celaiano, nei confini di S. Prospero, *Moscaioli*, forse presso S. Lorenzo a Pagnatico, *Ferraiano* o *Faraiano*, Barbaiano e *Paterno*, nel territorio di S. Benedetto a Settimo, *Viliano* e *Sasseto* nei pressi di Uliveto[71]. Alla pieve di S. Casciano faceva dunque capo un vasto piviere, che si estendeva sulla sinistra dell'Arno da Marciana a Est fino a Visignano a Ovest e sulla destra comprendeva Uliveto e Noce. In seguito però esso fu diminuito a vantaggio della nuova pieve di S. Lorenzo alle Corti, sorta nella prima metà dell'XI secolo.

Dopo la costituzione di questa chiesa battesimale, rimasero nel territorio di S. Casciano, sulla riva sinistra dell'Arno, le chiese di S. Jacopo di Navacchio, ricostruita nel 1891, attestata dal gennaio 1145[72], di S. Prospero di Viacava di Selvalonga, menzionata dal 13 novembre 1170[73], di S. Michele di *Celaiano* nella zona di S. Prospero, testimoniata dal 6 giugno 1179[74], di S. Michele di Casciàvola, nota dal 6 febbraio 1170[75], di S. Martino a Vignole di Selvalonga, ora abitazione privata, attestata dal 16 febbraio 1171[76], di Pagnatico di Selvalonga, S. Lorenzo, ancora esistente nelle sue forme romaniche, testimoniata dal 19 luglio 1134[77], e S. Pietro, nota dal 5 marzo 1181[78], di S. Frediano di Gonfo, non più identificabile nell'area a Sud di S. Lorenzo a Pagnàtico, tra il Fosso del Torale e Macerata, menzionata dal 25 ottobre 1215[79], di S. Andrea di *Moscaioli* e di S. Ilario di Selvalonga, non più localizzabili nell'area della Selvalonga non lontano da S. Lorenzo a Pagnàtico[80], di S. Bartolomeo di *Moroni*, ancora nella Selvalonga, ma di ignota ubicazione, menzionata fin dal 22 maggio 1046[81], di S. Giorgio di Bibbiano di Selvalonga, tuttora esistente nelle sue forme romaniche, nota dal 6 marzo 1217[82], di S. Maria di Bibbiano, attestata soltanto il 5 dicembre 1056[83], di S. Stefano di Macerata, nota dal 29 luglio 1080[84], di S. Maria a

---

[71] Cf. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica*, p. 86-87.

[72] ASP, *Dipl. Primaziale*; G. VIVIANI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 19 giugno 1129 al 9 febbraio 1145*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1964-1965, relatore C. Violante, n. 65. Sulla chiesa cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 81-82.

[73] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; L. CORTESINI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1165 al 1172*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1964-1965, relatore C. Violante, n. 47. La chiesa esiste ancora in forme ottocentesche: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 76-78.

[74] CATUREGLI, *RP*, n. 535.

[75] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 38. L'attuale edificio fu consacrato nel 1864: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 75-76.

[76] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 54. Sorge presso via S. Martino, 500 m a Est di S. Prospero.

[77] ASP, *Dipl. Primaziale*; VIVIANI, *Le pergamene*, n. 19. Sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 69-70.

[78] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; PELLEGRINI, *Le pergamene*, n. 29.

[79] CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, I, n. 67 p. 139-144.

[80] Testimoniate dalla lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 240.

[81] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 47 p. 122-124.

[82] CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, I, n. 72 p. 154-157. Sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 70-71.

[83] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 57 p. 148-149. Porta ancora il nome di S. Maria la strada che da S. Giorgio a Bibbiano conduce al Fosso Vecchio.

[84] CATUREGLI, *RP*, n. 186; per l'ubicazione cf. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica*, p. 90-91.

Trebbio di Selvalonga, tra S. Lorenzo a Pagnàtico e Marciana, testimoniata dal 25 febbraio 1004[85], di S. Frediano di Lama o di Settimo, ancora esistente con elementi medievali, attestata dal 24 settembre 1178[86], di Settimo, S. Benedetto, attestata dal 30 giugno 861[87], S. Martino, citata soltanto nel maggio 865[88] e S. Pietro in Castello, menzionata dall'11 ottobre 1179[89], di S. Miniato di Marciana Minore, ora di Marcianella, tuttora esistente nelle sue forme romaniche, testimoniata dal 6 giugno 1011[90], di S. Michele di Marciana Maggiore, nota dal 28 dicembre 1199[91], di S. Martino di Marciana, attestata tra il 22 giugno 1072 e il 13 febbraio 1116, posta in località *Carraiola* presso il torrente Cascina[92]. Sulla riva destra dell'Arno sorgevano invece a Zambra le chiese di S. Benedetto, attestata soltanto al tempo del vescovo Raimberto (987-1005)[93], e di S. Maria, nota dal 5 novembre 1172[94], e, ad Uliveto, le chiese di S. Salvatore, testimoniata dal 31 ottobre 1096[95], di S. Prospero e di S. Martino al Bagno, ancora esistente nelle sue forme romaniche nel parco delle Terme di Uliveto[96].

Il 15 ottobre 975 il vescovo Alberico concesse in livello ai marchesi Adalberto e Oberto, fratelli e figli del marchese Oberto, i beni della pieve dei SS. Giovanni Battista

---

[85] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 25 p. 76-79.

[86] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; L. BENEDETTI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1175 al 1179*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1965-1966, relatore C. Violante, n. 48. La chiesa fu ricostruita alla fine dell'Ottocento: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 61-63.

[87] D. BARSOCCHINI, *Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca (MDL)*, V, Lucca 1837-1841, 2, n. 755 p. 54. Sulla chiesa cf. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica*, p. 90.

[88] MURATORI, *AIMAe*, 1, col. 1021-1022; CATUREGLI, *RP*, n. 24 con data 832.

[89] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; PELLEGRINI, *Le pergamene*, n. 6. I resti della chiesa e del castello sono ancor oggi visibili nel letto dell'Arno nei periodi di siccità subito a Nord di S. Benedetto.

[90] CATUREGLI, *RP*, n. 85. Sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 58-59.

[91] CATUREGLI, *RP*, n. 648. La chiesa esiste ancora in forme seicentesche: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 56-57.

[92] CATUREGLI, *RP*, rispettivamente nn. 171, 267-268. Una via S. Martino esiste tuttora a Est di Marciana.

[93] VOLPINI, *Tre documenti sconosciuti*, nn. 1-2-3 p. 195-202.

[94] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; B. CARMIGNANI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 3 maggio 1172 al 18 marzo 1175*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1965-1966, relatore C. Violante, n. 8. Nel corso del XVI secolo la chiesa, minacciata dall'Arno, venne abbandonata e più tardi ricostruita nella sede attuale: cf. M. L. TESTI CRISTIANI, *Cascina. IV. L'arte medievale a Cascina e nel suo territorio*, Pisa 1987, p. 123. La località di Zambra era nel medioevo sulla riva destra del fiume, mentre dall'età moderna si trova sulla sinistra: cf. M. L. CECCARELLI LEMUT, *Cascina. Economia e società*, in PASQUINUCCI - GARZELLA - CECCARELLI LEMUT, *Cascina*. II, p. 113-157: 156.

[95] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, n. 77 p. 138-140. I resti della primitiva costruzione di aspetto romanico sono ancora visibili a Sud della via Vicarese, mentre la chiesa è stata spostata nel 1854 sul lato settentrionale della strada: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 132-134.

[96] Le due chiese sono menzionate rispettivamente nelle liste del 1276-1277 e del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 186; II, p. 240. Sull'edificio di S. Martino cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 134-135.

e Pietro «sita a la Vena» con tre chiese ad essa soggette, S. Maria «sita Luto», S. Maria «ad Anceviana» e S. Giorgio «sita Cisano»[97]. Nessuna di esse è esattamente localizzabile. La prima, forse identificabile con la chiesa di S. Maria di Cesano citata dalle *Rationes decimarum*, si trovava non lontano da Vicopisano; S. Maria *ad Anceviana* sorgeva forse nella località oggi denominata Casa S. Maria, circa mezzo kilometro a Est della pieve; infine il toponimo Cesano, che sopravvive ancora tra S. Giovanni alla Vena e Calcinaia, nel medioevo si riferiva ad una zona piuttosto estesa[98], ove sono più tardi note le chiese di S. Donato, testimoniata dall'8 marzo 1002[99], di S. Lorenzo[100] e di S. Martino, attestata nella prima metà del secolo XI[101]. Al piviere apparteneva anche la chiesa di S. Matteo di Schetocculi[102], ora non più localizzabile.

La pieve di S. Giovanni alla Vena, che sorgeva sulla riva sinistra dell'Arno, fu distrutta dal fiume alla fine del Cinquecento e ricostruita in luogo più elevato e sicuro[103].

L'ultima pieve nota nel X secolo è S. Giulia, eretta in località *Vuaralda* presso i rii Mulinaio e Secco, ricordata in un livello del 14 dicembre 996[104]. La sua collocazione «prope Livorna» appare nell'atto con cui, il 13 novembre 1017, il vescovo Azzo dette in livello a Pietro del fu Suaverico detto Suavizo, della famiglia Orlandi di Pisa, tra le altre cose, i beni della pieve di S. Giulia con i redditi e le decime dovuti dagli abitanti del castello di Livorno e delle *ville* di «Muro [R]uto, Vuaralda, Tribio Alduli, Salaregi, Rio Maiore, Fundomagno, Septere»[105]. Sono identificabili con maggiore o minore approssimazione *Tribio Alduli*, ove il 30 marzo 1159 era localizzata la pieve, e *Fundomagno*, anch'esso presso S. Giulia secondo un atto del 26 aprile 1161[106]. Il Rio Maggiore scorre a Sud di Livorno e sbocca in mare poco sotto S. Jacopo di Acquaviva. Il piviere di S. Giulia appare piuttosto piccolo e limitato a Livorno e ai suoi dintorni:

---

[97] MURATORI, *AIMAe*, I, col. 375-376; CATUREGLI, *RP*, n. 62. I livellari appartenevano alla casata dei marchesi Obertenghi, cf. NOBILI, *Le terre obertenghe*.

[98] Cf. G. GARZELLA, *Il Pedemonte*, in *La Pianura di Pisa ed i rilievi contermini*, p. 240-250: 245.

[99] Archivio Arcivescovile di Lucca, *Diplomatico*, *O. 38; C. ANGELONI, *Le carte private degli Archivi di Lucca durante il vescovato di Gherardo II (991-1003)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1963-1964, relatore O. Bertolini, n. 144.

[100] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 239. Esiste ancora una località Case S. Lorenzo, ora sulla riva sinistra dell'Arno, 1 km a Sud Est di S. Giovanni alla Vena.

[101] CATUREGLI, *RP*, n. 125.

[102] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 239.

[103] L'attuale edificio è del 1839: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 123-125.

[104] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1065-1066; CATUREGLI, *RP*, n. 74. Su S. Giulia e il suo culto cf. M. L. CECCARELLI LEMUT, *Il Mediterraneo dei santi*, in *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, catalogo della mostra (Pisa, 13 settembre - 9 dicembre 2003), a cura di M. TANGHERONI, Ginevra - Milano 2003, p. 133-137: 134.

[105] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1073-1076; CATUREGLI, *RP*, n. 91. Sulla famiglia Orlandi cf. M. ROSELLINI, *Ricerche sulla consorteria degli Orlandi-Pellai (secoli XI-XII)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1970-1971, relatore E. Cristiani.

[106] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; A. GIUSTI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1157 al 1165*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1967-1968, relatore C. Violante, nn. 15, 34. Per *Septere* cf. nota 49.

non si conoscono chiese dipendenti salvo S. Maria, attestata per la prima volta il 30 marzo 1159[107] e posta, secondo un atto del 22 aprile 1200, nel borgo di Livorno[108].

3. Le pievi pisane dell'XI secolo

La documentazione dell'XI secolo ci fa conoscere nel territorio della diocesi pisana, dopo le dodici pievi viste sopra, altre undici, delle quali tre risultano di nuova costituzione. Nel 1125 è attestata S. Giovanni di Vallaneto presso Riparbella, mentre il privilegio rilasciato dal papa Innocenzo II all'arcivescovo Uberto il 5 marzo 1137[109] ci consente di completare il quadro della cura d'anime nominando le ultime cinque pievi. A quella data le chiese battesimali, oltre alla cattedrale, risultavano in totale ventisette, dopo la definitiva scomparsa delle pievi di Radicata e di S. Stefano di Porto Pisano. In seguito fu eretta solo una chiesa battesimale, quella di Vicarello, attestata dal 1220.

La prima nota nell'XI secolo fu il 4 agosto 1006 la pieve battesimale di S. Andrea e S. Giovanni «loco et finibus Porto», un sesto delle cui proprietà il vescovo Guido dette in livello a tre fratelli, uno dei quali chierico, figli del fu *Vacirneri*, con un sesto dei redditi e delle decime corrisposti dagli abitanti delle ville di «Botitionaia, Platitiano, Marignano, Salviano, Oliveto, Carbonaia, Casale Meruli, Ariana, Limone, Casa Grianuli, Gumbali, Purciliano», beni già detenuti dal defunto prete Giovanni della fu *Petrigrulla*: i concessionari avrebbero dovuto provvedere all'officiatura, all'illuminazione e alla celebrazione delle Messe («officium Dei et luminaria atque incensum et Missas»), per il censo annuo di 24 denari d'argento da pagarsi a Pisa nella sede dell'amministrazione vescovile presso la chiesa di S. Giorgio[110]. In questo caso dunque, diversamente dai livelli visti precedentemente, i livellari dovevano assicurare «per nostra dispositionem», ossia non direttamente ma tramite una terza persona – un prete da essi stipendiato –, il funzionamento della chiesa, in cui, come abbiamo già osservato, mancava ogni riferimento ad una qualsivoglia attività pastorale. I villaggi qui elencati erano nel 949 compresi nel piviere di S. Stefano di Porto, suddiviso, dopo la distruzione della chiesa battesimale prima della fine del X secolo, tra le due pievi, appositamente costituite, di S. Giulia di Livorno e dei SS. Andrea e Giovanni[111]: quest'ultima è localizzata dalla bolla pontificia del 1137 a Limone, forse identificabile con la località la Pievaccia alla confluenza dei Rii del Lupo e Paganello, circa 6 km a Est di Livorno. Il piviere, poco esteso, comprendeva le chiese di S. Maria di Oliveto, nota sin dal 1077 «in loco et finibus Porto et nominatur Carbonaria»[112], e di S. Pietro di Piazzano[113].

[107] È il documento citato alla nota precedente.

[108] ACC, *Diplomatico*, 1201 aprile 22.

[109] È il documento citato alla nota 39.

[110] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1017-1018; CATUREGLI, *RP*, n. 80. Sulla chiesa di S. Giorgio cf. G. GARZELLA, *Pisa com'era. Topografia e insediamento dall'impianto tardoantico alla città murata del secolo XII*, Napoli 1990, p. 20-21.

[111] Cf. sopra testo corrispondente alle note 48-51.

[112] SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 1, n. 75 p. 192-193, documento attribuibile al periodo 14 aprile-15 maggio.

[113] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 243.

Il 13 novembre 1017, tra i beni dati in livello dal vescovo Azzo a Pietro del fu Suaverico detto Suavizo della famiglia Orlandi di Pisa, si trovava anche un sesto delle proprietà della pieve di S. Maria e S. Giovanni «loco et finibus Scutriano» con i redditi e le decime dovuti dagli abitanti della *villa* di Scotriano e degli altri *ville* e castelli, non nominati[114]: dalla pieve, che sorgeva nella località ora denominata Pieve Vecchia di Orciano, dipendeva un territorio abbastanza ampio, che si estendeva da Orciano verso Nord fino a Lorenzana. Procedendo da Sud verso Nord incontriamo le chiese di S. Michele di Orciano, menzionata nel febbraio 1282[115], di S. Giusto di Saletto, attestata dagli anni 1007-1008[116], nell'area di Pagliana quelle di S. Pietro, nota dal 6 settembre 1269[117], e di S. Martino[118] e nella località che ancor oggi ne conserva il nome quella di S. Regolo, testimoniata dal 4 giugno 1156[119]. A Lorenzana esistevano le chiese di S. Cristoforo all'interno del castello[120], di S. Bartolomeo fuori del castello e di S. Andrea, note dal 9 aprile 1258[121]. Nel vertice settentrionale del piviere erano collocate le chiese di S. Lorenzo di Auli[122] e di S. Michele di Luciana, menzionata nel febbraio 1282[123].

Una seconda pieve di nuova istituzione fu quella di S. Lorenzo alle Corti, menzionata nella documentazione scritta il 4 settembre 1076 come luogo di riscossione di un livello[124], ma sul cui edificio, ricostruito in luogo più sicuro nel XVI secolo con i materiali del precedente minacciato dall'Arno, furono murate due riproduzioni dell'epigrafe, che attribuiva la costruzione della prima chiesa all'anno 1046 pisano, cioè al periodo 25 marzo 1045-24 marzo 1046[125]. La pieve di S. Lorenzo

---

[114] È il documento citato alla nota 105.

[115] AAP, *Contratti*, n. 12, c. 325v.

[116] Il documento fu scritto tra il I settembre 1007 e il 24 marzo 1008, FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 29 p. 88-89. La chiesa esiste ancora, ricostruita nel 1847: *La Chiesa Primaziale Pisana*, p. 143.

[117] AAP, Contratti, n. 4, c. 217v; D. BURCHI CAVALLINI, *Atti della Mensa Arcivescovile di Pisa al tempo di Federico Visconti (1267-1271)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1974-1975, relatore M. Luzzati, n. 111.

[118] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 188. Ancora oggi esiste una Casa S. Martino, 600 m a Nord della Casa Pagliana.

[119] CATUREGLI, *RP*, n. 445.

[120] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 188.

[121] CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, II, n. 326 p. 336-349. La chiesa di S. Bartolomeo, che è indicata in questo atto, per l'unica volta, anche con il titolo di S. Michele, subì varie ricostruzioni, l'ultima delle quali nel 1853: *La Chiesa Primaziale Pisana*, p. 135. Esiste ancora una Casa S. Andrea, 1,5 km a Sud Sud Ovest di Lorenzana.

[122] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 243. La chiesa sorgeva in località Chiesa al Santo, 1,5 km a Nord Ovest di Lorenzana: cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 60-61.

[123] È il documento citato alla nota 115. Dopo la fine del Duecento a Luciana non è più menzione della chiesa di S. Michele, bensì di quella di S. Lucia, forse per un cambiamento di dedicazione: cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 63.

[124] CATUREGLI, *RP*, n. 520 con data 1176.

[125] O. BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana saeculi XV antiquiora*, Pisa 2000, n. 1 p. 17; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 83-85.

sorse dunque verso la metà dell'XI secolo e ad essa passarono località precedentemente comprese in altri pivieri; solo di due, Visignano e Scorno, conosciamo con certezza la precedente dipendenza da S. Casciano. Da un atto del 26 maggio 1176 risultano comprese nel territorio plebano di S. Lorenzo alle Corti le cappelle di S. Quirico di *Ceriliano* e di S. Jacopo di Zambra, località tra loro vicinissime[126]. La prima attestazione delle due chiese è però precedente: S. Quirico è testimoniata fin dal 24 marzo 1001[127], S. Jacopo dal I agosto 1168[128].

Il piviere comprendeva inoltre, a partire dai suoi confini con Pisa, le chiese di S. Michele di Oratoio, nota dal 9 maggio 1138, ancora esistente nella sua struttura romanica[129], dei SS. Ippolito e Cassiano di Riglione, attestata dal 15 gennaio 1119[130], di S. Sisto al Pino[131], di Ripoli, ove sorgevano S. Andrea[132], S. Lucia, menzionata dal 5 gennaio 1172[133], e S. Pietro, attestata dal 12 aprile 1074 al 26 luglio 1100[134], di S. Martino di Musigliano, consacrata forse il 3 aprile 1129 e attestata nella documentazione dal 21 marzo 1142, ancora esistente nelle sue forme medievali[135], di S. Stefano di Pettori, tuttora nel suo aspetto romanico[136], di S. Donato di Montione, nota dal 22 maggio 1077[137], di S. Ilario di Titignano, di S. Martino di Scorno Maggiore[138], di S. Stefano di Scorno Minore, testimoniata dal 25 marzo 987[139], di S.

---

[126] ACP, *Diplomatico*, n. 603; C. VENTURINI, *Le pergamene dell'Archivio Capitolare di Pisa dal 1176 al 1192*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1965-1966, relatore C. Violante, n. 2. Per la localizzazione delle due chiese cf. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica*, p. 96.

[127] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 22 p. 70-71.

[128] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 25; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 79-81.

[129] ACP, *Diplomatico*, n. 443; I. BALDI, *Le pergamene dell'Archivio Capitolare di Pisa dall'8 febbraio 1120 al 9 giugno 1156*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1962-1963, relatore O. Bertolini, n. 63; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 31-33.

[130] CATUREGLI, *RP*, n. 281; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 33-34.

[131] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 241; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 93-94.

[132] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 186.

[133] F. BONAINI, *Diplomi pisani inediti e regesto delle carte pisane che si trovano a stampa*, «Archivio Storico Italiano» 6/2, suppl. 1, Firenze 1848-1889, p. 50-55.

[134] La prima menzione in FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2 (1051-1075), Roma 1973 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 2), n. 76 p. 203-204, l'ultima in TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3, n. 81 p. 188-189.

[135] La data si legge su un'epigrafe murata sulla facciata della chiesa (BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana*, n. 17 p. 27), il documento è ACP, *Diplomatico*, n. 456; BALDI, *Le pergamene*, n. 76; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 91-92.

[136] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 186; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 85-86.

[137] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, n. 22 p. 36-38; sull'edificio cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 90-91.

[138] Menzionate rispettivamente nella lista del 1296-1297 e in quella del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 241; I, p. 186; sull'attuale edificio di S. Ilario, del XIX secolo, cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 86-87.

[139] VOLPINI, *Tre documenti sconosciuti*, n. 1 p. 195-197.

Filippo alle Corti[140], di S. Frediano di Grumulo, nota dal 24 ottobre 1180[141], di Visignano, ove sorgevano S. Pietro, attestata dal 5 gennaio 1172[142], e S. Giusto, testimoniata dal 3 settembre 1167[143], di S. Giovanni di Quarto, attestata dall'11 marzo 1018[144], e di S. Andrea di Arquata, nota dal 5 luglio 1054[145].

La pieve possedeva anche la reliquia di un dente di S. Lorenzo, donata il 10 agosto 1153 dall'arcivescovo Villano al pievano Uguccione[146].

La chiesa battesimale dei SS. Maria, Giovanni e Michele a Fine fu destinataria di una donazione da parte di tale Andrea del fu Teuperto detto Teuzo il 17 aprile 1046[147]: nell'atto si specifica che la pieve costituiva una canonica, al cui funzionamento provvide il 5 marzo 1047 il vescovo Opizo, che le offrì la piena proprietà della chiesa stessa con i terreni circostanti, le decime, le offerte e i beni ad essa pertinenti e la chiesa di S. Pietro di Pineto con i possessi e le decime. Stabilì inoltre che i canonici Pietro prete e preposto e Stefano e Andrea preti e i loro compagni vivessero secondo la regola dei canonici e godessero delle proprietà della chiesa. Il vescovo si riservò la nomina e il controllo dei preposti, con il consiglio e la volontà dei canonici[148]. La chiesa di S. Maria a Fine, che sorgeva presso una *statio* romana sull'antica *via Aemilia Scauri*[149], era già nominata, senza la specificazione delle funzioni plebane, in un atto del 2 settembre 995[150]; essa sorgeva in località Poggio la Chiesa, 2 km a Nord Est della Stazione di S. Luce[151]. La pieve di Fine fu destinataria il 25 aprile 1154 di un privilegio del papa

---

[140] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 241.

[141] CATUREGLI, *RP*, n. 545. La località sembra da collocarsi nell'area tra S. Lorenzo alle Corti e Visignano: cf. ASP, *Spedali Riuniti*, n. 99, cc. 113r-v, 115r.

[142] È il documento citato alla nota 133.

[143] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 18. L'abside romanica della chiesa è ancora visibile sul retro di una costruzione moderna presso l'incrocio tra le vie di Visignano e Rocchi.

[144] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 21 p. 56-58. La località di Quarto si trovava tra Visignano e S. Lorenzo a Pagnatico: cf. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica*, p. 98 nota 112.

[145] CATUREGLI, *RP*, n. 132. Per la localizzazione tra S. Lorenzo alle Corti e Casciavola cf. GARZELLA, *Càscina. L'organizzazione civile ed ecclesiastica*, p. 98 nota 113.

[146] Il fatto è ricordato da un'epigrafe ora murata all'interno della pieve, nella parete sinistra sotto la cantoria, BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana*, n. 23 p. 29-30.

[147] CATUREGLI, *RP*, n. 119. Sulla pieve di Fine cf. D. TONINELLI, *Per lo studio delle pievi delle Colline: Gello Mattaccino, S. Luce e Fine (?). Secolo VIII-XIII*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1976-1977, relatore C. Violante; E. VIRGILI, *Il mistero di S. Maria a Fine: una o due chiese distinte?*, in *Pisa. Come, perché. Esplorazione nella cultura del territorio*, Pisa 1984, p. 64-71: i due autori però non identificano il luogo in cui sorgeva.

[148] MATTEI, *Ecclesiae Pisanae Historia*, I, *Appendix*, n. 3 p. 5-9; CATUREGLI, *RP*, n. 120. La località di Pineto, posta nel piviere di Camaiano (cf. testo corrispondente alla nota 57) non è stata finora identificata.

[149] Cf. M. L. CECCARELLI LEMUT - M. PASQUINUCCI, *Fonti antiche e medievali per la viabilità del territorio pisano*, «Bollettino Storico Pisano» 60 (1991), p. 111-138: 116.

[150] CATUREGLI, *RP*, n. 73 con data 994.

[151] La localizzazione è suggerita dall'atto del 5 aprile 1142 ove sono detti presso la chiesa beni posti tra la Fine e il torrente Lespe, che confluisce nella Fine proprio a Sud del Poggio la Chiesa (CATUREGLI, *RP*, n. 387).

Anastasio IV, che al priore Cipriano confermò la proprietà delle chiese di Pineto e di Vualtiperga e i beni posti nei territori di Colle, S. Regolo, Castelvecchio e Parrana; il pontefice confermò anche la donazione del vescovo Opizo[152].

Non è possibile documentare l'ambito plebano di S. Maria a Fine, perché non compare nelle liste delle *Rationes decimarum* dell'ultimo quarto del XIII secolo: l'ultima menzione della chiesa risale al 15 maggio 1271, allorché dipendeva dal monastero cisterciense maschile di S. Maria di Mirteto[153].

Della metà dell'XI secolo è la prima notizia della pieve di S. Giovanni di Vada, posta fuori di quel castello, presso la quale il 26 aprile 1052 fu redatto un documento[154]. Una chiesa dei SS. Giovanni e Paolo con le saline poste a Vada compare nella dotazione del monastero di S. Savino presso Pisa il 30 aprile 780: ma, poiché il documento ha subito interpolazioni, non siamo certi di questa testimonianza[155].

Il territorio dipendente dalla pieve di Vada era piuttosto piccolo e comprendeva Collemezzano, ove sorgevano le chiese di S. Lorenzo e di S. Maria, entrambe note dal 12 dicembre 1212[156]. Nel castello di Vada si trovava un edificio di culto dedicato a S. Frediano, da cui prendeva nome la piazza luogo di redazione di un atto il 18 novembre 1179[157]. Presso Vada esistevano anche le chiese di S. Andrea, menzionata soltanto l'11 luglio 1183[158], e di S. Martino di Valisciana, elencata il 19 giugno 1168 tra le dipendenze del monastero di S. Felice di Vada[159].

Il 4 maggio 1061 la pieve di S. Lorenzo in «loco et finibus Platia» è nominata come termine di riferimento per l'ubicazione di un terreno[160]: situata nell'attuale località Torretta presso una *statio* romana sull'antica *via Aemilia Scauri*[161], era dotata di un territorio piuttosto esteso, da Nugola a Cológnole.

---

[152] J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum*, 3 voll., Tübingen 1881-1888, III, n. 138 p. 146-147; KEHR, *IP*, III, n. 1 p. 379. Il privilegio fu confermato dal papa Alessandro III il 23 aprile 1179 (MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1177-1178; KEHR, *IP*, III, n. 2 p. 379; CATUREGLI, *RP*, n. 534). Vualtiperga corrisponde all'attuale Poggio di Val di Perga, 3 km a Nord Est di Rosignano Marittimo, per Colle cf. nota 53, per S. Regolo, Castelvecchio e Parrana, attuale Parrana S. Giusto, cf. rispettivamente i testi corrispondenti alle note 119, 54, 181.

[153] MITTARELLI - COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, *appendix*, n. 273 col. 452-453 con data 1227; cf. G. COLOMBINI, *"Flores apparuerunt et vox turturis audita est in terra nostra". L'Ordine Cisterciense nella Toscana medievale del XIII secolo (diocesi di Volterra, Pisa e Lucca)*, tesi di dottorato, Università di Pisa, 2004, p. 38-40, 199.

[154] CATUREGLI, *RP*, n. 128. La posizione fuori del castello risulta dall'atto del 16 marzo 1242 (CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, II, n. 235 p. 95-98), redatto «in burgo ante portam plebis s. Johannis ex parte maris».

[155] Cf. SODI - CECCARELLI LEMUT, *Per una riconsiderazione dell'evangelizzazione della Tuscia*, p. 51-53.

[156] ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; M. L. RICCI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1208 al 1213*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1980-1981, relatore S. P. P. Scalfati, n. 76.

[157] CATUREGLI, *RP*, n. 540. È questa l'unica menzione, per quanto indiretta, della chiesa.

[158] CATUREGLI, *RP*, nn. 564-565.

[159] P. KEHR, *Papsturkunden in Pisa, Lucca und Ravenna*, 1897, ora in ID., *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia*, I, Città del Vaticano 1977, p. 33-73, n. 10 p. 64-67; ID., *IP*, III, n. 3 p. 380.

[160] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, I, n. 63 p. 164-165.

[161] Cf. CECCARELLI LEMUT - PASQUINUCCI, *Fonti antiche e medievali*, p. 116-117, 120.

Procedendo da Nord verso Sud incontriamo per prima la chiesa di S. Giusto di *Colle Romuli*, testimoniata dal 23 maggio 1199[162]. A Nugola si trovavano la chiesa dei SS. Maria, Michele e Martino, all'interno del castello, menzionata dal 3 gennaio 1059[163], e, nel borgo, quelle di S. Fiorenzo, attestata dal 16 maggio 1168[164], e di S. Andrea, nota dal 22 aprile 1269[165]. Non lontano da Nugola doveva trovarsi la località, ora non più rintracciabile, di *Podium Sigerii* con la chiesa di S. Lucia, testimoniata dal 7 ottobre 1271[166]; forse nella medesima località sorgeva S. Nicola *de Podio*, nominata soltanto il 29 gennaio 1185[167]. A Cugnano, identificabile nella località Le Sogliole, 2 km a Nord di Castell'Anselmo, si trovavano S. Giorgio, attestata dal 15 agosto 1078[168], e S. Cassiano[169]. Montemassimo, ora Montemasso, quasi 4 km a Sud Ovest di Nugola, era la sede delle chiese di S. Maria, nota dall'11 dicembre 1173[170], di S. Nicola di Ortale, attestata dall'8 maggio 1195, e di S. Biagio di Cotone, testimoniata dal 4 febbraio 1198[171]. Tra Montemassimo e Cordecimo, nei pressi del Rio Tanna, si trovava Valignano con la sua chiesa, menzionata dal 24 ottobre 1180[172], la cui titolazione a S. Michele è nota solo dalle *Rationes Decimarum* del 1296-1297[173]. Non lontano dalla pieve si trovava la località, non più identificabile, di Farneta con la chiesa di S. Nicola[174]. Nel borgo di Castell'Anselmo è documentata solo il I ottobre 1157 la chiesa di S. Stefano[175]; probabilmente nel castello sorgeva S. Maria e nella vicina località delle Corti S. Michele. A Postignano, poco più a Sud Est, vi era infine un edificio cultuale dedicato a S. Andrea[176]. A Ovest, tra Cordecimo e Parrana S.

---

[162] ASP, *Corporazioni Religiose Soppresse*, n. 1182, c. 32v; V. M. TROMBI, *Ricerche sulle proprietà fondiarie dell'ospedale di S. Leonardo di Stagno e del monastero di Ognissanti (1200-1367) (Archivio di Stato di Pisa, Corporazioni Religiose Soppresse, n. 1182)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1969-1970, relatore E. Cristiani, n. 3. Il nome di *Colle Romuli* sopravvive nel piccolo agglomerato di Collironboli sulla sinistra della Tora di fronte a Collesalvetti.

[163] CATUREGLI, *RP*, nn. 136-138.

[164] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 20.

[165] AAP, *Contratti*, n. 4, c. 213v-214r; n. 5, c. 486r-v; BURCHI CAVALLINI, *Atti della Mensa*, n. 96.

[166] ASP, *Dipl. S. Martino*, 1272 ottobre 7.

[167] ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*; M. L. BLANDA, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1184 al 1188*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1966-1967, relatore C. Violante, n. 12.

[168] TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3, n. 10 p. 26-27. Per la localizzazione di Cugnano cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 23-24.

[169] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 244.

[170] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CARMIGNANI, *Le pergamene*, n. 38.

[171] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; M. T. ALAMPI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1195 al 1198*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1967-1968, relatore C. Violante, rispettivamente nn. 1, 54.

[172] CATUREGLI , *RP*, n. 545. Per la localizzazione cf. G. CICCONE, *Collesalvetti nel Medioevo. Curtes, chiese e castelli nel periodo Pisano (1109-1406)*, Pisa 1998, p. 46.

[173] *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 244.

[174] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 186.

[175] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 20.

[176] Le tre chiese sono menzionate nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 244.

Martino, sorgeva la chiesa di S. Regolo di Filicaia, attestata dal 27 giugno 1261[177]. A Torciano si trovava S. Martino[178], che ha poi dato nome alla località di Parrana S. Martino; nella vicina Collalto l'edificio sacro era dedicato a S. Stefano, testimoniato dal 17 giugno 1238[179]. A Parrana esistevano tre chiese, S. Donato[180], S. Giusto, attestata dal 24 giugno 1192[181], e, nell'attuale località Sambuca, S. Maria, attestata dall'8 settembre 1178[182], presso la quale si insediò una comunità eremitica, nota dal 24 agosto 1237[183]. Non lontano da Parrana era la chiesa di S. Andrea di *Colle di Lorum*, menzionata il 14 luglio 1024 e il I dicembre 1029[184]. A Colognole sono attestate nel XIII secolo le chiese di S. Pietro e di S. Andrea[185]. Infine, tra Cológnole e Torricchio si trovava la località di Alliaula, non più identificabile, la cui chiesa è ricordata il 16 novembre 1239 senza indicarne la dedicazione[186].

Alla seconda metà dell'XI secolo risale anche la prima attestazione della chiesa battesimale dei SS. Maria e Giovanni di Pugnano in Val di Serchio, ancora esistente nelle sue forme romaniche, una metà dei cui beni con metà dei redditi e delle decime per il censo annuo di 120 staia di grano e altrettanti di fave fu concessa in livello il 18 gennaio 1069 dal vescovo Guido al prete Bonfiglio del fu Bonizo e a Corbulo della fu Cuniza, verosimilmente suo figlio[187]. Dalla bolla del 1137 apprendiamo che da essa dipendeva la cappella di Laiano – 1 km a Nord Ovest di Ripafratta –, località che probabilmente rappresentava il limite settentrionale del piviere, esteso sulle due rive del Serchio fino a Pontasserchio e a Malaventre.

Procedendo da Nord verso Sud, dopo S. Maria di Laiano incontriamo Mutigliano, dove sorgeva la chiesa di S. Giorgio[188], e le chiese di Pugnano: S. Lucia, attestata soltanto nel marzo 1086[189] e S. Andrea, menzionata tra il 22 aprile 1113 e il

---

[177] AAP, *Contratti*, n. 5, cc. 253v-254r; F. INNOCENZI, *Atti della Mensa Arcivescovile di Pisa al tempo dell'arcivescovo Federico Visconti (1261-1264)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1973-1974, relatore M. Luzzati, n. 7.

[178] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 244.

[179] ACP, *Diplomatico*, n. 1006.

[180] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 244.

[181] ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; G. M. DOLO, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1192 al 1196*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1967-1968, relatore C. Violante, n. 5.

[182] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; BENEDETTI, *Le pergamene*, n. 47.

[183] Sulle vicende dell'eremo cf. M. TIRELLI CARLI, *Testimonianze di vita eremitica nel territorio livornese: da S. Maria di Parrana alla Sambuca (secoli XIII-XIV)*, in *Studi per E. Fiumi*, Pisa 1979, p. 179-216.

[184] CATUREGLI , *RP*, nn. 96-97, 103.

[185] La prima è attestata dal 29 settembre 1236 (ASP, *Dipl. R. Acq. Cappelli*, 1237 settembre 29), la seconda dal 5 febbraio 1248 al 17 dicembre 1266 (*Ibidem, ad annos*).

[186] ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*, 1240 novembre 16.

[187] CATUREGLI, *RP*, n. 164. Sull'edificio cf. in *San Giuliano Terme. La storia, il territorio*, 2 voll., Pisa 1990, i contributi di F. REDI, *Ambiente naturale e intervento dell'uomo nel medioevo*, I, p. 187-300: 222-226; M. L. TESTI CRISTIANI, *Per una «Storia dell'arte medioevale nel territorio di San Giuliano»*, p. 525-599: 552-558.

[188] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 235.

[189] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, n. 49 p. 86-88.

21 maggio 1141[190]. A Colognole si trovava S. Cassiano, nota dal 31 luglio 1194[191] e a Patrignone S. Giusto, presente nella dotazione, interpolata, del monastero di S. Savino presso Pisa il 30 aprile 780[192]. La prima attestazione sicura risale alla controversia tra i parrocchiani ed i canonici della cattedrale pisana per l'elezione del cappellano il 22 luglio 1192, che mostra sia l'anteriorità della chiesa sia il suo precedente possesso da parte di S. Savino. Il rappresentante dei canonici produsse infatti in quell'occasione l'atto con cui il monastero aveva permutato al capitolo l'appezzamento di terreno su cui sorgeva l'edificio, mentre i parrocchiani sostenevano che tale atto non poteva riferirsi alla chiesa ma al solo terreno ed affermavano di aver esercitato per lunga consuetudine il diritto di elezione. I giudici ecclesiastici delegati dal papa emisero una sentenza salomonica, attribuendo a ciascuno dei contendenti metà del patronato[193]. A Lugnano, ai piedi di Quosa, sorgevano le chiese di S. Lucia, attestata dal marzo 1086[194], e di S. Michele, nota dall'aprile 1110[195]. Nella vicina località di Quosa si trovava S. Sebastiano, una cui metà con l'annesso cimitero fu donata da un privato il 27 settembre 1098 alla canonica della cattedrale di Pisa[196]. Un atto dell'11 giugno 1210 attesta la titolatura ai SS. Fabiano e Sebastiano[197]. A Ovest, sulla riva destra del Serchio, la chiesa di S. Simone di Nodica conserva ancora il suo campanile medievale, eretto nel 1319[198]. Sulla riva sinistra si trovava S. Michele di Lama, nota dal 4 agosto 1183[199]. All'estremità occidentale del piviere, nella località di Malaventre, sorgevano le chiese di S. Pietro, testimoniata dal 3 febbraio 1[2]40[200], recentemente restaurata, e di S. Lorenzo, attestata dal 27 marzo 1269[201]. A Vecchiano appartenevano a questo piviere le chiese di S. Frediano, attestata dal 4 dicembre 976[202], e di S. Bartolomeo,

---

[190] Rispettivamente ASP, *Dipl. S. Anna*; M. GUASTINI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1100 al 1115*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1964-1965, relatore C. Violante, n. 51; e VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum*, II, n. 353 p. 317.

[191] ACP, *Diplomatico*, n. 714.

[192] Cf. sopra nota 155.

[193] ACP, *Diplomatico*, n. 702.

[194] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, n. 48 p. 83-85.

[195] ASP, *Dipl. S. Anna*; GUASTINI, *Le pergamene*, n. 37.

[196] TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3, n. 72 p. 165-166. La chiesa era probabilmente ubicata un po' più a monte rispetto a Lugnano.

[197] ACP, *Diplomatico*, n. 814.

[198] La chiesa compare nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 187. L'anno di costruzione del campanile è attestato dall'epigrafe ivi collocata: BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana*, n. 140 p. 99.

[199] P. GUIDI - O. PARENTI, *Regesto del Capitolo di Lucca*, II, Roma 1912 (Regesta Chartarum Italiae, 9), n. 1501.

[200] G. DEGLI AZZI VITELLESCHI, *R. Archivio di Stato in Lucca. Regesti*, I, *Pergamene del Diplomatico*, II parte, Lucca 1911, n. 498 p. 167, con data 1140: lo stesso curatore propone la datazione al 1240, rispondente alle caratteristiche del documento e alle notizie ivi contenute.

[201] AAP, *Contratti*, n. 4, c. 164r-v; A. GUIDI, *Gli atti di ser Leopardo del Fornaio dai registri nn. 3 e 4 della serie «Contratti» dell'Archivio della Mensa Arcivescovile Pisana (1259-1270)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1975-1976, relatore M. Luzzati, n. 99.

[202] *MDL*, V/3, n. 1480 p. 364: allora apparteneva al vescovo di Lucca Adalongo. Si tratta dell'attuale omonima chiesa parrocchiale.

testimoniata dal 27 agosto 1055[203]. Sulla riva sinistra del Serchio, nell'attuale località di Pontasserchio, che nel medioevo si denominò prima Vecchiano Liutri e poi Vecchializia[204], si trovavano le chiese di S. Angelo o S. Michele, attestata dal 22 luglio 1014[205], e di S. Filippo, menzionata dall'8 luglio 1039[206].

Come termine di riferimento per l'ubicazione di un terreno compare il 30 maggio 1071 la pieve di Pomaia, la cui dedicazione a S. Stefano è attestata dalle *Rationes Decimarum* dell'ultimo quarto del XIII secolo[207]. L'edificio sorgeva circa 1 km a Ovest Sud-Ovest di Pomaia, là dove il toponimo La Pieve ne perpetua il ricordo. Il suo territorio era abbastanza esteso. Procedendo da Nord verso Sud incontriamo per prima la chiesa di S. Jacopo di Montevaso, sul confine con la diocesi di Volterra, attestata per la prima volta nella vertenza relativa al suo castello, nell'ottobre 1150[208]. Tra Pastina e Pomaia si trovava S. Michele di Querceto, testimoniata dal 2 settembre 1074[209]. Assai probabilmente apparteneva a questo piviere anche la località di Vualtiperga (odierna Val di Perga), dal momento che un atto del 20 febbraio 1196 vi mostra estesi possessi della pieve[210]. Ivi esistettero le chiese di S. Giusto, attestata tra il 2 settembre 994 e il 26 ottobre 1119[211], e di S. Andrea, testimoniata tra il 13 maggio 1043 e il 20 febbraio 1196[212]. Dopo tale data manca qualsiasi attestazione della permanenza di un centro abitato con i relativi luoghi di culto. A Castellina sorgeva la chiesa di S. Giovanni[213]; nella località di Dolia, corrispondente all'attuale Castelluccio presso il Terriccio, si trovavano le chiese di S. Donato[214] e di S. Maria, menzionata soltanto il 19 settembre 1106 tra le proprietà del vicino monastero di S. Salvatore a Moxi[215].

---

[203] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 8 p. 22-25.

[204] La prima attestazione di Vecchiano Liutri risale al maggio 1077 (MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1095-1096; CATUREGLI, *RP*, n. 183), di Vecchializia al 12 maggio 1196 (ACP, *Diplomatico*, n. 726).

[205] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 18 p. 48-49. La chiesa compare in seguita localizzata «ubi dicitur Piscina» nel 1023 (FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 54 p. 159-160) e «in loco et finibus Piscinule» l'8 luglio 1039 (CATUREGLI, *RP*, n. 113). La titolatura di S. Michele resta ancora oggi alla chiesa parrocchiale, mentre l'antico edificio è scomparso.

[206] CATUREGLI, *RP*, n. 113.

[207] L'atto del 1071 *Ibidem*, n. 169; per la dedicazione la lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 189.

[208] SCHNEIDER, *La vertenza di Montevaso del 1150*, p. 16. Su Montevaso cf. C. TOZZI, *Il castello di Montevaso e il territorio circostante fino alla fine del XIII secolo*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1992-1993, relatrice M. L. Ceccarelli Lemut.

[209] CATUREGLI, *RP*, n. 177.

[210] CATUREGLI, *RP*, n. 610.

[211] Rispettivamente CATUREGLI, *RP*, n. 73 con data 995, e ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*; R. NARDI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dall'8 novembre 1115 al 13 febbraio 1130*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1964-1965, relatore C. Violante, n. 22: la chiesa viene ubicata nella località detta *Poio di Cerreta*.

[212] CATUREGLI, *RP*, rispettivamente nn. 116 e 610.

[213] Col nome di S. Giovanni di Ripa compare nella lista del 1275-1276, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 179.

[214] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 245.

[215] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1105-1106; KEHR, *IP*, III, n. 1 p. 378; CATUREGLI, *RP*, n. 226.

La pieve di Rosignano è nominata il 14 febbraio 1074 in relazione all'ubicazione di un terreno; la sua dedicazione a S. Giovanni risulta il 5 settembre 1079[216]. Forse la chiesa esisteva già nel luglio 783, allorché un terreno era posto «ubi dicitur prope s. Johanne»[217], ma non sappiamo se già allora esercitasse le funzioni plebane. Dalla pieve, che sorgeva fuori del castello, là dove si trova ora il cimitero, dipendeva un ambito territoriale limitato alle vicine località di Colle, Castiglione Mondigli, odierno Castiglioncello, e Canneto[218]. Nel castello di Colle, posto tra Castelnuovo della Misericordia e Rosignano, si trovava la chiesa dei SS. Stefano e Donato, testimoniata dal 31 agosto 1067[219]. Un atto dell'aprile 1133 menziona la chiesa di S. Cristina, ubicabile in località Acquabona[220]. Nel castello di Castiglioncello sorgeva S. Bartolomeo, attestata dal 25 luglio 1180[221]. A Canneto, localizzabile nell'area delle Case Cotone, era la chiesa di S. Andrea, nota dal 16 febbraio 1060[222]. A Rosignano, oltre alla pieve, sono ricordate altri edifici di culto: nel castello sorgeva quello dedicato a S. Ilario, attestato dall'aprile 1133[223], nell'odierno S. Marco quello di S. Lorenzo, menzionato dal 13 giugno 1047[224] e nell'attuale località Giardino quello di S. Martino, attestato dal 29 luglio 1265[225].

La prima menzione della pieve di S. Giulia di Zambra, più tardi detta di Caprona, risale al 31 ottobre 1096, allorché compare come termine di riferimento per l'ubicazione di un terreno[226], ma era certamente più antica poiché dal suo territorio fu ritagliato quello di Calci. Si tratta della seconda chiesa battesimale della diocesi dedicata a S. Giulia[227]. Il suo piviere si estendeva sulla riva destra dell'Arno da Crespignano a Ghezzano. Procedendo da Nord verso Sud incontriamo per prima S. Cristoforo di Colignòla, attestata dal 23 gennaio 994[228].

Le vicende di questa chiesa ci consentono di vedere da vicino gli articolati rapporti tra le cappelle, i loro patroni e le chiese battesimali. Sul suo patronato infatti

---

[216] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, rispettivamente nn. 12 p. 20-21, 27 p. 45-46.

[217] CATUREGLI, *RP*, n. 13.

[218] Cf. D. TRAVERSARI, *Rosignano Marittimo ed il suo territorio nei secoli VIII-XIII*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1996-1997, relatrice M. L. Ceccarelli Lemut, p. 30-47.

[219] MANARESI, *I placiti*, III/1, n. 421 p. 292-294. Per la localizzazione di Colle cf. l'arbitrato sui confini con Rosignano del 4 gennaio 1166, CATUREGLI, *RP*, n. 486.

[220] CATUREGLI, *RP*, n. 320; per la localizzazione cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 46.

[221] ASP, *Dipl. S. Bernardo*; PELLEGRINI, *Le pergamene*, n. 23.

[222] CATUREGLI, *RP*, n. 143; per la localizzazione cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 44.

[223] È il documento citato alla nota 220.

[224] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 48 p. 125-127; per la localizzazione cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 43-44.

[225] AAP, *Contratti*, n. 5, c. 384v-387r; L. MARTINUCCI, *Atti della Mensa Arcivescovile di Pisa al tempo dell'arcivescovo Federico Visconti (1264-1267)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1973-1974, relatore M. Luzzati, n. 67; per la localizzazione cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 44.

[226] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, n. 77 p. 138-140; la localizzazione a Caprona dal 19 giugno 1171: ASP, *Dipl. Primaziale*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 58.

[227] Su S. Giulia cf. sopra nota 104. Sull'edificio cf. *Santa Giulia a Caprona in Vicopisano*, a cura di G. PIANCASTELLI POLITI, Firenze 1978.

[228] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 16 p. 50-53.

tra il 25 marzo e il 23 settembre 1155 l'arcivescovo Villano fu chiamato a definire una controversia sorta tra l'abate del monastero cittadino di S. Michele in Borgo e il pievano di S. Giulia. L'abate rivendicava il patronato perché l'edificio era eretto su proprietà del cenobio, come mostrava un atto da lui presentato e il fatto che i rettori da cinquant'anni erano nominati e sottoposti alla giurisdizione abbaziale; inoltre asseriva che, quando era stata distrutta la cappella di Mezzana, i suoi predecessori avevano trasferito le reliquie e il materiale più prezioso nella chiesa di Colignola considerandola propria. Il pievano affermava invece sotto giuramento che i suoi predecessori, con il consenso del popolo del luogo, nominavano i rettori, i quali manifestavano nei confronti dei pievani la subordinazione dovuta da tutti gli altri sacerdoti del piviere, in particolare in occasione della processione delle 'litanie', delle oblazioni e delle esequie dei defunti. L'arcivescovo, con il consiglio dei canonici e dei giurisperiti Carpino, Manfredi e Burgundio, con una sentenza di mediazione, stabilì che l'abate nominasse il rettore e lo presentasse al pievano che, se non avesse potuto canonicamente ricusarlo, avrebbe dovuto istituirlo nella cappella; da parte sua il sacerdote così nominato avrebbe dovuto rispondere all'abate riguardo ai beni temporali, al pievano per lo spirituale, intendendo per spirituale le oblazioni dei vivi e dei defunti, le decime e le primizie[229]. La questione non fu però risolta definitivamente: tre anni più tardi, il 23 marzo 1158, l'abate, impossibilitato a mantenere il controllo della chiesa, concesse tutti i suoi diritti all'arcivescovo stesso. Infatti gli abitanti di Colignola si erano opposti tanto fortemente all'abate da mettere in pericolo la salvezza delle loro stesse anime praticando una sorta di 'sciopero liturgico' («cessationem») che minacciava di ridurre la chiesa da luogo di preghiera ad edificio profano («non domus orationis sed ad secularem statum»)[230]. Forse gli abati non avevano perso ogni speranza di recuperare i loro diritti se l'8 aprile 1180 nella bolla del papa Alessandro III di conferma dei diritti del monastero compare nuovamente anche la chiesa di Colignola[231].

A Ghezzano sorgevano le chiese di S. Giovanni Battista, attestata dal 26 marzo 1054[232] e ricostruita nell'anno pisano 1131 (25 marzo 1130-24 marzo 1131)[233], e di S. Michele, menzionata dal 12 ottobre 1109[234]. A Mezzana si trovavano le chiese di S. Maria, testimoniata dal dicembre 930[235] e ancora esistente nelle sue forme medievali, e di S. Giovanni, menzionata dal 18 marzo 1080 al 28 agosto 1083[236], e distrutta tra la fine dell'XI secolo e l'inizio del successivo, forse dal fiume Arno presso cui sorgeva. Tra Mezzana e Campo si trovava la chiesa di S. Livero, detta di Mezzana il

---

[229] CATUREGLI, *RP*, n. 442. Sulla chiesa di Mezzana cf. avanti testo corrispondente alla nota 236.

[230] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1171-1172; CATUREGLI, *RP*, n. 458.

[231] MITTARELLI - COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, *appendix*, n. 58 col. 92; KEHR, *IP*, III, n. 9 p. 348.

[232] CATUREGLI, *RP*, n. 130.

[233] BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana*, n. 16 p. 26. Parti ascrivibili a tale ricostruzione sono ancor oggi visibili: cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 29-30.

[234] ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; GUASTINI, *Le pergamene*, n. 32.

[235] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 1 p. 1-4.

[236] SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, nn. 28 p. 46-48, 35 p. 60-62.

23 febbraio 1029, di Pozzo il 12 aprile 1061 e di Campo il 20 maggio 1106[237]. Nella località di Pozzo (*Puttio Martiolese*) sorgeva anche la chiesa dei SS. Angelo e Andrea, nota il 23 febbraio 1029[238]. A Campo esisteva una pluralità di edifici ecclesiastici: S. Giusto, menzionato nella dotazione, interpolata, del monastero di S. Savino presso Pisa il 30 aprile 780[239] e ricostruito il 20 ottobre 1179[240], S. Vittore presso l'Arno, noto dal 17 febbraio 986[241], S. Pantaleone, ricordato dal 18 maggio 1114[242], S. Lorenzo, ora inglobato nella villa Pardi, attestato dal 23 marzo 1170[243], e S. Bartolomeo, ancora esistente nelle sue forme romaniche[244]. A Crespignano si trovava la chiesa di S. Martino, testimoniata dal 5 giugno 1183[245], mentre presso il castello di Caprona in località *Carraiola* sorgeva S. Biagio, nota dal I ottobre 1190[246].

La nuova pieve di S. Maria di Calci, ricavata dal piviere di Caprona, nacque sul finire dell'XI secolo. Le sue origini sono riferite da un atto del 26 gennaio 1174, nel quale i preti Antonio e Rustico, canonici della pieve, riconoscevano il patronato dell'arcivescovo di Pisa, poiché la chiesa battesimale era stata eretta su terreno di proprietà arcivescovile, là dove era esistita una cappella di S. Maria detta *ad curtem*, dove i vescovi tenevano la *curia* (il tribunale signorile). Dagli arcivescovi come patroni la pieve aveva ricevuto il molino, l'oliveto, le vigne e molti appezzamenti di terra. I terreni su cui sorgevano il chiostro dei canonici, parte dell'edificio ecclesiastico, il campanile, l'ospedale e il cimitero, erano stati detenuti da alcune persone, dalle quali l'arcivescovo Daiberto li riscattò per donarli alla pieve. Il presule, in qualità di patrono, istituiva i pievani e sceglieva i chierici[247]. Da questo racconto sembra dunque che il fondatore della pieve di Calci sia stato Daiberto, che resse la sede pisana dal 1088 ma lasciò la città nell'autunno 1098 alla testa della flotta che partecipò alla I Crociata. A Calci gli arcivescovi possedevano molte proprietà ed un

---

[237] Editi rispettivamente da D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 29 p. 78-80; FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 26 p. 71-72; TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4, n. 32 p. 69-70. La chiesa è probabilmente identificabile con quella detta di *Silvule* il 28 dicembre 1034: D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 35 p. 93-95. Su questa e le altre chiese di Pozzo e di Campo cf. G. GARZELLA, *L'abitato di Campo attraverso i secoli e una sconosciuta chiesa medioevale*, «Bollettino Storico Pisano» 59 (1990), p. 271-278.

[238] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 29 p. 78-80.

[239] Cf. sopra nota 155.

[240] ACP, *Diplomatico*, n. 620; VENTURINI, *Le pergamene*, n. 9. L'attuale edificio, ottocentesco, non conserva tracce visibile dell'impianto medievale.

[241] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 14 p. 42-45.

[242] ASP, *Dipl. Olivetani;* CORTESINI, *Le pergamene*, n. 40.

[243] ASP, *Dipl. Olivetani*; GUASTINI, *Le pergamene*, n. 55. Sulle strutture superstiti della chiesa cf. F. REDI, *Le strutture della chiesa di S. Lorenzo inglobate nella villa Pardi a Campo*, «Bollettino Storico Pisano» 59 (1990), p. 279-280.

[244] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 189; sull'edificio cf. REDI, *Ambiente naturale e intervento dell'uomo*, p. 230-232.

[245] ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*; PELLEGRINI, *Le pergamene*, n. 55.

[246] CATUREGLI, *RP*, n. 590.

[247] CATUREGLI, *RP*, n. 510. Il 29 gennaio riconobbero il patronato arcivescovile altri due canonici, i preti Giovanni e Gualfredo, che ricordavano un pievano di nome Ugo.

castello (abitazione fortificata), detto appunto del vescovo, dove soggiornavano frequentemente: questi rapporti privilegiati spiegano a sufficienza la fondazione della nuova pieve e la nomina di pievani scelti tra i canonici della cattedrale cittadina. Tra questi il più celebre è senz'altro quell'Enrico che con il vescovo Pietro partecipò all'impresa pisana degli anni 1113-1115 contro i Musulmani delle Isole Baleari e ne fece una letterariamente pregevole narrazione in esametri virgiliani nel *Liber Maiorichinus de gestis Pisanorum illustribus*[248]. Il medesimo vescovo Pietro nell'anno pisano 1111 (25 marzo 1110-24 marzo 1111), come recita un'epigrafe ancora esistente sul pilastro a destra dell'altar maggiore, trasferì nella pieve le reliquie di S. Ermolao, prete e martire di Nicomedia, provenienti dalla chiesa dei SS. Ciro e Giovanni di Costantinopoli, al quale nel corso del Quattrocento fu dedicato l'edificio[249].

Il piviere, non molto vasto, oltre alla valle di Calci si estendeva ad Occidente a comprendere Agnano con la chiesa di S. Frediano[250]. Nella parte settentrionale della vallata sorgevano le chiese di S. Maria di Culminessa, nota dal 10 settembre 1082[251], di S. Bartolomeo di Tracolle (poi trasformato in Treccolli), ancora esistente nel suo aspetto romanico[252], e di S. Michele di Calci, in seguito di Castelmaggiore, menzionato nella dotazione, interpolata, del monastero di S. Savino presso Pisa il 30 aprile 780[253], ma sicuramente esistente il 6 maggio 1023[254]. La chiesa appartenne al monastero di S. Savino fino al 18 gennaio 1137, allorché l'abate Martino la cedette in permuta all'arcivescovo Uberto[255]. Non lontano sorgevano S. Lucia di Casale[256] e S. Donato di Tralama, attestato dal 28 novembre 1082[257]. Più in basso si trovavano S.

---

[248] Cf. M. L. CECCARELLI LEMUT, *Enrico da Pisa* (Henricus plebanus), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLII, Roma 1993, p. 751-752. Per la presenza arcivescovile a Calci cf. GARZELLA, *Il Pedemonte*, p. 241-242, 246-247. Per l'edizione del poema cf. *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus*, a cura di C. CALISSE, Roma 1904 (Fonti per la storia d'Italia, 29); una nuova edizione, ci auguriamo di prossima pubblicazione, è stata approntata da G. Scalia.

[249] «IC REQUIE/SCIT CORPUS S(an)C(t)I/ ERMOLAI P(res)B(ite)RI./ LOCATU(m) A VENERABILI PETRO/ PISANE ECCL(esi)E ARCHIEP(iscop)O./ T(em)P(o)R(e) PASCALIS P(a)P(e) II. MCXI» (BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana*, n. 7 p. 20-21). Sulla traslazione e culto di Ermolao a Calci cf. M. L. CECCARELLI LEMUT, *Le reliquie di Sant'Ermolao e il culto dei due medici anargiri nel territorio pisano-lucchese*, in *San Pantaleone. Tradizione agiografica e culto civico*. Atti della Giornata di studio (Crema, 14 novembre 1998), in corso di stampa. La dedicazione a S. Ermolao appare dalla visita pastorale del 1462: AAP, *Visite Pastorali*, n. 1, c. 148v.

[250] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 237.

[251] TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3, n. 17 p. 42-43.

[252] Menzionata nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 237. Si riferisce probabilmente ad essa l'atto del [1153 ottobre 17-1154 marzo 17] che ricorda la chiesa di Tracolle: ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; S. CAROTI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1145 al 1155/1158*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1965-1966, relatore C. Violante, n. 49. Sulla chiesa cf. F. BAGGIANI, *Il santuario della Madonna delle Grazie a Tre Colli*, Cascina 1996.

[253] Cf. sopra nota 155. La localizzazione a Castelmaggiore è attestata a partire dalle liste delle decime del 1276-1277: *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 187.

[254] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 53 p. 154-158.

[255] CATUREGLI, *RP*, n. 357.

[256] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, I, p. 187.

[257] TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3, n. 19 p. 46-48.

Andrea, ancora esistente, detta di Zambra il 12 aprile 1061 e di Lama dal 17 novembre 1165[258], S. Salvatore di Colle, ancora esistente, testimoniata dal 6 gennaio 1241[259], e S. Maria, nell'area dell'attuale villa Cardella, localizzata il 6 maggio 1023 presso la Via Cava e detta di Vuillerada dall'11 settembre dello stesso anno[260]. A Sud della pieve il primo edificio ecclesiastico era S. Vito, attestato dal 12 novembre 964[261]. A Sud Est della pieve, a Montemagno, sono ricordate tre chiese: S. Gregorio, menzionato soltanto nella dotazione, interpolata, del monastero di S. Savino presso Pisa il 30 aprile 780[262], S. Maria, attestata il 30 settembre 1179[263], e S. Martino, ancora esistente[264]; tra Montemagno e Rezzano è la chiesa di S. Lorenzo al Sasso, menzionata dal 20 luglio 1176[265], che dà il nome alla località. A Sud Ovest della pieve, a Vicascio, sorgevano S. Pietro, nota dal 13 aprile 1046[266] e S. Stefano, menzionata dal 18 luglio 1171[267] e detta *de Camporis* il 14 marzo 1195[268]. Non più localizzabili sono invece S. Andrea di Campo e S. Pietro di Cerbaria[269].

4. *Le pievi pisane fino all'inizio del XIII secolo*

L'ultima pieve attestata prima della bolla pontificia del 1137 è quella di Riparbella, testimoniata il 19 settembre 1125 in un documento che ben illustra il contrasto tra i diritti episcopali e pievani e le prerogative monastiche che andavano espandendosi a danno delle circoscrizioni ecclesiastiche. Lamberto, pievano di Riparbella, si era più volte lamentato di fronte all'arcivescovo Ruggero del fatto che il monastero di S. Felice di Vada mandava in rovina la sua chiesa appropriandosi delle decime e dei diritti di sepoltura. Il presule allora inviò sul posto l'arciprete Ugo affinché i rustici, resi edotti dal suo insegnamento, non si lasciassero ingannare dai

---

[258] Rispettivamente FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 26 p. 71-72; ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*; CORTESINI, *Le pergamene*, n. 3.

[259] CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, II, n. 217 p. 47-49.

[260] Rispettivamente FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 53 p. 154-158; S. P. P. SCALFATI, *Ecclesia sancti Viti. Le più antiche attestazioni nei documenti pisani*, «Bollettino Storico Pisano» 47 (1978), p. 133-155: appendice, n. 3 p. 152-153. La denominazione di Vuillerada, nome di donna diffuso in età longobarda, può far ipotizzare una fondazione altomedievale; per la sua localizzazione cf. M. E. MARTINI, *La storia di Calci. Raccolta di notizie, edite ed inedite intorno a luoghi, cose, persone e fatti della Val Graziosa*, Pisa 1976, p. 335.

[261] SCALFATI, *Ecclesia sancti Viti*, appendice, n. 1 p. 149-150. Le ricerche documentarie di Scalfati hanno dato origine ad una campagna archeologica che ha portato al ritrovamento dei resti dell'edificio: cf. S. NANNIPIERI - F. REDI, *Area di S. Vito a Calci (Pisa): risultati parziali dello scavo*, «Archeologia Medievale» 9 (1982), p. 411-415; C. AMANTE SIMONI - S. AMICI - F. REDI - F. M. VANNI, *S. Vito di Calci (Pisa): una fossa cimiteriale comune; primi risultati archeologici e cronologici di uno scavo stratigrafico*, «Archeologia Medievale» 13 (1986), p. 239-255.

[262] Cf. sopra nota 155.

[263] ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; PELLEGRINI, *Le pergamene*, n. 5.

[264] Menzionata nella lista del 1276-1277, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 187.

[265] ASP, *Dipl. Cappelli*; CARMIGNANI, *Le pergamene*, n. 48.

[266] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 90 p. 253-255.

[267] CATUREGLI, *RP*, n. 499.

[268] ORLANDI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, n. 159 p. 303-305.

[269] Menzionate nella lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 237.

monaci e prestassero il dovuto alla loro chiesa matrice. Ruggero decretò poi, rifacendosi alla tradizione e alle norme canoniche, che i parrocchiani, che si trovavano entro i confini del territorio pievano di Riparbella, pagassero a quella pieve le decime e i diritti di sepoltura, poiché il defunto deve riposare nel grembo di colei nel cui utero, per il mistero della rigenerazione battesimale, era nato alla fede. Soltanto nel caso in cui qualcuno avesse deciso in vita di diventare converso o di farsi seppellire presso il monastero, spinto da motivazioni di carattere spirituale e non attratto da concessioni terriere o sedotto da promesse e donativi, avrebbe potuto farlo, dopo aver ottenuto il permesso dalla pieve e aver corrisposto il dovuto[270].

La pieve, dedicata a S. Giovanni, sorgeva in località Vallaneto, non lontano dall'attuale S. Martino, presso il fiume Cecina e l'antica via romana che ne risaliva la valle[271]. La bolla del 1137 pone tra le sue dipendenze le chiese di S. Cassiano di Molazzana e di S. Perpetua presso il fiume Cecina, sulla riva sinistra del corso d'acqua, dove ancora sussiste il toponimo Morazzana[272]. Quest'ultima chiesa ha la sua prima attestazione il I novembre 1022[273]. La conferma del papa Alessandro III all'arcivescovo Ubaldo dell'11 aprile 1176 aggiunge Pinistello[274], il cui ricordo sopravvive nel Podere Pipistrello, 2,5 km a Sud Est di Rosignano Marittimo. A Riparbella si trovavano le chiese di S. Maria, testimoniata in un inventario di proprietà del monastero di S. Salvatore a Moxi attribuibile alla metà del XII secolo[275], e di S. Michele, posta nel castello, attestata dal 28 ottobre 1176[276]. Nel luogo che ancora ne ricorda il titolo sorgeva la chiesa di S. Martino, attestata a *Candaiolo* soltanto il 19 giugno 1168 tra le dipendenze del monastero di S. Felice di Vada[277]. Il piviere comprendeva inoltre le località, ora scomparse, di Mele, a Nord Est di Riparbella, e di Bellora presso il fiume Cecina, dove le case Bellora di Sopra e di Sotto ne tramandano il ricordo. A Mele si trovavano le chiese di S. Bartolomeo, nota

---

[270] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1139-1140; CATUREGLI, *RP*, n. 298.

[271] Che la pieve sorgesse a Vallaneto risulta in un inventario di beni redatto da Benigno, abate del monastero di S. Salvatore di Moxi, intorno alla metà del XII secolo, ASP, *Dipl. Olivetani*, a. 1126; NARDI, *Le pergamene*, n. 60. Per la localizzazione di Vallaneto cf. 28 ottobre 1176, ASP, *Dipl. S. Paolo all'Orto*; BENEDETTI, *Le pergamene*, n. 23: un appezzamento di terreno «iuxta predictam plebem ubi dicitur Podio Malvernia et tenet caput septemtrionis in strada antiqua, aliud meridiei in flumine Cecine». Sul piviere di Riparbella cf. ora M. L. CECCARELLI LEMUT, *Il medioevo*, in *Riparbella. Terra della Maremma pisana dalle origini ai nostri giorni*, Riparbella 2004, p. 135-167: 144-147, 162-164.

[272] Che la chiesa di S. Perpetua fosse presso il fiume Cecina e non lontano dal castello di Molazzana risulta dai documenti del 5 agosto 1057 e 2 aprile 1069, regg. M. CAVALLINI, *Vescovi volterrani fino al 1100. Esame del Regestum Volaterranum, con appendice di pergamene trascurate da F. Schneider*, «Rassegna Volterrana» 36-39 (1969-1972), p. 5-83: n. 39 p. 54, n. 59 p. 60.

[273] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1075-1076; CATUREGLI, *RP*, n. 94: cf. M. L. CECCARELLI (LEMUT), *Il monastero di S. Giustiniano di Falesia e il castello di Piombino (secoli XI-XIII)*, Pisa 1972, p. 11, 23-24.

[274] P. KEHR, *Nachträge zu den Papsturkunden Italiens*, II, 1908, ora in ID., *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia*, V, Città del Vaticano 1977, p. 61-141, n. 19 p. 92-95; ID., *IP*, III, n. 43 p. 327-328.

[275] ASP, *Dipl. Olivetani*; NARDI, *Le pergamene*, n. 60.

[276] ASP, *Dipl. S. Paolo all'Orto*; BENEDETTI, *Le pergamene*, n. 23.

[277] KEHR, *Papsturkunden in Pisa, Lucca und Ravenna*, n. 10 p. 64-67; ID., *IP*, III, n. 3 p. 380.

dal 22 febbraio 1260, collocabile nella località S. Pecoraio[278], poco meno di 2,5 km a Nord Nord Est di Riparbella, e di S. Lucia, attestata dal 3 luglio 1265[279]. Nel castello di Bellora sorgeva la chiesa di S. Stefano, testimoniata soltanto il 5 dicembre 1068[280]; su altre due chiese, di S. Michele e di S. Cristoforo, siamo informati da un *breve recordationis* posteriore al 1132[281]. In questo documento si narra come nel 1087 S. Michele fosse stata fondata da Corrado del fu Signoretto e da sua moglie Alfarda, che la donarono al monastero di S. Felice di Vada per l'anima del fratello di Corrado, Boso, e S. Cristoforo fosse stata eretta da Massarello del fu Enrico e da sua moglie Imilda, che la donarono al medesimo monastero e consacrata a spese del cenobio da Oddone, vescovo di Ostia, il futuro papa Urbano II, coadiuvato da Pietro, vescovo di Albano[282]. Il *breve* documenta un ulteriore aspetto della conflittualità tra le autorità ecclesiastiche secolari e le istituzioni monastiche, che già si era manifestata riguardo alle decime e ai diritti di sepoltura, riferendo la vertenza sorta sulle due chiese tra il pievano di Riparbella e l'abbazia, accusata di averle acquisite per simonia. Anche in questo caso l'intervento dell'arcivescovo Ruggero, il quale ottenne dall'abate la refuta del possesso, si mosse nella direzione del rafforzamento delle strutture organizzative della cura d'anime diocesana. A Bellora è infine attestata dal 24 novembre 1260 la chiesa di S. Andrea[283]. Al piviere di Riparbella apparteneva anche S. Lorenzo di Fontana presso il fiume Cecina, menzionata un'unica volta il 19 giugno 1168 tra le dipendenze del monastero di S. Felice di Vada[284].

La bolla del papa Innocenzo II all'arcivescovo Uberto del 5 marzo 1137 rappresenta la prima testimonianza delle pievi di Massaciuccoli, Arena, Avane e Rigoli nel Valdiserchio e di Asciano nel Pedemonte.

Per S. Lorenzo di Massaciuccoli, la pieve più settentrionale della diocesi, si specificava come da essa dipendessero le cappelle di Balbano[285], di S. Agata di Chiatri e di S. Prospero di Bozzano.

---

[278] CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, II, n. 343 p. 391-394. Per la localizzazione della chiesa cf. VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 95.

[279] CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, II, n. 366 p. 449-450. Secondo VIRGILI, *Le pievi e i castelli*, p. 96, i suoi ruderi, detti la Chiesaccia, si trovano in località Melaio.

[280] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 71 p. 184-185.

[281] ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*; F. TAMBURINI, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1081 aprile 25 al 1099 marzo*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1964-1965, relatore C. Violante, appendice, n. 1.

[282] Oddone fu eletto e consacrato papa il 12 marzo 1088: probabilmente la consacrazione della chiesa era avvenuta poco tempo prima. Il ricorso ad un vescovo extradiocesano dipendeva dal fatto che a Pisa la sede vescovile era vacante.

[283] AAP, *Contratti*, n. 5, c. 238v-240r; L. CARRATORI, *Atti della Mensa Arcivescovile di Pisa al tempo dell'arcivescovo Federico Visconti (1258-1261)*, tesi di laurea, Università di Firenze, a.a. 1971-1972, relatore G. Pampaloni, n. 197.

[284] Documento citato alla nota 277. Il rio Fontana si trovava nel territorio di Bellora: cf. 30 agosto 1259, AAP, *Contratti*, n. 5, c. 187v-188r; CARRATORI, *Atti della Mensa*, p. 261-265.

[285] La lista del 1275-1276 precisa la dedicazione a S. Donato, *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, I, p. 179.

La chiesa di S. Maria di Arena era citata, senza la specificazione delle sue funzioni plebane, come riferimento topografico per l'ubicazione di un terreno il 28 settembre 1059 e il 29 novembre 1065[286]: non sappiamo perciò se allora fosse battesimale. Nel medioevo la località di Arena corrispondeva alla zona dell'attuale cimitero: il toponimo si spostò nella posizione odierna dopo che le funzioni pievane furono assunte dalla chiesa di S. Salvatore di Carraia nella seconda metà del XVI secolo[287]. Nella bolla del 1137 la pieve di Arena era elencata tra le chiese battesimali dipendenti dall'arcivescovo, ma un quindicennio più tardi, nel privilegio inviato dal papa Anastasio IV all'arciprete Leone l'8 settembre 1153, essa risulta dipendere dal Capitolo della cattedrale[288]. L'arcivescovo Vitale tentò vanamente di contrastare tale giurisdizione, ma il I luglio 1224 gli arbitri eletti dalle parti riconobbero i diritti dei canonici: nel documento erano elencate anche le cappelle dipendenti dalla pieve di Arena, ossia S. Ilario al Pero, S. Stefano di Riglione, S. Martino di Albaro, S. Martino e S. Ponziano di Albavola, S. Jacopo di Cafaggio Regio, tutte scomparse salvo l'ultima, ancora esistente come parrocchiale di Metato[289]. Il piviere di Arena comprendeva cioè la parte inferiore del corso del Serchio.

A parte Cafaggioregio, le altre chiese sono testimoniate già in epoca precedente. Procedendo da Nord a Sud incontriamo per prima S. Martino di Albaro, nota dal 27 marzo 1050[290]. Ad Arena esistettero gli edifici di culto dedicati a S. Pietro, di proprietà dei vescovi di Lucca, attestato soltanto tra il 9 aprile 970 e il 12 agosto 983[291], e a S. Ponziano, presente solo nei diplomi di conferma al monastero di S. Ponziano di Lucca inviati rispettivamente da Ottone III il 19 gennaio 998 e da Corrado II nell'aprile 1027[292]. Ad Albavola (*Urbanula*) si trovavano le chiese di S. Ponziano, attestata dal settembre 810[293], e di S. Michele, menzionata dal 6 maggio

---

[286] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 24 p. 66-68, n. 48 p. 128-129.

[287] Cf. E. TONGIORGI - E. VIRGILI, *Le chiese del piviere di Arena*, «Antichità Pisane» 1975/2, p. 23-39: 25-26. La pieve sorgeva in località la Chiesaccia, di fronte al cimitero di Arena in via G. Castelnuovo.

[288] KEHR, *IP*, III, n. 37 p. 338; UGHELLI, *Italia Sacra*, III, col. 395-396. La dipendenza della pieve dal Capitolo è riaffermata nelle successive conferme pontificie: cf. KEHR, *IP*, III, n. 42 p. 339, n. 71 p. 344, n. 73 p. 345.

[289] ACP, *Diplomatico*, n. 878. Alla vertenza si riferisce l'atto del [15-30 maggio] 1224, UGHELLI, *Italia Sacra*, III, col. 425-427.

[290] SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 1, n. 12 p. 32-33. Albaro si trovava lungo il vecchio corso del fiume Serchio, sulla strada che dalla SS. 1 Aurelia va a Metato, poco a Nord dell'attuale Corte Pistelli: cf. TONGIORGI - VIRGILI, *Le chiese del piviere di Arena*, p. 35-36. Sul corso medievale del Serchio cf. M. L. CECCARELLI LEMUT - R. MAZZANTI - P. MORELLI, *Il contributo delle fonti storiche alla conoscenza geomorfologica*, in *La Pianura di Pisa ed i rilievi contermini*, p. 401-429: 407-412.

[291] *MDL*, V/3, nn. 1419 p. 311-312, 1562 p. 447-448.

[292] *MGH, Diplomata*, II/2, *Ottonis III Diplomata*, ed. TH. SICKEL, Hannoverae 1888, n. 269 p. 686-688; IV, *Conradi II Diplomata*, ed. H. BRESSLAU, Hannover-Leipzig 1909, n. 76 p. 99-100. La chiesa compare anche in un falso attribuito dall'editore al 904 ma databile agli ani 932-936: *MDL*, V/3, n. 1075 p. 29-30.

[293] *MDL*, V/2, n. 371 p. 223. La località fu generalmente denominata nei secoli XI e XII Orbaula, nel corso del XIII prevalse la forma Arbaula, da cui il moderno Albavola. La chiesa è localizzabile un po' più a Nord dell'attuale toponimo Albavola: cf. TONGIORGI - VIRGILI, *Le chiese del piviere di Arena*, p. 31-33.

1160 in località *Polmontorio*[294]. S. Stefano di Figuaita, a Sud Ovest di Migliarino, è testimoniata una sola volta, il 2 aprile 1110[295]; S. Ilario al Pero, a metà strada della via Pietrasantina tra Madonna dell'Acqua e il Serchio, è nota dal 16 marzo 1110[296]. La chiesa più occidentale del piviere era S. Stefano di Riglione, non lontano dal Marmo, attestata dall'8 luglio 1180[297].

Dalla pieve di Avane, dedicata a S. Cristina[298] e tuttora esistente, dipendeva un piccolo territorio, limitato alla località in cui sorgeva, ove si trovavano le chiese di S. Stefano e di S. Salvatore. La prima è menzionata dall'epoca del vescovo Raimberto (987-1005)[299]; la seconda dal 30 marzo 1151, posta entro il castello di Avane detto vecchio[300].

Il piviere di S. Pietro di Rigoli[301] s'intersecava con quello di Pugnano e includeva Filettole, due chiese di Vecchiano (S. Alessandro e S. Maria in Castello) e l'area sulla sinistra del corso odierno del Serchio compresa tra Metato e Carraia (attuale Arena), le pendici del Monte Pisano, Cornazzano e Tabbiano. La chiesa più settentrionale era S. Maurizio di Filettole, tuttora esistente, nota dal luglio 886, allorché era di proprietà della chiesa lucchese di S. Frediano, appartenente a sua volta al vescovo di quella città[302]. Non è possibile appurare se quest'ultimo vescovo detenesse in età altomedievale anche la giurisdizione ecclesiastica oltre alla proprietà: ad ogni modo gli elenchi delle decime della fine del Duecento e del Trecento collocano la chiesa nel piviere di Rigoli. A Bocchignano, attuale località il Castello, sopra Rigoli, esisteva la chiesa di S. Matteo, nota dal 15 marzo 1206[303]. Sul monte sopra Vecchiano si trovava la chiesa di S. Maria, ancora esistente con resti della muratura medievale, attestata dal 10 maggio 1136[304], detta in Castello dalle decime tardoduecentesche, e a

---

[294] ORLANDI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, n. 19 p. 37-39. Per la localizzazione cf. TONGIORGI - VIRGILI, *Le chiese del piviere di Arena*, p. 28-31.

[295] ASP, *Dipl. Primaziale*; GUASTINI, *Le pergamene*, n. 36. Il toponimo deriva dal termine longobardo *fiwadia*, pascolo comune. Per la localizzazione cf. la pianta della Tenuta di Migliarino realizzata da Francesco Gaeta nel 1662: R. MAZZANTI - M. SBRILLI, *Le carte del territorio di Vecchiano nell'Archivio Salviati*, in *Il fiume, la campagna, il mare. Reperti documenti immagini per la storia di Vecchiano*, Pontedera 1988, p. 237-266: 241.

[296] TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4, n. 42 p. 92-94. Per la localizzazione cf. TONGIORGI - VIRGILI, *Le chiese del piviere di Arena*, p. 28.

[297] ACP, *Diplomatico*, n. 626. Per la localizzazione cf. TONGIORGI - VIRGILI, *Le chiese del piviere di Arena*, p. 33-34.

[298] Per la dedicazione cf. 12 marzo 1239, AAP, *Contratti*, n. 1, c. 9v-11r; F. FAMOOS PAOLINI, *Atti della Mensa Arcivescovile di Pisa negli anni 1204-1245, al tempo degli arcivescovi Ubaldo Lanfranchi e Vitale*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1977-1978, relatore M. Luzzati, n. 23.

[299] VOLPINI, *Tre documenti sconosciuti*, n. 2 p. 197-200. Della chiesa di S. Stefano sussiste ancora l'edificio, di età moderna, tra via dei Molini e via del Poggio.

[300] ORLANDI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, n. 1 p. 3-7. Sui due castelli di Avane cf. CECCARELLI LEMUT, *Il Valdiserchio*, p. 230-231.

[301] Per la dedicazione a S. Pietro cf. 9 ottobre 1161, ASP, *Dipl. Olivetani*; GIUSTI, *Le pergamene*, n. 37. La pieve rappresenta oggi l'unico esempio nel Valdiserchio di edificio romanico a tre navate di consistenza e qualità monumentali.

[302] *MDL*, V/2, n. 946 p. 581-582; D. BERTINI, *MDL*, IV, Lucca 1818-1836, 1, n. 22 p. 30.

[303] ASP, *Dipl. Primaziale*; A. PIRRONE, *Le pergamene dell'Archivio di Stato di Pisa dal 1204 al 1208*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1965-1966, relatore C. Violante, n. 38.

[304] CATUREGLI, *RP*, n. 346.

Vecchiano sorgeva S. Alessandro, menzionata dall'8 luglio 1039[305]. La chiesa di Pappiana fu consacrata tra il 796 e l'801 dal vescovo di Lucca Giovanni «per autoritatem domni apostolici» alla presenza del vescovo eletto di Pisa Rachinardo[306]. Intitolata a S. Maria, sorgeva in località *Dirocta*[307], toponimo che ricordava una rotta del Serchio. A Ovest di Pappiana, nella località che nel medioevo si chiamava Limiti, si trovava la chiesa di S. Giovanni, nota dal 7 maggio 910[308]; attualmente il toponimo Limiti è applicato al medievale *loco Venaio* o Covinaria, ove era la chiesa di S. Pietro, tuttora esistente nelle sue forme romaniche, testimoniata sin dal 29 agosto 1046[309]. A Orzignano sorgeva la chiesa di S. Bartolomeo, ancora nel suo aspetto romanico, attestata dal 26 febbraio 1197[310]; più ad Est, a Capelle, si trovava la chiesa dei SS. Giusto e Clemente, nota dal 18 ottobre 1008, quando il vescovo Guido la affidò al prete Grimaldo[311]. L'attuale località di Arena corrisponde alla medievale Carraia, ove dal 30 maggio 1016 è attestata S. Salvatore[312]. A Ulmiano si trovavano le chiese di S. Martino e di S. Biagio. La prima, che conserva sul fianco sinistro resti dell'edificio romanico, è elencata nella dotazione, interpolata, del monastero di S. Savino presso Pisa il 30 aprile 780[313], ma non compare in seguito in relazione con quell'abbazia, anzi nel XIII secolo era di patronato dei canonici della cattedrale pisana, che il 4 febbraio 1221 ne elessero il rettore, poi confermato dal pievano di Rigoli[314]. S. Biagio, di cui sussistono i resti, è invece nota dal 3 novembre 1200[315]. La chiesa di S. Andrea in Pescaiola compare dal 6 settembre 1139[316], ma è probabilmente identificabile con S. Andrea di Casale, attestata il 14 novembre 1111 e il 30 maggio

---

[305] *Ibidem*, n. 113.

[306] Su tutto questo cf. S. SODI - M. L. CECCARELLI LEMUT, *I vescovi di Pisa dall'età carolingia all'inizio del XIII secolo*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 57 (2004), p. 3-28.

[307] 6 maggio 1065, FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 44 p. 119-120. Alla fine del XVI secolo la chiesa fu ricostruita là dove sorge tuttora con i materiali provenienti dal distrutto edificio di S. Leonardo di Cornazzano: cf. F. REDI, *Notizie sulla distruzione della pieve di Arena. Destinazione del materiale costruttivo di alcune chiese della bassa Valdiserchio*, «Antichità Pisane», 1975/2, p. 40-46: 44-46.

[308] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 4 p. 12-13; CATUREGLI, *RP*, n. 36, posta in località *Venaioli*: la localizzazione a Limiti compare dal 23 febbraio 1074, FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 75 p. 201-202. La chiesa crollò negli anni Settanta del XVIII secolo.

[309] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 94 p. 265-266.

[310] CATUREGLI, *RP*, n. 614.

[311] CATUREGLI, *RP*, n. 83.

[312] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 20 p. 54-55. Per il mutamento toponomastico cf. sopra nota 287.

[313] Cf. sopra nota 155. La chiesa sorgeva in località *Calcinaria*, cf. 28 ottobre 1155, ACP, *Diplomatico*, n. 509; R. SGHERRI, *Le pergamene dell'Archivio Capitolare di Pisa dall'agosto 1155 al 18 febbraio 1176*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1963-1964, relatore O. Bertolini, n. 11.

[314] ACP, *Diplomatico*, n. 866; cf. anche una successiva elezione del 2 settembre 1249, *Ibidem*, n. 1051.

[315] CATUREGLI, *RP*, n. 651. Sulle rovine dell'edificio cf. F. REDI, *Testimonianze di chiese romaniche nella bassa valle del Serchio*, «Antichità Pisane», 1975/1, p. 35-39: 36-37.

[316] ACP, *Diplomatico*, n. 448; BALDI, *Le pergamene*, n. 70.

1127[317], e forse con S. Andrea di Ramo presso il Serchio, nominata solo il 2 aprile 1124[318]. A Metato si trovava la chiesa di S. Cassiano, tuttora esistente nel suo aspetto romanico, nota dal 29 novembre 1065[319]. A Cornazzano sorgevano nel medioevo due edifici cultuali, uno dedicato ai SS. Quirico e Giulitta, l'altro a S. Leonardo, ambedue scomparsi. Il primo è testimoniato a partire dal 15 ottobre 975, allorché il vescovo Alberico lo dette in livello ai marchesi Obertenghi Adalberto e Oberto del fu Oberto[320]. Il secondo è menzionato soltanto in un campione di beni attribuibile al 1325[321]: la visita pastorale del 1561 ricorda la sua medievale «structura [...] mirabilis [...] lapidibus [...] quadratis»[322].

La chiesa più meridionale del piviere era S. Ponziano di Tabbiano, nota dal 4 novembre 990[323].

Esiguo era l'ambito territoriale facente capo alla pieve di S. Giovanni di Asciano, limitato alla località in cui sorgeva e alla sua valle, ove non si conoscono però chiese dipendenti.

La bolla del 1137 contiene un'interessante precisazione sul territorio del piviere di Calcinaia, al quale erano attribuite le chiese di Rapida, di Pianezzole e di S. Angelo di Travalda: se la dipendenza di Rapida e della vicina Pianezzole non destano sorpresa, così non è per Travalda, località sicuramente compresa sino alla fine dell'XI secolo nel piviere lucchese di S. Maria di Ducenta[324]. Questa variazione confinaria non fu accettata

---

[317] Rispettivamente TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4, n. 48 p. 106-108; ACP, *Diplomatico*, n. 400; BALDI, *Le pergamene*, n. 22.

[318] ACP, *Diplomatico*, n. 388; BALDI, *Le pergamene*, n. 13.

[319] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 48 p. 128-129.

[320] CATUREGLI, *RP*, n. 62: nel documento sembra trattarsi di due diverse chiese, fatto che pare strano dal momento che i due santi, madre e figlio, sono solitamente associati (cf. la voce dedicata ai due martiri da A. RIMOLDI, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Città del Vaticano 1968, col. 1324-1328). Un terrilogio settecentesco conservato nell'Archivio Parrocchiale della chiesa di S. Martino a Ulmiano la mostra ancora in piedi benché priva del tetto: cf. E. VIRGILI, *Disegni di tre chiese romaniche scomparse della bassa Val di Serchio in un terrilogio di San Martino a Ulmiano*, «Antichità Pisane», 1975/1, p. 40-42 e tavola V.

[321] ASP, *Spedali Riuniti*, n. 100, c. 112v. Questa attestazione era finora passata inosservata.

[322] AAP, *Visite Pastorali*, n. 4, c. 805r. Probabilmente a questa chiesa appartengono i resti di murature visti da Fabio Redi nella casa all'incrocio tra via delle Prata e via S. Martino (oggi via Lenin e Marx). Con le sue pietre fu nella seconda metà del XVI secolo ricostruita S. Maria di Pappiana; tale materiale di costruzione ci consente di far risalire l'antico edificio di S. Leonardo alla seconda metà del XII secolo: cf. REDI, *Testimonianze di chiese romaniche*, p. 37-38 e tavola VI; ID., *Ambiente naturale e intervento dell'uomo*, p. 254.

[323] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 11 p. 27-29. La chiesa compare anche in un falso attribuito dall'editore al 904 ma databile agli anni 932-936: *MDL*, V/3, n. 1075 p. 29-30. L'edificio ecclesiastico sorgeva presso la torre: cf. VIRGILI, *Disegni di tre chiese romaniche*, p. 42 e tavola V.

[324] Per Rapida cf. sopra testo corrispondente alla nota 35; Pianezzole è localizzabile nella Casa S. Michele, tra Montecchio e Montecàlvoli (cf. MORELLI, *Due antiche chiese*, p. 33); Travalda corrisponde all'area dove ora si trovano la Casa Travarda, il Podere S. Lucia e la Madonna dei Braccini, 1,5 km a Sud di Pontedera (cf. *Ibidem*, p. 24-25): la prima menzione della chiesa di S. Michele risale ad un atto anteriore al 10 giugno 1099, TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 3, n. 75 p. 172-174. Sulla pieve di Calcinaia dal tardo medioevo all'età moderna cf. G. GRECO, *Calcinaia, una pieve ed una comunità nell'età moderna*, Calcinaia 1998.

dal vescovo di Lucca, che negli anni successivi cercò di recuperare ciò che aveva perduto e d'impedire ulteriori ampliamenti ai propri danni. La vertenza tra l'arcivescovo di Pisa Baldovino e il vescovo di Lucca Ottone fu dibattuta di fronte ad arbitri da essi scelti, Gherardo cardinale di S. Croce – che non fu in grado di risolvere la questione – il 30 luglio 1140[325], e Atto, vescovo di Pistoia, il 18 aprile 1143[326].

Ad ogni modo la chiesa di Travalda rimase nel piviere di Calcinaia, come appare dal privilegio che il 13 novembre 1193 il papa Celestino III indirizzò al pievano Guido. Il pontefice, sull'esempio dei suoi predecessori Adriano IV ed Alessandro III – le cui bolle non ci sono conservate –, prese la pieve di S. Giovanni sotto la propria protezione e ne confermò le dipendenze ecclesiastiche: le chiese di S. Maria e di S. Michele di Montecchio, di S. Leonardo di Cerbaia e di S. Prospero di Bientina, di S. Pietro *de Curte* e di S. Giusto, di S. Andrea di Sala e la parrocchia di Bassiliano, le chiese di S. Frediano di Tredici, di S. Lorenzo e di S. Cristoforo nella *villa* di Rapida, di S. Martino di Pontedera, di S. Michele e di S. Tommaso di Travalda e, nella *villa* di Calcinaia, quelle di S. Quirico, di S. Giorgio, di S. Frediano, di S. Andrea, di S. Lorenzo, di S. Stefano e di S. Michele. Il pontefice confermò anche la sentenza che l'arcivescovo Villano aveva emesso nella vertenza tra Omicio, visdomino del vescovado pisano e pievano di Vico, e Gherardo, pievano di Calcinaia, sul territorio della cappella di S. Frediano di Tredici, che il presule aveva diviso tra i due pivieri, lasciando però la chiesa alle dipendenze di Calcinaia[327]. Il privilegio rappresenta la prima menzione per tredici dipendenze, e precisamente per S. Michele di Montecchio, S. Leonardo di Cerbaia, S. Andrea di Sala, Bassiliano, S. Lorenzo e S. Cristoforo di Rapida, S. Martino di Pontedera, S. Tommaso di Travalda, S. Quirico, S. Frediano, S. Andrea, S. Lorenzo e S. Stefano di Calcinaia, mentre esistono notizie anteriori per le altre otto, cui sono da aggiungere quattro chiese note da altri documenti e dagli elenchi delle *Rationes decimarum* della fine del Duecento[328].

Procedendo da Nord a Sud incontriamo per prima Anghio, ove sorgevano le chiese di S. Lorenzo, attestata dal 16 maggio 1175[329], e di S. Miche-

---

[325] KEHR, *IP*, III, nn. 27 p. 325, 29 p. 393; CATUREGLI, *RP*, n. 375. Sulla pieve di Calcinaia cf. sopra testo corrispondente alle note 33-36.

[326] *MDL*, IV/2, n. 123 p. 174-175, KEHR, *IP*, III, nn. 28 p. 325, 30 p. 393. Su tutta la questione cf. MORELLI, *Due antiche chiese*, p. 24-29.

[327] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1179-1182; CATUREGLI, *RP*, n. 604; KEHR, *IP*, III, n. 3 p. 367. Della sentenza dell'arcivescovo Villano non è precisata la data, ma va attribuita al periodo tra il 1145 (inizio dell'arcivescovato di Villano) e il 1160, anno a cui risale l'ultima menzione di Omicio (CATUREGLI, *RP*, n. 467). Nel medioevo la pieve di Calcinaia sorgeva sulla riva sinistra dell'Arno e fu distrutta dal fiume insieme a parte dell'abitato dopo il taglio dell'ansa avvenuto nel 1563-1564: cf. P. MORELLI - P. PARDINI, *Taglio di Calcinaia*, in *Livorno e Pisa: due città e un territorio nella politica dei Medici*, Pisa 1980, p. 48.

[328] Per la localizzazione di Montecchio e Bassiliano cf. sopra testo corrispondente alla nota 36. S. Leonardo di Cerbaia è identificabile con l'attuale Casa Spedaletto tra Quattro Strade e S. Maria a Monte; S. Andrea di Sala tra Bientina e Vicopisano: cf. M. L. CECCARELLI LEMUT - G. GARZELLA, *Il medioevo*, in *Un territorio all'incrocio di vie di terra e d'acqua: Bientina dall'antichità al medioevo*, a cura di M. L. CECCARELLI LEMUT - G. GARZELLA, Pisa 2002, p. 67-92: 85, 76.

[329] ASP, *Dipl. Primaziale*; BENEDETTI, *Le pergamene*, n. 3. Per Anghio cf. sopra testo corrispondente alla nota 35.

le[330]. Nell'area che nell'XI secolo si denominava *Blentina* si trovavano S. Prospero e S. Giusto, menzionate tra le dipendenze dell'abbazia di S. Salvatore di Sesto nella diocesi di Lucca il 25 aprile 1020[331], e S. Pietro, nell'area dell'attuale cimitero, nota dal 22 dicembre 1144 ma probabilmente più antica[332]. A Tredici, località a Sud Ovest dell'attuale Bientina, che prendeva nome dal tredicesimo miglio della via romana da Pisa a Firenze sulla sinistra dell'Arno, si trovava la chiesa di S. Frediano, testimoniata da un livello del vescovo Raimberto [987-1005][333]; poco a Sud Est sorgeva S. Michele di Almessano, attestata dal 25 aprile 1020[334]. A Montecchio si trovava la chiesa di S. Maria, nota dal 6 febbraio 1153[335], e presso Calcinaia quella di S. Giorgio, attestata dal 29 settembre 1074[336]. Infine, S. Andrea di Alfiano è nota dal 16 luglio 1059[337].

Abbiamo fin qui parlato delle pievi che assicuravano la cura d'anime delle campagne. Ad esse dobbiamo ora aggiungere la chiesa matrice della diocesi, la cattedrale, che svolgeva funzioni di pieve non solo per la città e il suo suburbio ma per un largo tratto di campagna circostante, territorio che nel XIII secolo assunse la denominazione di piviere della cattedrale, i cui abitanti appunto vi ricevevano il battesimo[338]. Questo ambito territoriale è individuato con precisione dal privilegio che il 13 gennaio 1188 il papa Clemente III inviò all'arciprete Villano e ai canonici: esso comprendeva il Valdozzeri fino all'attuale S. Giuliano Terme, il Valdarno da Putignano al mare e a Porto Pisano[339]. L'arcivescovo Vitale, insieme con la giurisdizione sulla pieve di Arena, tentò di contrastare al Capitolo anche quella sulle cappelle

---

[330] Menzionata dalla lista del 1296-1297, *Rationes decimarum Italiae*, *Tuscia*, II, p. 242.

[331] *MGH*, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, III, *Heinrici II et Arduini Diplomata*, n. 425 p. 539-541. Per *Blentina* cf. sopra testo corrispondente alla nota 35. Di S. Giusto nell'attuale via Vittorio Veneto restano alcune bozze in pietra sulle mura esterne e il medaglione del santo titolare sull'originaria facciata volta ad Ovest; S. Prospero sorgeva invece nei pressi di S. Colomba: cf. CECCARELLI LEMUT - GARZELLA, *Il medioevo*, p. 71.

[332] CATUREGLI, *RP*, n. 395. La chiesa è detta *de Curte* dalla bolla del 1193. Per più precise indicazioni sulla sua storia cf. CECCARELLI LEMUT - GARZELLA, *Il medioevo*, p. 69, 76.

[333] VOLPINI, *Tre documenti sconosciuti*, n. 2 p. 197-200.

[334] È il documento citato alla nota 331.

[335] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1169-1170; CATUREGLI, *RP*, n. 430. Sull'attuale edificio, che reca ancora oggi evidenti tracce dell'originario impianto medievale cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 107; M. BALDASSARRI, *Montecchio: da castello a fattoria modello (XI-XIX sec.)*, in *Dal castello alla «terra murata»*, p. 25-38.

[336] Archivio Arcivescovile di Lucca, *Diplomatico*, AB. 12. Non appare condivisibile l'ipotesi di identificazione tra le chiese di S. Giorgio e di S. Michele, proposta da ALBERTI – DEL CHIARO, *Il castello di Calcinaia*, p. 136-137, in quanto le due chiese esistevano contemporaneamente nel 1193.

[337] Archivio Arcivescovile di Lucca, *Diplomatico*, XII D. 48; L. GEMIGNANI, *Le carte private degli Archivi di Lucca durante il vescovato di Anselmo da Baggio (1056-1073)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1956-1957, relatore O. Bertolini, n. 47.

[338] Cf. M. RONZANI, *L'organizzazione della cura d'anime nella città di Pisa (secoli XII-XIII)*, in *Istituzioni ecclesiastiche della Toscana Medievale*, Galatina 1980, p. 35-85: 49-59.

[339] VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum*, III, n. 407 p. 354-356; KEHR, *IP*, III, n. 73 p. 345.

della città e del Valdozzeri, ma il buon diritto dei canonici fu riconosciuto dagli arbitri eletti dalle parti il I luglio 1224[340].

Non esamineremo qui le cappelle cittadine[341], ma solo quelle poste fuori della cinta muraria.

A Nord dell'Arno, procedendo da Nord a Sud, incontriamo il *Balneum s. Iuliani*, l'odierno S. Giuliano Terme, che prendeva il nome dalle sorgenti di acque calde curative. Qui, secondo l'elenco del 1188, sorgeva una chiesa dedicata a S. Giovanni, i cui resti sono stati localizzati da Fabio Redi in un edificio attualmente ai numeri civici 74-76 di via Niccolini[342]. A Gello è attestata dal 23 aprile 1056 una chiesa intitolata a S. Stefano[343]. Nel vicino abitato di Bottano sorgeva S. Cristoforo, attestata fin dal 26 settembre 1130, ancora esistente nel suo aspetto romanico con il nome di Chiesino di Gello[344]. A Macadio esistevano tre edifici cultuali, dei quali non rimane più alcuna traccia. La prima attestazione riguarda S. Prospero il 27 giugno 1097, il 19 febbraio 1151 è nominata S. Donato[345] e infine nell'elenco del 1188 compare S. Pietro. A Campolungo il vescovo Pietro consacrò tra il 25 marzo e il 23 settembre 1110 la chiesa di S. Giovanni, ancora esistente benché fortemente degradata, con la dedicazione ai SS. Giovanni Battista, Bartolomeo, Fabiano e Sebastiano[346], attestata nella documentazione dal 9 luglio 1164[347]. A Borgonuovo sorgeva la chiesa di S. Lorenzo, nota dal 12 marzo 1117[348], a Cafaggio S. Michele, testimoniata dall'elenco

---

[340] Sono i documenti citati alla nota 289.

[341] Sulle cappelle cittadine cf. RONZANI, *L'organizzazione della cura d'anime*; ID., *Un aspetto della «Chiesa di Città» a Pisa nel Duecento e nel Trecento: ecclesiastici e laici nella scelta del clero parrocchiale*, in *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni*, a cura di G. ROSSETTI, Napoli 1986, p. 143-194; per la localizzazione degli edifici GARZELLA, *Pisa com'era*.

[342] F. REDI, *Gli insediamenti del Monte Pisano da Corliano ad Agnano fino al XV secolo*, in *S. Giuliano Terme. Modernità di un antico progetto*, Catalogo della mostra, Agnano Pisano 1988, p. 13-23: 17-18.

[343] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, nn. 55-56 p. 144-147.

[344] SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 2, n. 60 p. 147-148. L'edificio è attribuito dal Redi al periodo fra il XII e il XIII secolo: cf. REDI, *Ambiente naturale e intervento dell'uomo*, p. 254.

[345] Rispettivamente SIROLLA, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 2, n. 79 p. 142-144; ASP, *Dipl. Olivetani*; CAROTI, *Le pergamene*, n. 29.

[346] La notizia proviene da una lamina plumbea ora perduta, venuta alla luce nel settembre 1782 allorché una parte del tetto, crollando, ruppe la mensa dell'altare. Insieme con la lamina, la mensa conteneva un vasetto di maiolica istoriata bianca e oro con le reliquie dei santi Felice, Anastasio e Aurea. L'iscrizione fu trascritta pochi giorni dopo dal canonico Ranieri Zucchelli: BANTI, *Monumenta Epigraphica Pisana*, n. 6 p. 20. Le strutture murarie attualmente visibili mostrano come la chiesa sia stata ricostruita tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo in laterizio associato a materiale litico di recupero e successivamente raddoppiata in lunghezza con l'impiego quasi esclusivo del laterizio: cf. REDI, *Ambiente naturale e intervento dell'uomo*, p. 247-248, 254.

[347] CATUREGLI, *RP*, n. 480.

[348] TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4, n. 84 p. 186-187. Per l'identificazione di Borgonuovo cf. F. REDI, *Le fortificazioni medievali del confine pisano-lucchese nella bassa valle del Serchio. Strutture materiali e controllo del territorio*, in *Castelli. Storia e archeologia*. Atti del I Convegno internazionale di studi (Cuneo, 6-8 dicembre 1981), Torino 1984, p. 371-390: p. 373 nota 15.

del 1188, a Rete S. Martino, nota dal 21 marzo 1174[349]. A levante della città nella località di Cisanello sorgevano le tre chiese di S. Pietro, attestata dal I dicembre 1122, ora trasformata in abitazione[350], di S. Giusto, testimoniata dall'elenco del 1188, e di S. Biagio, tuttora esistente in forme duecentesche, nota dal 5 febbraio 1179[351]. Più vicino alla città era S. Michele di Orticaia, attestata dal 12 luglio 1025, ancora nel suo aspetto romanico, divenuta monastero benedettino pulsanese subito dopo la metà del XII secolo, donde il nome di S. Michele degli Scalzi[352]. A Occidente della città, subito fuori della Porta Degazia, sorgeva la chiesa di S. Concordio, attestata dal 18 maggio 1184[353]. A Barbaricina conosciamo dal 18 agosto 1173 la chiesa di S. Apollinare, non lontana dall'edificio attuale[354]. Ancora più a Occidente, intorno al 1160 l'abate di S. Rossore e il popolo di Barbaricina eressero S. Maria Maddalena, sulla quale però i canonici della cattedrale riuscirono dopo il 1226 ad affermare la propria giurisdizione[355]. Nell'area delle attuali Cascine Nuove, almeno sino alla fine dell'XI secolo non lontana dal mare, sorgevano gli edifici dedicati a S. Rossore e a S. Torpè, menzionati il 13 maggio 1084 nell'atto in cui il vescovo Gherardo istituì un monastero maschile nella chiesa di S. Rossore, cui donò l'altra di S. Torpè[356]. Assai probabilmente la chiesa di S. Rossore è identificabile con quella «ecclesia s. Ropiti» posta presso la fossa Cuccia, citata il 6 luglio 1051 come limite occidentale di un'area allivellata[357].

A Sud dell'Arno, procedendo sempre da Nord a Sud, incontriamo nel suburbio meridionale la chiesa di S. Marco, attestata dal 2 dicembre 1153 tra le dipendenze della canonica di S. Martino, ancora esistente in forme settecentesche[358], e, tra le

---

[349] ACP, *Diplomatico*, n. 586; SGHERRI, *Le pergamene*, n. 89. La chiesa sorgeva vicino al fiume *Auser*, probabilmente nell'area poi occupata dalla fattoria di Rete.

[350] ASP, *Dipl. Cappelli*; NARDI, *Le pergamene*, n. 31. Sull'edificio cf. L. PASQUINUCCI - N. GAGLIARDI, *Il restauro del chiesino di S. Piero di Cisanello, Pisa*, 2 voll., Pontedera 1994.

[351] ACP, *Diplomatico*, n. 619; VENTURINI, *Le pergamene*, n. 10. Sull'edificio cf. F. PALIAGA - S. RENZONI, *Le chiese di Pisa. Guida alla conoscenza del patrimonio artistico*, Pisa 1999², p. 175-176.

[352] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 1, n. 56 p. 163-167. Sulla presenza pulsanese cf. F. PANARELLI, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997 (Nuovi Studi Storici, 38), p. 199-236; sull'edificio cf. PALIAGA - RENZONI, *Le chiese di Pisa*, p. 196-197.

[353] P. TOLA, *Codex Diplomaticus Sardineae*, Augustae Taurinorum 1861, I, sec. XII, n. 3 p. 877.

[354] ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; CARMIGNANI, *Le pergamene*, n. 29. L'edificio fu leggermente spostato e ricostruito nel XVIII secolo: cf. PALIAGA - RENZONI, *Le chiese di Pisa*, p. 171.

[355] ACP, *Diplomatico*, n. 891 (9 febbraio 1226), n. 954 bis (21 maggio 1232). I resti dell'edificio ecclesiastico sono stati identificati da F. REDI, *Strutture medievali superstiti di una chiesa in Barbaricina: un problema di archeologia monumentale*, «Bollettino Storico Pisano» 48 (1979), p. 1-14: 3-6, nella casa posta al n. 284 di via delle Lenze.

[356] MURATORI, *AIMAe*, III, col. 1097-1098; CATUREGLI, *RP*, n. 195. Per la localizzazione cf. REDI, *Strutture medievali superstiti*, p. 7-9; sulla fondazione monastica cf. M. RONZANI, *Pisa fra Papato e Impero alla fine del secolo XI: la questione della «selva del Tombolo» e le origini del monastero di S. Rossore*, in *Pisa e la Toscana occidentale nel medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*, 1, a cura di G. ROSSETTI, Pisa 1991, p. 173-230.

[357] SCALFATI, *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*, 1, n. 14 p. 36-37.

[358] VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum*, III, n. 120 p. 127-128; KEHR, *IP*, III, n. 3 p. 352. Sulla chiesa cf. il volume *Pisa fuori le mura. La chiesa e il territorio di S. Marco dal medioevo ai nostri giorni*, a cura di S. SODI, Pisa 1995.

dipendenze del monastero di S. Paolo a Ripa d'Arno, quella di S. Giusto, con vestigia romaniche, nota dal 7 febbraio 1147[359], detta di via Romea il 4 marzo 1181 e in Cannicci il 28 aprile 1205[360]. A Levante della città la chiesa di S. Rimedio di Orticaia, ora S. Ermete, ancora nel suo aspetto romanico, compare dal 22 maggio 1070[361] e divenne alla fine del Duecento un monastero cisterciense unito a quello di S. Michele della Verruca[362]. A Putignano, chiaro toponimo prediale, è menzionata dal 2 marzo 1052 la chiesa di S. Salvatore[363]; a Fasciano l'edificio dedicato ai SS. Andrea e Stefano, in seguito denominata soltanto S. Stefano, è noto dal [23 luglio-13 agosto] 1065[364].

A Occidente della città sorgeva la chiesa di S. Giovanni Evangelista, fondata verso il 1139 «in Ripa Arni» da Gherardo Gaetano, detta dei Gaetani dal nome della casata del fondatore[365], ora al Gatano, dipendente dai canonici della cattedrale, che il 20 febbraio 1153 ne affidarono l'officiatura al non lontano monastero di S. Paolo a Ripa d'Arno[366]. Più a Ovest, lungo la via di origine romana che conduceva a S. Piero a Grado e a Porto Pisano, Martino del fu Cascio e sua moglie Speciosa del fu Ildebrando donarono il 9 aprile 1153 all'arcivescovo Villano un terreno alla Vettola sulla riva dell'Arno per la costruzione della chiesa dei SS. Martino e Nicola[367], che il 23 dicembre 1179 l'arcivescovo Ubaldo concesse ad Alberto, vescovo di Betlemme, conservandone però il patronato[368]. Alla dotazione, interpolata, del monastero di S. Savino presso Pisa del 30 aprile 780 risale la prima menzione della chiesa di S. Quirico a Coltano[369], sicuramente attestata soltanto il 7 maggio 1272[370]. A Porto

---

[359] KEHR, *Papsturkunden in Pisa, Lucca und Ravenna*, n. 3 p. 53-55; ID., *IP*, III, n. 1 p. 354.

[360] Rispettivamente ASP, *Dipl. S. Martino*; PELLEGRINI, *Le pergamene*, n. 28; *Dipl. Primaziale*; PIRRONE, *Le pergamene*, n. 4. Sull'edificio cf. PALIAGA - RENZONI, *Le chiese di Pisa*, p. 188-189.

[361] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 76 p. 195-197.

[362] Cf. COLOMBINI, *"Flores apparuerunt"*, p. 75-78; sull'edificio cf. PALIAGA - RENZONI, *Le chiese di Pisa*, p. 185.

[363] D'ALESSANDRO NANNIPIERI, *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*, 1, n. 51 p. 134-135. La chiesa risulta in seguito dedicata anche a S. Bartolomeo (cf. A. M. CARDELLICCHIO, *Possessiones monasteriorum sanctorum Gorgonis et Viti de Pisis (Registro n. 316 delle Corporazioni Religiose Soppresse)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1969-1970, relatore E. Cristiani, p. 16), titolo che porta tuttora il moderno edificio, sul quale cf. CECCARELLI LEMUT - RENZONI - SODI, *Chiese di Pisa*. 2, p. 34-35.

[364] FALASCHI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 2, n. 47 p. 125-127.

[365] La notizia della fondazione è nella bolla del papa Anastasio IV ai canonici dell'8 settembre 1153, UGHELLI, *Italia Sacra*, III, col. 395-396; KEHR, *IP*, III, n. 37 p. 338. Sul fondatore cf. C. STURMANN, *La «domus» dei Dodi, Gaetani e Gusmari*, in *Pisa nei secoli XI e XII: formazione e caratteri di una classe di governo*, a cura di G. ROSSETTI, Pisa 1979, p. 225-336: 258-260. Per la denominazione "dei Gaetani" cf. 25 ottobre 1178, ASP, *Dipl. Cappelli*; BENEDETTI, *Le pergamene*, n. 50. La chiesa, distrutta nel 1943, fu ricostruita nel 1957 invertendone l'orientamento: cf. PALIAGA - RENZONI, *Le chiese di Pisa*, p. 186-187.

[366] ACP, *Diplomatico*, n. 491; BALDI, *Le pergamene*, n. 105.

[367] CATUREGLI, *RP*, n. 431.

[368] UGHELLI, *Italia Sacra*, III, col. 414 con data 1185. Da un'errata interpretazione del documento sembra derivare l'ipotesi di una chiesa di S. Maria di Betlem presente nella carta in REDI, *Strutture medievali superstiti di una chiesa in Barbaricina*, p. 2.

[369] Cf. sopra nota 155.

[370] ASP, *Spedali Riuniti*, n. 2067, c. 6v; M. L. SIROLLA, *Un registro di imbreviature del notaio ser Ugolino di Carraia Gonnelle (1272-1274). Archivio di Stato di Pisa, Fondo Ospedali di S. Chiara, n. 2067*, tesi di laurea, Università di Pisa, a.a. 1976-1977, relatore O. Banti, n. 17.

Pisano, nell'ambito dei lavori volùti dal Comune di Pisa, fu iniziata nel 1177 la costruzione della chiesa di S. Nicola, protettore dei marinai[371].

Legata al contenzioso tra l'arcivescovo e il Capitolo è la prima menzione della pieve di Vicarello il 28 gennaio 1220, allorché i canonici della cattedrale pisana si appellarono al papa contro l'arcivescovo Vitale, a loro parere caduto nella scomunica per avere confermato il pievano di *Vico Bruci*[372]. Alla fine del 1223 il Capitolo reclamava ancora contro l'arcivescovo e pretendeva che ai canonici spettassero l'istituzione e la conferma dei rettori di varie chiese e pievi, tra le quali compariva di nuovo quella di *Vico Bruci*[373], località attestata fin dal 750[374], detta anche Vico dei Visconti[375], corrispondente all'attuale Vicarello. La dedicazione della pieve a S. Jacopo è attestata dalla lista delle decime del 1296-1297[376]. Poiché questa chiesa battesimale non compariva nella bolla del 1137, che elencava tutte le pievi della diocesi, dobbiamo ritenere che sia stata istituita dopo tale data.

5. Sistema pievano e poli demici

Un ruolo di primaria importanza nell'assetto insediativo dell'Italia centrosettentrionale, sia pure in forme e modi diversi secondo le zone, è stato rivestito, a partire dal X secolo, dall'incastellamento, un fenomeno complesso che tra il X e il XII secolo vide la nascita di numerosissimi centri fortificati con varia tipologia e funzioni.

Nell'Italia settentrionale diversi castelli sorsero per concessione regia, oppure furono fondati su terre proprie da marchesi, conti, vescovi, abati, capitoli canonicali a difesa dalle invasioni esterne ma soprattutto dalle violenze dei potenti vicini e anche a sostegno delle signorie padronali che quei grandi andavano allora costituendo sulle loro terre e nei riguardi dei propri contadini; molti castelli furono infine costruiti dai maggiori enti ecclesiastici come punto di partenza per la conquista di terreni ancora incolti[377].

In Toscana mancò invece qualunque intervento regio e la nascita delle fortificazioni si legò non tanto a problemi difensivi quanto piuttosto alla volontà d'instaurare nuove forme organizzative degli uomini e del territorio. Infatti il castello per sua stessa natura conferiva a chi lo deteneva il potere di esigere prestazioni (guardia, difesa, riparazioni) da coloro che vi abitavano o vi si rifugiavano, prestazioni suscettibili di sviluppo in senso signorile territoriale, evoluzione però non sempre realizza-

---

[371] BERNARDO MARAGONE, *Annales Pisani*, a cura di M. LUPO GENTILE, in *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ed., VI/2, Bologna 1936, p. 3-74: 64.

[372] ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*, 1220.

[373] ASP, *Dipl. R. Acq. Roncioni*, 1222; *Dipl. Coletti*, 1222.

[374] SCHIAPARELLI, *Codice Diplomatico Longobardo*, I, n. 98 p. 283-285.

[375] Cf. i documenti del 20 agosto 1281 e del 2 novembre 1296, CATUREGLI - BANTI, *Le carte arcivescovili pisane del secolo XIII*, III, nn. 443 p. 119-123, 555 p. 387-389.

[376] *Rationes decimarum Italiae, Tuscia*, II, p. 244. L'edificio attuale risale alla fine del XVIII secolo: cf. *La Chiesa Primaziale Pisana*, p. 171.

[377] Cf. in particolare A. A. SETTIA, *Castelli e villaggi nell'Italia padana*, Napoli 1984.

bile, poiché i castelli riuscirono ad assumere, tra l'XI e il XII secolo, un ruolo d'inquadramento e coordinazione signorile del territorio soltanto in aree lontane dalle città oppure in quelle prive di veri e propri centri cittadini in grado di diventare i nuclei di coordinamento politico, sociale ed economica dei rispettivi territori[378].

Il rapido e precoce sviluppo comunale di Pisa, che ben presto riuscì ad unificare e coordinare il proprio territorio, impedì la formazione di giurisdizioni concorrenti e precluse ai castelli lo svolgimento di un qualche ruolo signorile. In quest'area quindi l'incastellamento non apportò sostanziali modifiche all'organizzazione economica, sociale, politica o religiosa: infatti i castelli ci appaiono qui in generale organismi piuttosto piccoli o di scarso rilievo, recinti ove si rifugiavano in caso di pericolo uomini e bestie – Avane, Rosaiolo, Vecchiano o S. Casciano – oppure poco più della dimora fortificata dei loro proprietari – Settimo, Cascina, Caprona o Calci –; quelli che si svilupparono come centri insediativi furono pochissimi nella zona più vicina a Pisa – Vicopisano, Bientina, Livorno, Nugola –, più numerosi invece in Val di Fine – Rosignano, Vada, Castelvecchio, Colle, S. Luce, Riparbella, Bellora –, i più importanti dotati di maggiore complessità sociale ed economica e in grado di svolgere un certo ruolo nell'organizzazione territoriale[379].

In questo contesto l'incastellamento si rivelò incapace d'influenzare la struttura della cura d'anime, come dimostra la dislocazione delle chiese battesimali, rimaste nella loro posizione originaria senza subire l'attrazione dei centri incastellati, dai quali anzi restarono sempre al di fuori o addirittura estranee e piuttosto lontane. Ciò conferì al sistema pievano della nostra diocesi un aspetto peculiare.

Delle ventisette pievi in cui si articolò la diocesi pisana nei secoli centrali del medioevo, ben dodici sorsero in luoghi ove non esistette mai alcun castello: le due della Val di Tora (S. Lorenzo in Piazza e S. Maria di Scotriano), quasi tutte quelle del Valdiserchio (S. Maria di Pugnano, S. Pietro di Rigoli, S. Maria di Arena) e del Pian di Porto (S. Andrea di Limone e S. Paolo di Ardenza), alcune del Pedemonte (S. Giovanni alla Vena e S. Pietro di Calcinaia), S. Lorenzo alle Corti nel Valdarno, S. Maria di Fine e la duecentesca S. Jacopo di Vicarello. Altre otto, per quante poste in località dove furono eretti castelli, ne rimasero lontane e indipendenti: S. Cristina di Avane, S. Giovanni di Asciano, S. Maria di Calci, S. Giulia di Caprona, S. Angelo in Colline, S. Gerusalemme di Camaiano, S. Stefano di Pomaia, S. Giovanni di Vallinetro. Infine, le restanti sette si trovarono sì vicino ad un castello ma ne rimasero sempre all'esterno: S. Casciano, S. Maria di Cascina, SS. Torpè, Sebastiano e Giovanni di Buti, S. Maria di Vicopisano, S. Giulia di Livorno, S. Giovanni di Vada, S. Giovanni di Rosignano Marittimo.

---

[378] Cf. *Lo scavo archeologico di Montarrenti e i problemi dell'incastellamento medievale. Esperienze a confronti.* Atti del Colloquio internazionale (Siena, 8-9 dicembre 1988), a cura di R. Francovich - M. Milanese, «Archeologia Medievale» 16 (1989), p. 7-288; *Castelli. Storia e archeologia del potere nella Toscana medievale*, I, a cura di R. Francovich - M. Ginatempo, Firenze 2000; M. L. Ceccarelli Lemut, *La Maremma populoniese nel medioevo*, in *Campiglia. Un castello e il suo territorio*, I, *Ricerca storica*, Firenze 2003, p. 1-116: 2-18.

[379] Cf. M. L. Ceccarelli Lemut, *Terre pubbliche e giurisdizione signorile nel comitatus di Pisa (secoli XI-XIII)*, in *La signoria rurale nel medioevo italiano*. Atti del Seminario di studi (Pisa, 23-25 marzo 1995), a cura di A. Spicciani - C. Violante, II, Pisa 1998, p. 87-137.

Nella diocesi pisana furono sovente proprio le strutture ecclesiastiche, e non i castelli, a rappresentare l'elemento primario di aggregazione insediativa e a dare il nome all'abitato stesso, fenomeno particolarmente evidente lungo il corso dell'Arno, da S. Piero a Grado a S. Giovanni alla Vena, ma presente anche nel Valdiserchio con S. Andrea in Pescaiola, S. Biagio e S. Martino a Ulmiano, S. Giuliano, nel Pian di Porto (S. Stefano ai Lupi), in Val di Tora (Santi Apostoli presso Nugola, S. Regolo, S. Lorenzo in Piazza) e persino in Val di Fine (S. Maria a Fine e S. Luce).

Il rilievo assunto dall'organizzazione ecclesiastica è confermato anche dal fatto che il riferimento al territorio delle singole chiese compare comunemente dagli anni Sessanta del XII secolo come termine di determinazione territoriale nel Valdarno[380] e più raramente negli ultimi decenni del secolo nelle altre aree del territorio: ad esempio a Montemassimo, località incastellata, il 21 dicembre 1190 un appezzamento di terra fu localizzato «in confinibus ecclesie s. Marie»[381], mentre gli ambiti plebani furono utilizzati dall'ultimo quarto del secolo anche nel Valdiserchio e nell'area da Livorno al confine meridionale della diocesi come termine di riferimento territoriale[382]. Nel Valdarno e nel Pian di Porto i territori plebani rappresentarono addirittura la base per la formazione nel corso del Duecento delle capitanie, circoscrizioni create dal Comune di Pisa per l'amministrazione del contado[383].

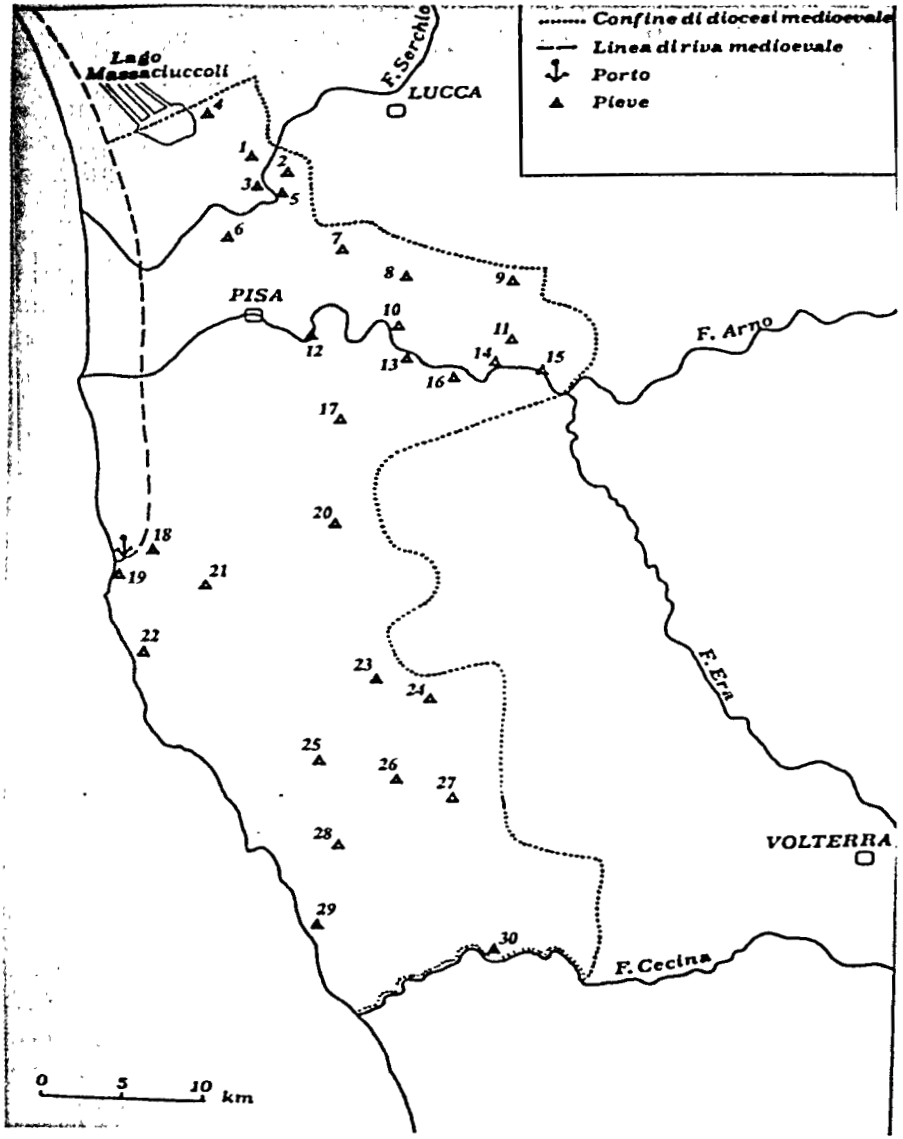
MARIA LUISA CECCARELLI LEMUT
STEFANO SODI

[380] L'esempio più antico riguarda S. Casciano il 17 settembre 1165 (CATUREGLI; *RP*, n. 485); cf. anche GARZELLA, *Càscina*, p. 104.

[381] ASP, *Dipl. S. Lorenzo alla Rivolta*; CASALINI, *Le pergamene*, n. 30.

[382] Ad esempio per le pievi di Arena il 15 novembre 1176 (ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; BENEDETTI, *Le pergamene*, n. 25), di Camaiano il 5 gennaio 1181 (ACP, *Diplomatico*, n. 630), di Limone il 25 novembre 1191 (ASP, *Dipl. S. Michele in Borgo*; CASALINI, *Le pergamene*, n. 47).

[383] Cf. CECCARELLI LEMUT, *Porto Pisano e la Valditora*, p. 343-344; EAD., *Il Valdarno*, in *La Pianura di Pisa ed i rilievi contermini*, p. 329-336: 336.



Tav. I - Le pievi della diocesi di Pisa nel Medioevo: 1. Radicata - 2. Pugnano - 3. Avane - 4. Massaciuccoli - 5. Rigoli - 6. Arena - 7. Asciano - 8. Calci - 9. Buti - 10. Caprona - 11. Vicopisano - 12. S. Lorenzo alle Corti - 13. S. Casciano - 14. S. Giovanni alla Vena - 15. Calcinaia - 16. Cascina - 17. Vicarello - 18. S. Stefano di Porto Pisano - 19. Livorno - 20. S. Lorenzo in Piazza - 21. Limone - 22. Ardenza - 23. Scotriano - 24. S. Angelo in Colline - 25. Camaiano - 26. S. Maria a Fine - 27. Pomaia - 28. Rosignano Marittimo - 29. Vada - 30. Vallaneto.

GENESI E SIGNIFICATO DI UN CONCETTO AGIOLOGICO: LA VIRTÙ EROICA NELL'ETÀ MODERNA

1. Riconoscere la santità in età moderna: il processo di canonizzazione ed il criterio della virtù in grado eroico

Qualche anno fa Paolo Molinari ricordava autorevolmente che «il culto dei santi fa parte del più antico patrimonio della Chiesa», e che quindi, come altri elementi di tale patrimonio, «ha conosciuto, lungo i secoli, alti e bassi, fertili sviluppi come pure opposizioni»[1]. Riflesso di questa generale vicenda storico-religiosa è stata la parallela evoluzione nei criteri utilizzati al fine di riconoscere la qualifica di "santo" a diversi personaggi nel corso del tempo. Le questioni relative ai criteri di canonizzazione, infatti, sia per quanto riguarda la necessità in sé di avere dei criteri-guida, sia per ciò che attiene alla scelta di tali criteri, sono strettamente connesse alle concezioni stesse della santità dominanti nelle varie epoche, o per meglio dire nelle varie situazioni storico-culturali. Questo accade perché il problema fondamentale che si pone al momento di attribuire a qualcuno la qualifica di santo non tocca mai aspetti unicamente tecnici, ma ha sempre a che fare anche con la necessità di inquadrare un determinato personaggio all'interno di una concezione tendenzialmente universale ed universalmente accettata, almeno in un certo contesto spazio-temporale, della santità in sé[2]. Per essere ancora più chiari, si potrebbe dire che in assoluto non è possibile riconoscere la santità in assenza di una qualche "teoria della santità", quantomeno implicita. Uno degli approcci che in questo senso mi sembra più promettente in relazione allo studio della santità nell'età moderna, consiste appunto nel prendere in esame i criteri di canonizzazione operanti in tale epoca, e in particolare il criterio principe dell'agiografia moderna, quello della "virtù in grado eroico" o "virtù eroica", concetto cardine per la comprensione di tutta l'agiologia post-tridentina, che ha continuato per lunghissimo tempo a costituire il fulcro di quel vero e proprio "processo" di canonizzazione, che rappresenta da oltre quattro secoli il passaggio essenziale ai fini del riconoscimento ufficiale, istituzionale e giuridicizzato, della santità.

---

[1] P. MOLINARI, *Criteri di canonizzazione*, in *Santità e agiografia*, a cura di G. D. GORDINI, Genova 1991, p. 89.

[2] Per una disamina complessiva di tali aspetti si veda S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma - Bari 1999, p. 3-6, nonché il paragrafo intitolato «Santità vissuta, santità riconosciuta, santità negata», alle p. 77-80 dello stesso volume.

Il rimando alla natura ed al significato del processo di canonizzazione risulta pressoché obbligato quando si tratta di un argomento come il riconoscimento della santità. Senza entrare in discussioni storico-giuridiche o storico-teologiche dettagliate, in questa sede mi limiterò a dire che, tecnicamente, il processo di canonizzazione è l'indagine finalizzata ad accertare l'esistenza, o meno, a carico di un determinato personaggio, di una solida "fama" di santità[3]. La modalità fondamentale utilizzata allo scopo di verificare la sussistenza nei confronti di un certo individuo di una vera e fondata fama di santità, nonché di specificarne ed articolarne i contenuti, era – ed è tuttora, del resto – la raccolta di testimonianze su vita, virtù, presunti miracoli, ovvero sull'eventuale martirio, dello stesso. Dunque, lasciando per un attimo da parte il prerequisito-base della *fama sanctitatis* – che peraltro, sul piano strettamente teologico, può anche essere concepito quale criterio di canonizzazione a tutti gli effetti[4] – il martirio, il miracolo e la virtù sono i tre criteri di santificazione fondamentali, che si manifestano lungo tutta la storia delle canonizzazioni. Se questo è vero, ed è assai facile constatarlo mediante una semplice ricognizione sulla generalità delle cause canoniche attuali e pregresse, va detto pure che le relazioni reciproche tra questi tre criteri, e il loro diverso peso specifico nelle differenti epoche, sono però effetto di un'evoluzione non solo della disciplina delle canonizzazioni, ma di più ampi movimenti storico-religiosi e socio-culturali[5].

In particolare, il criterio della virtù risulta essere, in età moderna e contemporanea, al centro dell'attenzione dei canonizzatori, tanto che un recente manuale ad essi dedicato, che tuttavia si rifà alla classica delineazione dell'argomento svolta da Prospero Lambertini – il futuro papa Benedetto XIV – nel '700, afferma che la fama di santità si fonda essenzialmente sull'«opinione comune circa il grado *non comune* delle virtù del servo di Dio», intendendosi ciò nel senso per cui «non basta [...] che il servo di Dio abbia condotto una vita irreprensibile [...], ma è necessario

---

[3] Per una puntuale interpretazione del moderno processo di canonizzazione dal punto di vista giuridico, cf. specialmente G. DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino 1991, p. 231-263, saggio poi rifuso dall'autore in *Santità e diritto*, Torino 1999, p. 57-87; più descrittivi, invece, G. PAPA, *Le forme di canonizzazione*, in GORDINI, *Santità e agiografia*, p. 75-87, nonché l'importante volume di F. VERAJA, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Roma 1983.

[4] Come emerge da MOLINARI, *Criteri di canonizzazione*, p. 92-97; in tale saggio, tuttavia, l'autore fa riferimento essenzialmente alla prassi della Chiesa cattolica in epoca posteriore al concilio Vaticano II – il primo a trattare il tema del culto dei santi a livello dogmatico – ed alla riforma della legislazione sulle canonizzazioni introdotta da Giovanni Paolo II nel 1983. Il riconoscimento popolare della santità è definito come «una specie di canonizzazione dell'opinione pubblica» che «precedeva la canonizzazione da parte della Gerarchia» da P. PALAZZINI, *I processi di canonizzazione ieri e oggi*, in *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul processo (a. 1325) per la canonizzazione di San Nicola da Tolentino*, Tolentino (MC), s. d. (ma 1987), p. 39-40.

[5] Una riflessione sui criteri di canonizzazione nell'età contemporanea che, pur se centrata esplicitamente sull'argomento del martirio, dedica una certa attenzione ai fermenti che tendono ad intervenire nell'aggiornamento permanente di tutti e tre i succitati criteri, si può leggere in E. PIACENTINI, *Il martirio nelle cause dei santi*, Città del Vaticano 1979, p. 171-184.

che il suo modo abituale di esercitare le virtù sia stato superiore a quello di altri buoni cristiani della stessa condizione»: solo tale virtù non-comune costituirebbe infatti il sufficiente fondamento per una «vera fama di santità»; più precisamente, anzi, «l'origine della fama di santità [...] va ricercata nell'opinione comune di persone gravi che abbiano potuto osservare da vicino il servo di Dio e rendersi conto della sua *non comune* virtù»; inoltre, detta fama deve essere diffusa ampiamente, giacché, qualora non risulti condivisa dalla maggior parte del popolo cristiano, non merita nemmeno di essere qualificata con il termine pregnante di "fama", dev'essere originata da cause plausibili, ed avere una persistenza non effimera nel tempo[6].

Nelle procedure di canonizzazione la "virtù non comune", cui Veraja si riferisce nel suo scritto, a partire dai primi decenni del '600 viene definita tecnicamente come "grado eroico delle virtù", o, più semplicemente, "virtù eroica". Questo concetto, tuttavia, merita a mio parere una riflessione approfondita, giacché esso, pur venendo utilizzato con una certa frequenza dagli studiosi di agiografia, si presenta fino ad ora per più aspetti come problematico. Mi sembra infatti che, come accade peraltro per molta parte della teorizzazione teologico-giuridica, e della prassi canonica relativa ai processi di canonizzazione dell'età moderna, sia necessario condurre rispetto ad esso ulteriori puntuali ricerche di carattere "filologico", connesse cioè alla delimitazione precisa dei confini concettuali entro i quali si è consumata una complessa dinamica storica e storiografica, che rimane tuttora poco studiata[7]. Da un lato si tratta di capire a fondo il significato specifico di un concetto che, da un punto di vista teorico, si configura come l'accostamento di due nozioni distinte, quella di "virtù" e quella di "eroicità", entrambe le quali hanno un'autonoma e ricca tradizione di senso; dall'altro lato, tuttavia, esiste anche un problema di periodizzazione, nel senso che non sono di immediata evidenza le circostanze in cui l'idea del grado eroico fece la sua comparsa nella terminologia relativa alla connotazione del "livello" della virtù dei canonizzandi. In ordine a questi obiettivi, poi, mi pare che le operazioni da fare siano sostanzialmente due: prima di tutto, approfondire le ricerche relative al

---

[6] F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei santi*, Città del Vaticano 1992, p. 26, che rimanda a sua volta a BENEDETTO XIV (Prospero Lambertini), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* [d'ora in poi BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*], vol. II, Romae, Nicolaus et Marcus Palearini, 1747: i capitoli XXXIX-XLII del trattato (p. 456-490) presentano infatti un'esposizione analitica del concetto di "fama di santità" e delle problematiche che ad esso si connettono, a partire dalla definizione di *fama sanctitatis* come «nihil aliud [...] quam existimatio, seu communis opinio de puritate et integritate vitae, et de virtutibus non utcumque, sed per continuatos actus, data occasione, exercitos supra communem operandi modum aliorum proborum virorum aut mulierum ab aliquo servo, vel serva Dei iam defunctis, necnon de miraculis eorum intercessione a Deo patratis» (*ibi*, cap. XXXIX, n. 7, p. 460).

[7] Desidero segnalare che già una decina di anni fa Giulio Sodano, nella sua tesi di dottorato dedicata a *La santità nell'età moderna tra modelli «periferici» e selezione del «centro»*, poi rifusa nel recente volume *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli 2002, aveva delineato un interessante *excursus* sull'elaborazione teorica delle virtù eroiche tra '600 e '700, che, nella sua semplicità (vedi le p. 25-34 del volume ricordato), aveva comunque il merito di porre sul tappeto alcune delle problematiche più interessanti.

contenuto e significato concettuale di tale criterio di canonizzazione, e ai modi in cui esso venne utilizzato in età moderna per riconoscere e qualificare la complessa realtà della santità; in secondo luogo, verificare le modalità con cui tale programma ideologico-culturale venne a tradursi nella pratica ordinaria dei diversi procedimenti di canonizzazione. Il presente intervento è appunto dedicato a fornire alcuni risultati delle indagini che da qualche tempo chi scrive va compiendo in relazione alla prima parte di questo progetto, e in particolare ai problemi relativi ai tempi e alle ragioni della comparsa del criterio di canonizzazione della virtù in grado eroico.

2. *Virtù eroica e cause dei santi: precisazioni cronologiche sulla comparsa di un "nuovo" criterio di canonizzazione*

È opinione comune che la prima utilizzazione della nozione di "virtù eroica" nel quadro di una procedura di canonizzazione risalga ad una supplica inviata il 2 febbraio 1602 a papa Clemente VIII Aldobrandini (1592-1605) dal Collegio dei teologi dell'università di Salamanca per sostenere la beatificazione di Teresa d'Avila[8]. In realtà, la "lettera postulatoria" dei teologi salmaticensi non definisce, nemmeno in termini generali, la nozione in sé, ma si limita a notare, dando dunque il termine per scontato, che «nullis [...] praeceptis aut institutis facilius et certius homines ad vitae rectitudinem excitantur quam heroicarum virtutum ad imitandum propositis exemplis»[9]. D'altra parte, va anche evidenziato che gli estensori della lettera, nel passo citato, non solo non chiariscono a fondo il loro pensiero sul concetto di "eroicità" delle virtù, ma evitano anche di attribuire direttamente tale qualità alle virtù di Teresa, il che induce a pensare che la scelta terminologica da essi compiuta non fosse determinata da una precisa volontà di connotare in senso pregnante la santità della carmelitana spagnola, ma avesse un carattere per così dire occasionale.

Che il concetto di "grado eroico delle virtù" non fosse ancora di uso corrente all'inizio del '600 tra gli stessi esperti di canonizzazioni è confermato dalla circostanza per cui l'agostiniano Angelo Rocca, autore nel 1601 di un noto *Commentarius* sulla canonizzazione dei santi, tra le condizioni «quae [...] in eo, qui canonizandus est, requirantur» non pone riferimenti precisi né all'eroicità delle virtù dei servi di Dio, né, a ben vedere, sulla virtù come criterio principe di canonizzazione[10].

---

[8] Come spiega Alfred de Bonhome nella sua voce *Héroïcité des vertus*, in *Dictionnaire de spiritualité* [d'ora in poi *DS*], VII/1, Paris 1969 [d'ora in poi indicata solo come BONHOME, *HV*], col. 337-338; per una valutazione più approfondita si confronti però anche R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in ID., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1992 [ed. orig. in «Ricerche di storia sociale e religiosa» 2 (1972)], p. 253-254.

[9] Il testo della lettera si può leggere in *Acta Sanctorum* [d'ora in poi *AA.SS.*] *Octobris*, tomo VII, parte 1a (15 ottobre), Bruxelles 1845, cap. LVI, nn. 1061-1062, p. 350.

[10] Cf. A. ROCCA, *De canonizatione Sanctorum commentarius*, in ID., *Opera omnia*, tomo I, Romae, Ex Typographia S. Michaelis ad Ripam, 1719 (ed. orig. con il titolo esteso *De canonizatione Sanctorum commentarius, hoc est, de diffinitione, auctoritate et antiquitate; deque causis, et ordine iudiciario canonizandi Sanctos; de miraculis item ac de rebus, quae veram declarant sanctitatem, necnon de honoribus, qui sanctis debentur; deque infallibili catholicae ecclesiae certitudine ad canonizationem pertinente; additis caeremoniis in ea observare consuetis, ac declaratis;*

La circostanza riveste uno specifico interesse perché la pubblicazione del trattatello di Rocca – all'epoca prefetto del Palazzo apostolico e sacrista pontificio – si inscrive nella temperie storica che vede la ripresa delle canonizzazioni, dopo una stasi di circa 65 anni, alla fine del XVI secolo, in seguito all'istituzione nel 1588 da parte di Sisto V della Congregazione dei Riti, specificamente deputata all'espletamento delle procedure di santificazione. In tale contesto, va segnalato che il *Commentarius* di Rocca è la prima opera organica sull'argomento scritta successivamente all'istituzione della Congrezione dei Riti, ed è coeva alle iniziative assunte in questo campo da Clemente VIII, il quale, a partire dal 1594, decretò la canonizzazione del nobile polacco Jacek (Giacinto) Odrovaz e del domenicano spagnolo Raimondo di Peñafort, oltre ad alcune rilevanti conferme di culto[11]. In generale, rispetto alla questione che qui ci interessa, Rocca riteneva che

> ad hoc, ut Sanctus habeatur apud homines in Ecclesia militante, duo sunt necessaria, virtus morum et veritas signorum, merita videlicet et miracula, ut haec et illa sibi ad invicem contestentur, cum nec merita sine miraculis, nec miracula sine meritis plene sufficiant ad perhibendum inter homines testimonium sanctitatis[12].

Scendendo più nel dettaglio, tuttavia, il discorso dell'agostiniano, pur facendosi più articolato, perde almeno in parte la propria chiarezza, giacché propone non più due, bensì quattro condizioni necessarie al fine di procedere alla canonizzazione di un servo di Dio, e precisamente:

> I. Fama inculpatae vitae longa temporum ferie, ad finem usque vitae inclusive numquam interrupta, pro quovis canonizando in primis requeritur, ac postulatur.
>
> II. Vitae autem rectitudo, catholicae fide praevia, et factis et dictis comprobatur: nam circa spiritualia, et corporalia misericordiae opera; circa item castitatem, sobrietatem et abstinentiam; circa bonos mores, actus, et labores multos, vel pro

---

Sanctorumque canonizatorum catalogo accedente, Romae, Apud Guillelmum Facciottum, 1601), cap. VIII, p. 110. Sul Rocca (1545-1620), che, oltre a rivestire dal 1595 il ruolo di sacrista pontificio, fu anche consultore delle Congregazioni dell'Indice e dei Riti, e dal 1605 vescovo titolare di Tagaste, qualche notizia in M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002, in specie p. 136-137.

[11] Come ricorda P. PALAZZINI, *Beatificazioni e canonizzazioni nella prima metà del secolo XVII e loro incidenza nella vita della Chiesa*, in *L'assolutismo. Potere e strumentalizzazione della vita religiosa*, Urbino 1985, p. 137-174 (p. 146-149 per l'attività di Clemente VIII).

[12] ROCCA, *De canonizatione Sanctorum*, cap. XXXIII («Necessaria pro Sancto in Ecclesia militante declarando»), p. 74-75; tale opinione, che Rocca ricavava dalla bolla di canonizzazione di Antonio di Padova, elaborata da Gregorio IX nel 1232, rappresentava ai primi del '600 un luogo comune con valore normativo nella tradizione canonica; essa aveva peraltro un'origine ancora più antica di quanto Rocca ritenesse, dato che era stata proposta in termini sostanzialmente analoghi da Innocenzo III già nel 1200, nella bolla di canonizzazione dell'imperatrice Cunegonda, e anche – pur se in forma leggermente meno pregnante – nella bolla di canonizzazione di Omobono di Cremona, dell'anno precedente, come chiarisce Roberto Paciocco nell'importante articolo *«Virtus morum» e «virtus signorum». La teoria della santità nelle lettere di canonizzazione di Innocenzo III*, «Nuova Rivista Storica» 70 (1986), p. 597-610: 599-601.

fide, vel pro animarum salute constanter toleratos, et circa denique virtutes omnes, praesertim vero circa Christianam humilitatem versatur.

III. Vitae sanctimonia potest esse simulata et ficta, cuiusmodi vita hypocritarum est [...] vera itaque vitae integritas et innocentia miraculis interdum illustratur, ac declaratur.

IV. Quamvis vera vitae sanctitas sine miraculis pro aliquo canonizando sufficiat, contra vero, non item, ut Sanctus Pater Augustinus docet; ea tamen miraculis splendidius comprobatur, ac demonstratur, dummodo in eis veri miraculi conditiones non desiderentur[13].

Non è il caso di approfondire in questa sede il significato specifico delle scelte di Rocca; ciò che interessa porre in luce è semplicemente il fatto che dall'elenco trascritto – oltre che dal contenuto complessivo del trattato – emerge che per questo autore il peso principale dell'argomentazione a favore della canonizzazione di un servo di Dio doveva ricadere sui miracoli, e in modo particolare su miracoli incontestabilmente autentici, mentre alle virtù risultava riservato uno spazio reale, e tuttavia non perfettamente delimitato sotto il profilo teorico.

Tornando alla causa di Teresa d'Avila, va detto che effettivamente nella documentazione processuale sono presenti anche altri riferimenti al tema della virtù eroica, e tuttavia bisogna notare che il breve di beatificazione della carmelitana spagnola – emanato da Paolo V e datato 24 marzo 1614 – non ne fa uso, motivando il pronunciamento papale in rapporto non alle virtù eroiche, bensì, più convenzionalmente, al fatto che Teresa «multis et eximiis virtutum et gratiarum ac miraculorum donis illustrata fuit»[14].

Riferimenti specifici al concetto che ci interessa li ritroviamo invece qualche anno più tardi, nel 1622, nella relazione degli uditori di Rota a proposito sia della santità *in genere*, sia della santità *in specie* e delle virtù teologali di Teresa. In ordine alla piena intelligenza di questo punto, e di altri che si toccheranno in seguito, ritengo tuttavia opportuno fare una breve parentesi di carattere tecnico sulle procedure operative della Sacra Congregazione dei Riti nel XVII secolo. L'istruzione delle cause di canonizzazione, fino all'epoca di Urbano VIII, era demandata essenzialmente agli uditori di Rota, i quali le studiavano privatamente, elaborando dei pareri che poi venivano utilizzati dal cardinale "ponente" o "relatore" della causa, allo scopo di ragguagliare i colleghi cardinali ed il papa sul merito delle questioni, e ciò nel corso di un concistoro segreto; in una successiva adunanza, semi-pubblica, i cardinali esprimevano il loro voto sulla causa, e in un momento ancora successivo il papa sanzionava ufficialmente l'esito della discussione; questa dinamica procedurale venne progressivamente abbandonata quando, a partire dal 1630 circa, si decise di aggregare i tre uditori di Rota con maggiore anzianità di servizio alla Congregazione dei Riti – integrata anche con alcuni cardinali del Sant'Uffizio – in qualità di consultori; la "ritmica procedurale", tuttavia, non venne del tutto modificata da tale

---

[13] ROCCA, *De canonizatione Sanctorum*, cap. VIII, p. 110.

[14] Il breve con cui Paolo V dispose l'inserimento di Teresa d'Avila nel catalogo dei beati è consultabile in *AA.SS. Octobris*, n. 1068, p. 352.

decisione, giacché anche dopo che l'esame delle cause fu demandato in via esclusiva alla Congregazione dei Riti, essa replicò l'andamento precedente nella scansione delle tre congregazioni, dette rispettivamente "antepreparatoria", "preparatoria" e "generale", che caratterizzavano i suoi pronunciamenti[15].

Nella relazione degli uditori di Rota sulla santità di Teresa, dunque, si possono reperire diversi passaggi interessanti rispetto alla tematica che andiamo investigando, anche se in genere si tratta di notazioni occasionali e non del tutto pregnanti, giacché l'idea di "eroicità" nella virtù vi risulta intercambiabile con quella di "eccellenza", e pertanto mi pare possa essere intesa essenzialmente come scelta linguistico-lessicale di carattere sinonimico, e non come riflesso di una armatura concettuale differente[16]. Va tuttavia osservato che, nel momento in cui la predetta relazione si occupa della caratterizzazione della santità teresiana *in specie*, presenta almeno un passaggio rilevante ai nostri fini, giacché sottolinea che

> quamvis quilibet justus totam illam gratiae, virtutum et donorum connexionem a Deo recipiat, non tamen quilibet justus ad eum pertingit gradum, quem ad canonizationem Ecclesia requirit, sed qui multis progressibus excellenter heroicarum virtutum exercitia justus evasit. Itaque ad hunc effectum virtutes heroicae in canonizandis requiruntur[17].

Il brano citato mi pare importante per due ragioni. In primo luogo, perché introduce nel discorso sul grado della virtù una specifica connessione tra "eroicità" e "sforzo" necessario ad acquisirla, dal momento che l'estensore del passo sembra ritenere che il *quid* che differenzia l'individuo *justus* da quello *heroicus* consista nel fatto che quest'ultimo ha raggiunto il proprio stato tramite un esercizio di atti eroici affinato attraverso «multis progressibus»; in questo senso, la nozione di "eroicità" tende a differenziarsi almeno in parte da quella di "eccellenza", la quale peraltro, a sua volta, fa ancora capolino nella formulazione ricordata, e tuttavia non più in termini di completa sovrapponibilità rispetto alla prima, ma piuttosto in termini di

---

[15] Come ho spiegato nel mio *Il processo di canonizzazione del card. Gregorio Barbarigo*, p. 408-409; su tali questioni si veda comunque, in via prioritaria, BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, libro I, cap. XVI, n. 4-10, p. 129-132 (per le tre congregazioni) nonché cap. XVII, n. 6-13, p. 142-147 (per il ruolo degli uditori di Rota nelle cause); per i primi decenni dell'attività della Congregazione dei Riti, si vedano inoltre PALAZZINI, *I processi di canonizzazione ieri e oggi*, p. 27-29, e L. CASTELLINI, *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizationem*, Romae, apud Iacobum Mascardum, 1629, *Additamentum universale*, parte IIa, cap. III ("De praestantia auctoritatis relationum canonizationis sanctorum"), p. 330-332, che enfatizza ruolo ed autorevolezza delle relazioni stese ancora nei primi decenni del '600 dagli uditori di Rota in occasione della definizione delle varie cause; da ultimo, per una reinterpretazione complessiva molto acuta di tutta la questione, che ridimensiona il ruolo degli uditori di Rota a partire dal pontificato di Urbano VIII, si veda GOTOR, *I beati del papa*, p. 311-312.

[16] La relazione sulla vita di Teresa e la sua santità in genere sta in *AA.SS. Octobris*, cap. LX, n. 1169-1199, p. 375-381, con riferimento puntuale alle virtù eroiche al n. 1188, p. 379; la relazione sulla santità *in specie* e le virtù teologali sta invece *ibi*, cap. LXI, nn. 1200-1233, p. 381-387.

[17] *Ibi*, n. 1200 (dedicato alla santità «ad canonizationem requisita»), p. 381.

complementarità. In secondo luogo, e la circostanza ai nostri fini è essenziale, va sottolineato che nel passo in questione l'atto della canonizzazione è chiaramente connesso all'accertamento del "grado eroico delle virtù": «virtutes heroicae in canonizandis requiruntur». La conclusione che si può trarre da questa analisi è che proprio nel testo appena citato vada riconosciuta – allo stato attuale della ricerca – la prima ricorrenza, svolta in termini pregnanti, dell'idea del grado eroico delle virtù in rapporto alla canonizzazione, anche se ciò non significa che il medesimo concetto vi risulti definito in maniera del tutto precisa[18].

Dato per acquisito il risultato di cui sopra, va riconosciuto che non è possibile sostenere che la comparsa attorno al 1622 del concetto di grado eroico della virtù in una versione per così dire "consapevole", abbia prodotto come conseguenza la sua automatica valorizzazione in seno alla trattatistica relativa alle canonizzazioni, e men che meno all'interno delle cause interessate. Esistono invece numerose prove indirette della circostanza per cui tale nozione si fece strada solo con una certa difficoltà, e comunque tra molti ripensamenti, nel quadro delle procedure canoniche del tempo.

Una prima conferma in tal senso ci viene ancora dal processo di Teresa d'Avila. Come è noto, la causa della carmelitana spagnola si chiuse esattamente nel 1622, e precisamente il 12 marzo di quell'anno, quando Gregorio XV decise di elevarla solennemente all'onore degli altari assieme a tre altri spagnoli, ossia Ignazio di Loyola, Francesco Saverio e Isidoro *agricola* di Madrid, e all'italiano Filippo Neri[19]. Ora, è interessante osservare che, al momento di esprimersi sul merito della causa, un esponente di rilievo della Curia romana, il cardinal Francesco Maria Dal Monte, prefetto della Congregazione dei Riti, presentando le virtù di Teresa ai colleghi ed al pontefice nel corso di un concistoro segreto, poté sostenere che tali virtù «non leviter attigisse» il grado eroico che la «canonizatio, de qua agitur [...] postulat»[20]. Lo stesso influente personaggio, tuttavia, non fece uso della formula relativa all'eroicità delle virtù al momento di esporre il suo *votum* sulla causa – che tra l'altro, in base all'ordine di anzianità dei presenti, fu il primo ad essere reso pubblico nella seduta – nel successivo concistoro semi-pubblico del 22 febbraio 1622, e nemmeno uno dei numerosi prelati chiamati a pronunciarsi dopo di lui vi si riferì, il che dimostra che il concetto che ci interessa a questa data era solo un'opzione tra altre, e non certo un punto di riferimento acquisito[21].

---

[18] Concordo infatti con BONHOME, *HV*, col. 338 sul fatto che il brano citato parli di virtù eroiche «mais sans préciser ce qu'il entend par "héroïcité"»; desidero peraltro osservare che la circostanza per cui il passo citato viene riprodotto anche da Prospero Lambertini all'inizio della sua ampia ed importante trattazione del concetto di "virtù eroica" (*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, libro III, cap. XXI, n. 1, p. 273-274) mi conforta non poco nella conclusione testé esposta.

[19] Per un commento della decisione di Gregorio XV si veda M. RUIZ JURADO, *Tipologia della santità. Tempi moderni*, in GORDINI, *Santità e agiografia*, p. 38-39.

[20] L'informazione si ricava da BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 1, p. 273.

[21] I «Vota cardinalium, archiepiscoporum et episcoporum, canonizationem B. Teresiae a Gregorio papa XV efflagitantium in consistorio semipublico XXIII februarii 1622» si possono

La canonizzazione collettiva del 1622 fu l'ultima prima dell'ascesa al soglio pontificio di Urbano VIII Barberini, il quale procedette ad una risistemazione di tutta la materia relativa alle canonizzazioni. L'intervento urbaniano si concretizzò, come è noto, in una serie di direttive di varia natura ed importanza, emanate essenzialmente tra il 1624 ed il 1634, le quali ebbero come effetto complessivo quello di rendere più rigorose e più formalizzate le procedure canoniche[22]. È tuttavia interessante notare che, in tutta la legislazione urbaniana, la nozione di eroicità delle virtù non riceve la minima attenzione, ed anzi non viene nemmeno menzionata, il che a mio avviso costituisce tra l'altro un'importante conferma dell'origine filosofico-teologica più che giuscanonistica del concetto; le nuove procedure urbaniane, tuttavia, contribuirono alla progressiva assimilazione di esso, la qual cosa ne rese pressoché sistematico l'utilizzo ordinario.

Contemporaneamente all'elaborazione in campo giuridico, peraltro, Urbano VIII esplicò anche una certa attività pratica nel campo delle canonizzazioni, in special modo per quanto concerne il passaggio della beatificazione, e tale circostanza consente di apprezzare un ulteriore passo in avanti per quanto riguarda l'affermarsi del concetto di eroicità delle virtù nel quadro delle procedure canoniche. Infatti, qualche anno più tardi rispetto alla causa di Teresa giunsero ad una prima definizione, tra gli altri, i procedimenti relativi a Gaetano da Thiene, cofondatore dei chierici regolari Teatini, beatificato l'8 ottobre 1629, e al portoghese Giovanni di Dio, fondatore dell'ordine dei Fatebenefratelli, beatificato il 21 settembre 1630[23]: in entrambi i casi il rispettivo breve di beatificazione parla di concessione del titolo di "beato" «cognito primum super validitate [...] processuum, deinde super virtutibus heroicis, ac demum super miraculis in vita et post mortem»[24]. Ora, il dato più interes-

---

leggere in *AA.SS. Octobris*, cap. LXVI, nn. 1353-1371, p. 408-413; il *votum* di Dal Monte è il primo della lista (*ibi*, n. 1353, p. 408).

[22] Le disposizioni di Urbano VIII vennero raccolte nel 1642 nel volumetto *Urbani VIII P.O.M. Decreta servanda in canonizatione et beatificatione Sanctorum. Accedunt instructiones et declarationes quas Emi et Revmi S.R.E. Cardinales praesulesque romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Romae, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1642 [d'ora in poi *Urbani VIII Decreta*]. Per un inquadramento storico dell'opera legislativa di Urbano VIII si possono utilmente consultare PALAZZINI, *Beatificazioni e canonizzazioni*, p. 158-165, che la colloca nell'ambito delle più generali dinamiche della storia cattolica della prima metà del '600, e soprattutto i più agguerriti e critici contributi di Miguel Gotor, e cioè il saggio *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in *Roma, la città del Papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di L. FIORANI - A. PROSPERI, Torino 2000 (Storia d'Italia. Annali, 16), in specie p. 679-682, e più in generale *I beati del papa*, p. 285-418; per una lettura prettamente giuscanonistica si vedano invece VERAJA, *La Beatificazione*, in specie p. 69-79, e DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale*.

[23] Per le beatificazioni decretate da Urbano VIII si veda ancora PALAZZINI, *Beatificazioni e canonizzazioni*, p. 167-170, che tuttavia anticipa erroneamente di un anno esatto la data di beatificazione di Gaetano da Thiene (errore simile anche in BONHOME, *HV*, col. 338, che però anticipa la medesima data di tre anni, invece che di uno).

[24] Il breve di beatificazione di Gaetano da Thiene – da cui è tratta la formula citata – si può leggere in *AA.SS. Augusti*, tomo II (7 agosto), Venetiis, apud Sebastianum Coleti et Jo. Baptistam

sante che emerge da tale formulazione mi sembra consistere nel fatto che essa tende a porre su uno stesso piano, ai fini del riconoscimento della santità dei beatificandi, non più i miracoli e le virtù in generale, bensì i miracoli e le virtù appunto "in grado eroico", riconoscendo anzi a queste ultime una sorta di precedenza "cronologica" rispetto alle manifestazioni di carattere taumaturgico. Questa conclusione mi pare inoltre avvalorata dal fatto che quando, dopo un periodo di stasi nelle canonizzazioni, determinato dall'andata a regime della severa normativa urbaniana, la cosiddetta "fabbrica dei santi" dopo la metà del XVII secolo riprese a funzionare con una certa regolarità, la formulazione che abbiamo testé citato non venne più considerata come un dispositivo in certo qual modo "innovativo", o comunque dotato di significato più o meno pregnante, ma come il riflesso normale di una prassi ormai consolidata. Essa compare infatti, in forma sostanzialmente identica, nel breve di beatificazione di Francesco di Sales, emanato da Alessandro VII nel 1662, breve che, sotto il profilo formale, assunse subito, e mantenne per circa tre secoli, un valore per così dire esemplare[25].

Dato per acquisito il fatto che il riferimento al grado eroico della virtù iniziò a caratterizzare le procedure di canonizzazione a partire dalle beatificazioni di Urbano VIII decretate verso il 1630, bisogna tuttavia ribadire ancora una volta che tale esito non sembra essere stato in nessun modo una conseguenza dell'opera legislativa di papa Barberini. A conferma di ciò può essere citata la circostanza per cui due importanti autori che si occuparono dei temi relativi alla santità ed alle canonizzazioni, pur operando a Roma durante il pontificato urbaniano, e pur essendo senz'altro in contatto non labile con la potente famiglia papale, prestarono solo una relativa attenzione al concetto di eroicità delle virtù.

Ciò emerge con particolare evidenza da un testo come il *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, uscito a Lione nel 1634 e dovuto a Felice Contelori, un avvocato ecclesiastico fedele collaboratore dei Barberini e molto vicino allo stesso Urbano VIII[26]. Anche se tale opera prende in esame il tema delle caratteristiche

---

Albrizzi, 1751, n. 159, p. 273. Il breve di beatificazione di Giovanni di Dio, in cui la formula è quasi identica – vi si parla infatti della concessione del titolo di beato «cognito primum de validitate processuum, deinde de virtutibus heroicis, ac demum de miraculis in vita et post mortem» – si trova in *AA.SS. Martii*, tomo I (8 marzo), Venetiis, apud Sebastianum Coleti et Jo. Baptistam Albrizzi, 1735, n. 129, p. 859.

[25] Sul rilievo canonico della beatificazione di Francesco di Sales si veda VERAJA, *La beatificazione*, p. 97-98.

[26] F. CONTELORI, *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, Lugduni, Sumptibus Laurentii Durand, 1634. Il Contelori, nato a Cesi, presso Terni, nel 1588, laureato in teologia e *in utroque jure*, iniziò la propria carriera curiale sotto la protezione del card. Scipione Borghese; avvocato ecclesiastico di fama, univa alle competenze giuridiche spiccati interessi letterari ed eruditi, che lo portarono ad entrare in relazione con i Barberini, dai quali ebbe l'incarico di ordinare la biblioteca di famiglia; nel 1626 fu nominato custode della Biblioteca Vaticana e prefetto dell'archivio, carica quest'ultima che, assieme ad altre minori, mantenne fino alla morte di Urbano VIII, svolgendo per conto della Santa Sede e dei suoi protettori innumerevoli ricerche e sondaggi su materie molto diverse, e contribuendo in modo determinante alla prima inventariazione dell'archivio stesso; proprio quando sembrava ormai matura la sua elevazione al cardinalato, la scomparsa

richieste ai canonizzandi, infatti, essa non fa alcun cenno alla nozione di eroicità delle virtù, ed anzi, a ben vedere, tende a sfumare lo stesso criterio di canonizzazione della virtù in quanto tale con considerazioni legate ad una visione esclusivamente giuscanonistica dello stesso. Dopo aver fornito una sintetica definizione di ciascuna delle virtù teologali e cardinali classiche, e solo di esse, il Contelori nota infatti che

> licet canonistae expresse non dicant inquirendum esse de virtutibus theologicis et virtutibus cardinalibus, tamen in effectu et substantia idem dicunt, dum communiter dicunt, inquirendum esse num anteacta vita canonizandi testimonium praebeat pro laboribus multis, moribus castis, actibus strenuis, et maxime quaeri debere de simplicitate, humilitate, miraculis, celebri fama et sanctitate, et an persecutiones passus fuerit ex charitate[27].

Per questo autore, dunque, quello delle virtù dei servi di Dio non costituiva ancora un criterio di canonizzazione assolutamente imprescindibile sotto il profilo teologico, ma rappresentava semplicemente un aspetto tra gli altri delle verifiche che dovevano essere condotte prima di decretare l'esaltazione di qualcuno di essi: in ultima analisi, quindi, l'atteggiamento del Contelori in merito ai criteri di canonizzazione, pur non essendo totalmente sbilanciato in direzione dei miracoli, non era poi molto differente sul piano sostanziale da quello di Angelo Rocca, giacché non riconosceva ai comportamenti virtuosi la qualifica di elemento centrale ai fini delle canonizzazioni.

Qualche anno prima del volume del Contelori, cioè tra il 1628 ed il '30, erano apparse, due a Roma ed una a Napoli, tre opere del domenicano Luca Castellini, professore di teologia alla Sapienza e consultore del Sant'Uffizio, che prese nel loro insieme senza dubbio rappresentavano la più completa ed articolata trattazione teologica delle questioni relative alla santità ed al suo riconoscimento disponibili fino a quell'epoca, surclassando nettamente sia l'opera del Rocca, sia quella – più tarda, ma di differente impostazione, come abbiamo appena detto – del Contelori[28]. La

---

di papa Barberini nel 1644 determinò invece la sua caduta in disgrazia, e probabilmente anche il suo definitivo allontanamento da Roma, che lo portò a spegnersi nel nativo borgo di Cesi nel 1652: cf. F. PETRUCCI, *Contelori Felice*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* [d'ora in poi *DBI*], XXVIII, Roma 1983, p. 336-341, nonché GOTOR, *I beati del papa*, p. 323-324.

[27] CONTELORI, *Tractatus et praxis*, cap. XV, n. 9, p. 163; per la trattazione dedicata dal Contelori alle singole virtù si veda *ibi*, n. 1-8, p. 156-163.

[28] Le notizie sul Castellini sono piuttosto frammentarie, anche se egli dovette senz'altro occupare una posizione di rilievo sulla scena intellettuale romana dei primi anni del pontificato barberiniano: rivestì infatti anche la carica di procuratore generale del suo Ordine, e nel 1629 venne nominato vescovo di Catanzaro, ufficio al quale rinunciò tuttavia quasi subito, morendo nel 1631: cf. P. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi [...]*, IV (1592-1667), Monasterii 1935 (rist. anast. Patavii 1960), p. 141, nota 4 *ad Catacensis*, nonché GOTOR, *I beati del papa*, p. 154-155. Fu sicuramente in rapporto con la famiglia dei Barberini, e in special modo con il cardinal Antonio, fratello di Urbano VIII, come emerge dal fatto che, dedicando a quest'ultimo il suo *Compendiosus tractatus de dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum*, uscito a Napoli presso Ottavio Beltrano nel 1630, egli si autodefiniva come un "cliente" di Antonio Barberini, riconoscendo anzi la di lui «humanitas, qua meam fovisti dignitatem, cumulatum beneficiis, et quicquid meum est, tuum esse fecisti» (cf. p. III).

prima in ordine cronologico, e la più importante di esse, è senza dubbio il *Tractatus de certitudine gloriae sanctorum canonizatorum*, che in realtà è un trattato generale sulla canonizzazione, concepito in chiave teologica e dedicato a Urbano VIII[29]. Il testo, come ovvio dato il titolo, dedica parecchio spazio al tema dell'infallibilità pontificia in materia di canonizzazioni, ma la sua importanza risiede essenzialmente nel fatto che, essendo stato scritto a ridosso delle prime riforme urbaniane in materia di santità, recepisce almeno in parte le novità apportate nella procedura canonica da papa Barberini[30].

Tra gli altri argomenti, Castellini dedica una sezione specifica – peraltro piuttosto breve – del suo trattato, alla virtù eroica, giustificandone la presenza sulla base di una considerazione molto semplice: egli ricorda infatti di aver ripetuto in vari luoghi del suo scritto che «non omnes iustos esse ab Ecclesia canonizandos, sed illos qui heroicis virtutibus effulsere», il che appunto lo induce ad «aliqua compendiose et distincte explicare circa heroicas virtutes, earumque qualitates et effectus»[31]. A mio parere, già questa premessa in tono minore mostra abbastanza chiaramente che l'autore tendeva a non dare un peso molto rilevante al tema, anche se ciò non equivale automaticamente a concludere che il testo mostri un'evidente sottovalutazione di esso. A prescindere dalle intenzioni dell'autore, comunque, la chiarezza dei propositi non ha una corrispondenza altrettanto netta nel seguito dell'argomentazione. Il teologo domenicano, infatti, dopo aver osservato che, per comune consenso di tutti gli autori, compresi i filosofi ed i poeti, la qualifica di "eroe" indica «gradum, conditionem, perfectionem supremam atque exuperantiam supra hominis naturam», afferma che lo «splendor virtutis heroicae» scaturisce «ab eximia charitate, quae Dei et proximi dilectionem complectitur»[32]. Rispetto a tale definizione, è interessante notare che Castellini è consapevole di trovarsi in dissenso rispetto alle «puras philosophorum rationes», ossia alle idee dei commentatori rinascimentali di Aristotele, in quanto riporta la propria valutazione – pur espressa in termini formalmente tardoscolastici, e dunque essenzialmente filosofici – a considerazioni di natura teologica: qualche riga più sotto, infatti, ribadito che la virtù eroica è ciò che «supra

---

[29] Il titolo completo dell'opera è il seguente: *Tractatus de certitudine gloriae sanctorum canonizatorum, Sacrarum Scripturarum, Pontificum, Conciliorum, Sanctorum Patrum, celeberrimorumque doctorum monumentis locupletatum, in quo ad gloriam, beatificationem, canonizationem, venerationem, atque miracula sanctorum spectantia, clara methodo explicantur*, Romae, ex typographia Guilelmi Facciotti, 1628. Le dediche di testi che si occupano in senso tecnico del problema della santità ovviamente non sono confrontabili con quelle prese in esame in S. SPANÒ MARTINELLI, *Destinatari illustri e semplici lettori. Il pubblico dei testi agiografici (secoli XV-XVI) attraverso le dediche*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di P. GOLINELLI, Roma 2000, p. 181-192, ma mi pare che esse pure dicano qualcosa a proposito del pubblico dei potenziali fruitori.

[30] A questo proposito, peraltro, va notato che, nonostante il lavoro sia uscito nel 1628, doveva essere in gran parte pronto già nel 1625, perché proprio da quell'anno cominciano ad essere datati i giudizi dei revisori riportati in testa al volume.

[31] CASTELLINI, *Tractatus de certitudine*, cap. IV, appendice, sezione Ia, p. 259-260; la citata Ia sezione, interamente dedicata al tema "De virtute heroica", occupa le p. 259-264.

[32] *Ibi*, n. 1-2, p. 260.

communem ordinariamque hominis virtuosi conditionem atque gradum valde extollit», osserva che tale effetto si produce, negli individui già «per virtutes morales rite compositos, ac bonos [...] effectos», e questo precisamente quando essi, «fine proximo huius vitae mortalis penitus neglecto», si propongono come meta un fine «futurum» ed «eminentiorem», di carattere soprannaturale[33]. Vera eroicità, in questo senso, per Castellini può sussistere soltanto nelle virtù teologali, in quanto solo il loro esercizio ha come effetto quello di elevare gli uomini al proprio fine ultimo, ovvero Dio stesso, inteso appunto come somma beatitudine[34].

Il nostro autore si ferma qui, ed anche le altre due sue opere dedicate ai problemi della santità e della canonizzazione non aggiungono altro. Nel *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizatione*, pubblicato nel 1629, non esistono infatti riferimenti al tema che ci interessa[35]. Altrettanto si può dire a proposito del *Compendiosus tractatus de dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum*, edito a Napoli nel 1630, che, pur avendo come argomento principale le cautele che sono necessarie prima di arrivare alla definizione delle canonizzazioni, di fatto si occupa quasi esclusivamente delle questioni relative al riconoscimento dei miracoli[36]. In sintesi, dunque, la posizione di Castellini a proposito dell'idea di eroicità delle virtù si può compendiare nel modo seguente: la virtù eroica coincide con l'esercizio delle virtù teologali, e in special modo della carità, che consente all'uomo moralmente buono di elevarsi oltre le contingenze terrene e di tendere direttamente al proprio fine soprannaturale. In questo senso, pertanto, anche se l'autore dedica uno spazio specifico all'argomento in questione, la sua definizione sembra consistere in una variazione per così dire "scolastica" su un tema teologico tradizionale piuttosto che nella consapevole messa in opera di un concetto agiologico nuovo.

Se i lavori di Contelori e di Castellini tutto sommato non forniscono novità sostanziali per quanto concerne l'argomento che ci interessa, un trattato apparso pochissimi anni dopo quelli appena esaminati ci consente di apprezzare un profondo cambiamento di prospettiva. Nel 1639 veniva infatti pubblicato a Roma dall'agosti-

---

[33] *Ibi*, n. 3, p. 260-261.

[34] *Ibi*, n. 4-5, p. 261. Castellini a quest'ultimo proposito, sulla scorta di sant'Agostino e di san Tommaso, nota esplicitamente che la beatitudine per l'uomo consiste «in visione Dei», perché solo Dio, nella sua infinita bontà, «voluntatem capacitatemque hominis perfecte valet adimplere» (*ibi*, n. 7, p. 261).

[35] In questo volume, che pure conta oltre 330 pagine, l'unico cenno relativo alle virtù si coglie nell'appendice, ove si rammenta che i processi «auctoritate apostolica compilatis super veritate heroicarum virtutum, et patratione miraculorum canonizandorum», sono di norma affidati alla cura di ecclesiastici esperti, i quali «summa cum diligentia et vigilantia negotium sibi commissum fideliter exequi curant» (CASTELLINI, *De inquisitione miraculorum, Additamentum Universale*, parte IIa, cap. III, p. 330-331).

[36] In questo testo l'unico riferimento – peraltro del tutto generico – alle virtù eroiche si trova al principio della trattazione, ove si ricorda che «inter ea, quae magni momenti sunt, immo excelsa, ardua, atque difficilia, merito connumerari debet actio, seu factum, vel negotium solemnis canonizationis iustorum, qui heroicis virtutibus praecellentes, patentibus etiam miraculis floruere» (CASTELLINI, *Compendiosus tractatus*, punto I, asserzione Ia, p. 22).

niano Fortunato Scacchi – a quell'epoca, come a suo tempo il Rocca – sacrista pontificio, il primo ed unico tomo di una vasta opera in otto volumi da lui concepita in relazione al tema generale del culto dei santi[37]. In questo lavoro, che a differenza di quello di Contelori non ha un preminente taglio giuscanonistico, l'interesse dell'autore si sposta dalle procedure canoniche alle questioni dottrinali riguardanti l'argomento *de notis et signis sanctitatis*, e in quest'ottica egli dedica molto spazio alla definizione delle virtù che dovevano contrassegnare il comportamento dei canonizzandi, ed alle cautele che dovevano essere osservate nel corso del loro accertamento. In tale contesto, e prima di procedere ad un'analisi delle singole virtù richieste ai servi di Dio, Scacchi affronta in maniera organica il problema del "livello" di tali virtù, dando per scontato il fatto che ai fini della canonizzazione di un individuo sia necessario che questi abbia esercitato le virtù in grado eroico: in questo modo, dunque, l'eroicità delle virtù era fatta rientrare a pieno titolo tra i criteri di canonizzazione, e per di più come un'esigenza del tutto normale, ed anzi prioritaria[38].

Secondo il nostro autore, dunque, «virtutis [...] gradus summus, ad quem viribus humanis, ex Dei gratia homines pertingi possunt, virtus heroica appellatur»[39]. Il "grado eroico" è pertanto per il trattatista il "grado sommo" della virtù, ossia il livello assolutamente massimo di virtù umanamente attingibile, ed esso è raggiungibile – pur se attraverso uno sforzo personale – essenzialmente «ex Dei gratia», cioè per grazia di Dio. In questo senso, secondo Scacchi esiste una sostanziale differenza tra l'eroismo cristiano e quello dei pagani, dal momento che quest'ultimo non si

---

[37] F. SCACCHI, *De cultu et veneratione servorum Dei liber primus. Qui est de notis et signis sanctitatis*, Romae, ex typographia Vitalis Mascardi, 1639. La storia di questo scritto è abbastanza curiosa, e vale la pena di soffermarcisi per qualche momento. Il trattato è in sé piuttosto imponente, dato che conta circa 900 pagine, ma sembra che esso sia stato appunto soltanto il primo tomo su otto previsti, anche se non v'è traccia dei sette successivi, almeno cinque dei quali, a giudicare dall'introduzione dell'autore, dovevano essere completi al momento della pubblicazione di questo primo; inoltre, il lavoro dovrebbe essere lo sviluppo di un precedente testo, non reperibile, di cui esiste però alla Biblioteca Apostolica Vaticana [d'ora in poi BAV] un *Index totius operis de canonizatione Sanctorum* (segnato BAV, *R.I.* IV 602 int. 2), a sua volta edito a Roma, per i tipi di Francesco Corbelletti, nel 1636, ed articolato in sei libri; va infine notato che Carlo Felice De Matta, nel suo *Novissimus de sanctorum canonizatione tractatus*, Romae, Typis et Sumptibus Nicolai Angeli Tinassi, 1678, facendo un *excursus* sui trattati precedenti in materia, a proposito di Scacchi parla solo del volume primo, affermando che nonostante quanto scritto dal predecessore nell'introduzione di cui sopra, egli non aveva trovato traccia di altri volumi. Fortunato Scacchi, nato probabilmente ad Ancona nel 1573, entrò assai giovane nel convento agostiniano di Fano; dopo aver compiuto i propri studi a Rimini e poi a Roma, si trasferì per alcuni anni in Spagna, per studiare filosofia e teologia ad Alcalà de Henares; tornato in Italia, fu professore di ebraico e di teologia in varie città, giungendo infine ad occupare la cattedra di Sacra Scrittura alla Sapienza nel 1618; sacrista pontificio dal 1624 al 1639, partecipò come perito teologo alla Congregazione cardinalizia incaricata da Urbano VIII di rivedere il Martirologio ed il Breviario romano; caduto in disgrazia verso la fine del pontificato barberiniano, fece ritorno a Fano, ove morì nel 1643 (cf. la voce *Scacchi Fortunato* in *Biografia universale antica e moderna*, vol. LI, Venezia, Missiaglia, 1829, p. 278-279, nonché GOTOR, *I beati del papa*, p. 308-309).

[38] SCACCHI, *De cultu et veneratione servorum Dei*, sezione IIa, cap. IV, p. 141-156.

[39] *Ibi*, p. 142.

caratterizza per un riferimento stretto al campo del sovrannaturale, mentre quello cristiano deve tendere a Dio-amore come suo proprio fine. In tale ottica, l'eroismo cristiano per Scacchi si qualifica sostanzialmente nei termini di un costante esercizio della virtù della carità, vista come superiore rispetto alle altre virtù, perché solo una continua e costante pratica di atti «charitatis et divini amoris» può consentire al cristiano – e quindi al canonizzando – di esercitare ogni altra virtù a livello eroico[40].

Allo stato attuale della ricerca, e pur tenendo conto del fatto che, come abbiamo visto, nell'ambiente dei canonizzatori esisteva già una certa disponibilità ad accogliere la nozione di "eroicità" quale termine in grado di connotare in senso tecnico il criterio delle virtù rispetto alle esigenze delle cause dei santi, ritengo che quella di Fortunato Scacchi costituisca a tutti gli effetti la prima e fondamentale codifica di un concetto nuovo, o per meglio dire il primo adattamento teorico intenzionale di un concetto di carattere essenzialmente morale ad un ambito, quello appunto delle cause dei santi, che non coincideva e non coincide esattamente con il campo di applicazione della teologia morale. Da questo momento in avanti, dunque, in base ad una precisa scelta di carattere ideologico-teologico, la dimostrazione dell'eroicità delle virtù dei servi di Dio in ordine alla beatificazione ed alla canonizzazione diventa una vera e propria necessità, riconosciuta come tale anche sul piano della prassi canonica.

Una chiara conferma di questo cambiamento di prospettiva – e nel contempo della cautela degli stessi tecnici della materia nel legittimarlo – la possiamo trarre da una raccolta di pareri giuridico-dottrinali del carmelitano spagnolo Giovanni Battista de Lezana, uscita a Venezia nel 1651[41]. Nel primo dei suoi consulti, che discute «De conditionibus requisitis ad canonizationem seu beatificationem sanctorum, eorum praesertim qui Religiosi fuerunt, maxime propter decreta felicis recordationis Urbani VIII», l'autore, dopo aver ricordato in via preliminare che tradizionalmente «requiruntur communiter in canonizando seu beatificando vitae sanctitas et miracula»[42], afferma – citando proprio Fortunato Scacchi – che «tam pro beatificandis, quam pro canonizandis requiruntur virtutes non communes et ordinariae, sed illae quae a theologis appellantur "heroicae", seu in gradu heroico», in quanto solo tramite queste ultime, «velut divinae et super humanae», l'uomo «quantum fieri potest [...] coniungitur Deo»[43].

La circostanza risulta vieppiù interessante per il fatto che il de Lezana, nell'intento di rendere più completo il proprio consulto in rapporto alle cause di canonizzazione dei religiosi, riproduce integralmente nel proprio testo la relazione stesa

---

[40] *Ibi*, p. 146.

[41] J. B. DE LEZANA, *Consulta varia theologica, iuridica et regularia pro conscientiarum instructione, circa controversias in Alma Urbe etiam apud Sacra Tribunalia agitatas*, Venetiis, apud Franciscum Baba, 1651. Sul de Lezana (o de Lezena), nato a Madrid nel 1586, appartenente al convento carmelitano di Santa Maria in Traspontina, professore di materie beneficiarie alla Sapienza e consultore della Congregazione dell'Indice, qualche notizia in GOTOR, *I beati del papa*, p. 375-376.

[42] DE LEZANA, *Consulta varia*, consulto I, p. 4, n. 10.

[43] *Ibi*, p. 9, n. 54.

dagli uditori di Rota verso il 1616 sul processo canonico per Andrea Corsini[44]. Orbene, in tale relazione non si fa alcun riferimento all'idea del grado eroico delle virtù del servo di Dio da elevare all'onore degli altari, ma si ribadisce, più tradizionalmente e genericamente, la necessità di provarne la virtù «in gradu excellenti quoad omnes virtutes»; la richiesta "eccellenza", peraltro, non è fatta consistere immediatamente in un ipotetico "grado sommo" della virtù, giacché gli estensori affermano che «circa excellentiam in virtutibus non est dubium singulas virtutes habere suos gradus, ita ut in illa unus dicatur excellentior altero», suggerendo così l'esistenza di una sorta di gradazione "interna" alla stessa nozione di eccellenza, che ne limita in certo qual modo la perspicuità[45].

Il nostro autore, insomma, nel momento stesso in cui accetta la prospettiva introdotta da Scacchi, non sente il bisogno di sottolineare che essa differisce dalla posizione tradizionale, né tantomeno di spiegare le ragioni di questa sottile ma significativa discrepanza tra le due formulazioni. Non è possibile fornire una spiegazione certa del perché di quest'ultima scelta, e tuttavia il fatto che de Lezana abbia optato per la definizione di Scacchi a preferenza di quella degli uditori di Rota costituisce a mio parere una chiara conferma della circostanza per cui quello elaborato dall'agostiniano marchigiano solo una decina di anni innanzi era divenuto, intorno alla metà del secolo, un principio ormai definitivamente acquisito.

La "virtù in grado eroico", dunque, comparsa nelle discussioni degli specialisti all'inizio del XVII secolo, verso la metà del '600 si era ormai imposta come un criterio di canonizzazione imprescindibile. Acclarato questo, rimangono però da capire le ragioni per cui una simile innovazione concettuale venne ad introdursi nella storia del processo di canonizzazione e nella trattatistica relativa al riconoscimento della santità, e per di più in una forma tale da garantirle un rapido successo. Se infatti ammettiamo che, attraverso la riflessione consapevole di Fortunato Scacchi, si sia imposto un criterio di canonizzazione almeno parzialmente nuovo, in grado in breve tempo di riempire di sé la scena, bisogna trarne la conclusione che con ogni probabilità verso gli anni '30 del Seicento le vecchie formulazioni relative ai criteri di canonizzazione non erano più ritenute pienamente adeguate alle necessità dell'epoca. Allo scopo di penetrare a fondo la portata e le conseguenze della scelta di Scacchi, tuttavia, ritengo che a questo punto risulti necessario fare un passo indietro, per mettere a fuoco in maniera più precisa il significato da associare al criterio di

---

[44] *Ibi*, p. 19-39, n. 152-286. Il Corsini, carmelitano e vescovo di Fiesole dal 1349 alla morte nel 1374, venne ascritto al catalogo dei santi da Urbano VIII nel 1629 (cf. *AA.SS. Januarii*, tomo II, Venetiis, apud Sebastianum Coleti et Jo. Baptistam Albrizzi, 1734, p. 1064, n. 23-27).

[45] DE LEZANA, *Consulta varia*, consulto I, p. 20, rispettivamente n. 162 e n. 172. In realtà, nella relazione risulta espressa con chiarezza l'esigenza di canonizzare solo i «perfecti et excellentes in virtutibus», e tuttavia essa è collegata non tanto al problema di fornire un criterio atto a "misurare" il livello della virtù, quanto piuttosto a quello di identificare degli adeguati terminali devozionali, giacché soltanto in questi Dio si rivela «admirabilis plusquam fit in numero infinito beatorum quos certi (*sic*) scimus esse in coelis», dimodoché proprio «isti essent meliores intercessores quam illi» (*ibi*, p. 20-21, n. 173). Quanto al problema di definire poi in senso stretto la nozione di "eccellenza" della virtù, la relazione si limita a dire che essa consiste nella carità, senza approfondire ulteriormente il discorso (*ibi*, p. 21, n. 174).

canonizzazione della virtù nel quadro della storia del riconoscimento della santità.

3. Il riconoscimento della santità tra tarda antichità e Medioevo

Per quanto concerne i primissimi secoli del cristianesimo, il problema della santità e del suo riconoscimento è sostanzialmente indistinguibile da quello della progressiva strutturazione di una proposta teologica ed antropologica specificamente cristiana, ossia dalla comparsa del "fatto storico" cristiano in quanto tale e dalla sua originaria auto-comprensione religiosa. Alla base dell'idea cristiana di santità sta infatti la concezione giudaica che vede nella separatezza ed inaccessibilità – nella "trascendenza", per usare un termine più carico di pregnanza filosofica e teologica – di Jahvé, unico vero "Santo", gli elementi fondanti la sostanza stessa della sua divinità, unica per definizione[46]. La santità cristiana, in connessione con tale orizzonte concettuale di riferimento, è dunque in primo luogo attributo di Dio, ma anche – e qui sta la fondamentale innovazione della nuova religione rispetto al giudaismo – di Gesù Cristo in quanto Figlio di Dio e Dio egli stesso[47].

In rapporto stretto con la santità del Cristo, in quanto uomo sentito come un vero e proprio "proto-santo", sta poi – da un punto di vista teologico, ma anche sul piano storico – quella dei primi discepoli di Gesù – gli Apostoli in primo luogo – e di altre figure neotestamentarie a Lui in vario modo collegate, quali la Madonna, Giovanni Battista, Paolo di Tarso: tutti questi personaggi, che sono pressoché gli unici santi venerati diffusamente nei primi secoli cristiani, risultano infatti caratterizzati in modo assai forte da una sorta di "assimilazione" con il Cristo, prodottasi come esito di un'azione libera e gratuita dello Spirito Santo sulle loro persone[48]. Proprio in virtù del fatto che tutte queste figure sono presentate nella letteratura neotestamentaria come partecipi – in senso spirituale – della stessa vita di Cristo[49], nella Chiesa primitiva non si pone nei confronti della loro santità personale il problema di un vero e proprio "riconoscimento": essa risulta appunto di immediata evidenza, e dunque non bisognosa di dimostrazioni o controprove.

---

[46] Sull'importanza del monoteismo ebraico in relazione al costituirsi dell'idea cristiana di "santità", spunti interessanti si leggono in BOESCH GAJANO, *La santità*, p. 8-9. Una trattazione importante di questo tema (indubbiamente assai complesso, e impossibile da approfondire in questo articolo) si trova poi nel vecchio ma ancora valido volumetto dedicato a *La sainteté* da A.-J. FESTUGIÈRE (PUF, Paris 1949), in specie nel primo paragrafo del capitolo III, intitolato «Yahweh et le peuple saint» (p. 69-80).

[47] FESTUGIÈRE, *La sainteté*, p. 71, nota 1, nonché p. 80-83 sottolinea con estrema forza questo specifico punto.

[48] Riflette a fondo su questi aspetti R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano (AN) 1987, in specie p. 20-22 e p. 46-49 [qui e più innanzi per comodità si citerà sempre da questa prima edizione, e non dalla seconda, uscita nel 1996, che tuttavia non contiene innovazioni di carattere sostanziale].

[49] Per quanto concerne questo punto, ricordo solo che in *Gal* 2, 20 san Paolo afferma vigorosamente: «Sono stato crocifisso con Cristo e *non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me*. Questa vita che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» [corsivo mio; qui, come nelle pagine successive, per la traduzione italiana dei passi biblici mi servo della versione a cura della Conferenza Episcopale Italiana].

Piuttosto, va sottolineato che la forma di *sequela Christi* incarnata dai primi e più prossimi seguaci di Gesù assume un originario e fortissimo valore emblematico e proto-tipico, ai fini della costituzione di un modello di santità specificamente cristiano, e ciò in due sensi: prima di tutto, in senso mistico-spirituale, il fatto di essere stati testimoni privilegiati della morte e della risurrezione di Cristo[50] fa sì che questi personaggi costituiscano altrettanti esempi di una vita spiritualmente rigenerata dal contatto diretto con il mistero sovrannaturale rappresentato appunto dalla figura del Figlio di Dio; d'altra parte, in senso più specificamente storico e morale, questa medesima condizione li rende adatti a fungere da modelli di comportamento, in quanto imitatori "autentici" delle opere di Gesù, in particolare per quanto riguarda il servizio ai fratelli[51].

Allontanandosi progressivamente l'epoca della vita storica di Gesù e dei suoi primi discepoli, pur affievolendosi la possibilità di connettere immediatamente la santità alla sua prima radice teologica e sovrannaturale, non scompare però dal panorama religioso cristiano la sostanza di questa realtà concettuale e storica. Al centro della "teoria" cristiana della santità nella fase successiva a quella propriamente apostolica è il concetto di testimonianza: santo è in questa fase chi – a prescindere da una conoscenza personale e diretta del Gesù storico – testimonia in maniera esemplare il Cristo risorto. Da questo fondamento ideale trae origine e spiegazione la circostanza per cui, già verso la metà del II secolo, il termine greco *màrtys* e quelli, aventi la stessa radice, di *martyréin* e *martýrion*), traducibile d'ordinario con la parola "testimone", nel vocabolario di alcune delle prime comunità cristiane assume il significato pregnante di "martire"[52].

In termini di principio, non esiste corrispondenza automatica tra la testimonianza cristiana in quanto tale e la sofferenza, e tantomeno la morte: il martire è tale in prima battuta in quanto "segno" di Cristo, esempio vivente di uomo che "appartiene" completamente a Cristo[53]. La sostanza di tale appartenenza è in questo senso duplice: da un lato, martire è chi crede in Cristo in maniera radicale, assoluta, sia per quanto concerne l'intensità della fede, sia per quanto concerne la consapevolezza del significato globale che tale professione di fede esplicita può assumere di fatto, rispetto ai diversi membri della comunità cristiana, e soprattutto rispetto al "mondo"; dall'altro lato martire è colui il quale, appunto in conseguenza della

---

[50] L'autocoscienza paolina di questo privilegio, e della sua rilevanza in ordine alla trasmissione futura dei fondamenti della nuova fede da parte della Chiesa è percepibile in *1 Cor* 15, 1-11.

[51] FESTUGIÈRE, *La sainteté*, p. 87-98.

[52] Su questo aspetto specifico si vedano in modo particolare le osservazioni di Victor Saxer nella sua introduzione alla *Lettera* relativa ai martiri di Lione, uccisi nel 177, in *Atti dei martiri dei primi secoli*, a cura di V. SAXER, Padova 1989, p. 63-71: 69-70.

[53] Come spiega Charles Pietri nel suo *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, Rome 1991 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 149), p. 19-22. Più in generale, il rimando è al classico H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927 (Subsidia hagiographica, 17), in specie p. 74-108, integrato dalle puntualizzazioni di B. DE GAIFFIER, *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, in ID., *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967 (Subsidia hagiographica, 43), [ed. orig. in «La Maison-Dieu» 52 (1957)], p. 7-13.

propria fede assoluta nel Cristo, si sforza di «conformarsi interamente alla figura del Maestro», secondo gli ideali della perfetta *sequela* ed *imitatio Christi*[54]. L'assimilazione del concetto di martirio alla realtà della "morte per la fede" risulta tuttavia abbastanza agevole nel momento in cui la proclamazione della fede cristiana può comportare il rischio della vita, come mostra l'esempio – assai precoce, perché appartenente ancora al pieno dell'età apostolica, e come tale tramandato negli *Atti degli Apostoli* – del diacono Stefano, che appunto è comunemente definito "protomartire"[55].

Per quanto concerne poi la fenomenologia del martirio[56], va detto che il credente in Cristo risorto, nel momento in cui la professione di fede risulta, indipendentemente da ragioni contingenti, osteggiata e dunque pericolosa, ha aperta davanti a sé l'alternativa tra l'abbandono – quantomeno momentaneo – della sua credenza, e la perseveranza fino alla fine, a prescindere dalle conseguenze. Optando per la strada della perseveranza, ad ogni modo, egli afferma la propria "conformità" a Cristo in due maniere distinte, che costituiscono altrettante vie privilegiate in ordine alla comprensione del posto eminente che l'esperienza dei martiri ha in seno al cristianesimo dei primi secoli. Da un lato, infatti, sul piano esistenziale, il martire – da Stefano in poi – aderisce strettamente al modello del Maestro, scegliendo liberamente di "riviverne" la morte ignominiosa[57]; dall'altro lato, invece, su un piano che potremmo definire teologico-morale, la circostanza per cui il martire mostra la deliberata volontà di non rinnegare a nessun prezzo la propria convinzione religiosa, equivale concettualmente all'affermazione da parte sua della sussistenza, in tale convinzione, di un potere "redentivo", che poggia in ultima analisi sulla credenza nella certezza della resurrezione[58]. Rispetto a ciascuno degli aspetti testé illustrati, l'eccezionalità e la drammaticità stessa della testimonianza cristiana offerta dai martiri durante l'epoca delle persecuzioni cospiravano a rendere pressoché scontata la venerazione nei loro confronti, sia nell'ambito delle singole Chiese locali di appartenenza, sia in un più ampio circuito ecclesiale[59]. Come osservava già Hippolyte Delehaye, in tutte le aree dell'Impero romano la situazione in proposito era piuttosto uniforme: la fama di santità dei martiri non aveva bisogno di alcuna ratifica da parte della gerarchia per

---

[54] Come sintetizza efficacemente P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma - Bari 1987, specialmente p. 97-100 (citazione da p. 99).

[55] Il riferimento è ovviamente all'episodio narrato in *At* 6, 8–8, 2.

[56] Su cui si diffonde, in un'ottica peraltro essenzialmente giuridica, PIACENTINI, *Il martirio nelle cause dei santi*, soprattutto p. 23-24, e più ampiamente p. 45-100.

[57] Su questo aspetto specifico si veda quanto scrive, appunto a proposito del martirio di Stefano, V. SAXER in *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques des Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne - Frankfurt a. M. - New York 1986, in specie p. 15-17.

[58] A questo proposito, Gaiffier sottolinea in modo particolare «l'assurance avec laquelle le martyr attend la vie bienheureuse dans l'au-delà», e «l'attitude intrépide des confesseurs, dont le sacrifice ne pouvait se comprendre en dehors des perspectives de la vie future»: *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, p. 21-24 (citazione a p. 22).

[59] In questo il martirio cristiano non presenta caratteri di originalità, nel senso che è abbastanza normale che un movimento religioso o politico renda onore a tutti o ad alcuni dei suoi membri che muoiono per l'ideale condiviso dal gruppo.

diffondersi, e questo perché in sostanza il loro sacrificio pubblico e cruento a motivo della perseveranza nella fede era in genere di immediata evidenza, e dunque non poteva suscitare alcuna obiezione[60].

Chiusasi l'epoca delle persecuzioni, se da un lato la venerazione per i santi "neotestamentari", e soprattutto per i martiri più o meno recenti, conosceva una grande fioritura, e si avviava ad assumere quelle caratteristiche che hanno indotto Peter Brown a vedere nel culto dei santi uno degli elementi-chiave nella diffusione del cristianesimo tardo-antico[61], dall'altro proprio allora la questione della santità, e in particolare il problema del suo riconoscimento, cominciò a porsi in termini nuovi. Se infatti fino al principio del IV secolo il martirio era stato la vera e propria cartina di tornasole per quanto concerneva il riconoscimento della santità, nel momento in cui la *pax* costantiniana consentiva alle comunità cristiane di emergere da una condizione di clandestinità e di entrare a far parte a pieno titolo della società tardo-romana, e soprattutto dopo che, in seguito all'emanazione dell'editto di Tessalonica del 380 e delle prescrizioni successive ad esso collegate da parte dell'imperatore Teodosio, il cristianesimo si trovò proiettato, in meno di settant'anni, dalla condizione di religione "proscritta", a quella di religione "permessa", e infine a quella di religione "prescritta", la testimonianza perfetta del cristiano non poteva più essere fatta consistere in una morte per la fede che non aveva più – quantomeno in condizioni normali – occasione di concretizzarsi. È esattamente in questo contesto che progressivamente inizia a compiersi un'evoluzione assai importante nella concezione cristiana della santità, che ai fini del nostro discorso deve essere considerata con estrema attenzione.

Il germe del cambiamento è già contenuto in quella che secondo Hyppolite Delehaye si può definire come «une sorte de dégradation insensible du concept du martyre», e che consiste nell'assimilare a colui che aveva testimoniato la fede mediante l'*effusio sanguinis*, chi, durante le persecuzioni, pur senza essere ucciso aveva dovuto sopportare la tortura, la prigione oppure l'esilio a causa della sua esplicita *confessio fidei*[62]. La "contiguità" storica sussistente tra queste diverse esperienze nell'epoca immediatamente successiva alla conclusione delle persecuzioni provocava la conseguenza per cui alcuni personaggi, definiti appunto *confessores*, che per un insieme di contingenze, anche fortuite, non avevano avuto accesso alla "gloria" del martirio pur avendo gravemente sofferto a causa della propria perseveranza, nella nuova situazione erano considerati come dei veri e propri campioni della fede, e come tali venivano onorati, perché la loro statura morale li avvicinava ai martiri propriamente detti[63].

---

[60] Prescindo qui dai problemi, che non risultano pertinenti a questo studio, sollevati rispettivamente dai casi dei martiri "eretici" o "scismatici", o dalle situazioni caratterizzate dalla "ricerca temeraria" del martirio, cui si riferisce lo stesso DELEHAYE, *Sanctus*, in specie p. 164-169.

[61] Questa è infatti la tesi centrale del suo *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983 [ed. orig. Chicago 1981].

[62] DELEHAYE, *Sanctus*, p. 109.

[63] Una conferma – indiretta, ma particolarmente interessante – di ciò la si può ricavare dalla circostanza per cui al concilio ecumenico di Nicea vennero riconosciuti particolare onore ed

Il legame storico-esperienziale esistente in origine tra la figura del confessore e quella del martire non deve tuttavia far dimenticare che nel passaggio dall'uno all'altro modello di santità – passaggio che può essere definito in ultima analisi come un'estensione del campo semantico associato al termine "santo" – entra in gioco una differenza di carattere sostanziale, di cui non sempre è stata valutata appieno la portata. È certamente vero, infatti, che tra le due categorie di santi, al di là del primato di onore indiscutibilmente assegnato al martire in virtù del carattere estremo del suo sacrificio, esisteva in fondo un nesso assai forte sotto il profilo concettuale, dal momento che in entrambi i casi il dato essenziale consisteva nel confessare la propria fede. Ciononostante, bisogna anche tener presente che, mentre nel caso del martire la testimonianza si compendiava essenzialmente nell'atto – di necessità unico, e soprattutto "istantaneo" – della morte, per il confessore la testimonianza doveva consistere in una qualche forma – comunque caratterizzata da una certa "persistenza" nel tempo – di esemplarità della vita.

Ora, se il cristianesimo tardo-antico disponeva senza dubbio, fin dall'età apostolica, di alcuni prototipi di santità specificamente caratterizzati in chiave di "assimilazione" a Cristo, non esisteva ancora, nel periodo compreso tra il IV ed il VI secolo, una risposta teorica al problema di individuare con chiarezza ed esaustività i contenuti da associare all'ideale di una "vita cristiana perfetta". Invece, è esattamente in questo contesto che al concetto di santità comincia ad essere stabilmente associato quello di *virtus*, anche se bisogna tener presente che la "virtù" agiografica, in origine, non viene intesa come termine di significato prettamente morale, ma piuttosto come indicazione di un modo di essere straordinario, eccezionale del santo. In tale ottica, il santo si caratterizza non più o non tanto per il fatto di essere testimone fedele di Cristo, quanto per la sua partecipazione – più o meno eclatante e "meravigliosa" – alla potenza di Dio, e in questo senso è rivelatrice la circostanza per cui il vocabolo *virtus* viene impiegato frequentemente per designare tanto la vera e propria virtù morale, quanto il miracolo, visto come espressione massima del potere sovrannaturale del santo[64].

All'alba del Medioevo, dunque, mentre la santità comincia ad essere stabilmente associata all'idea-forza della *virtus* del santo, il criterio di riconoscimento della santità rappresentato dalla virtù appare ancora profondamente ambiguo proprio sotto il profilo euristico. Ciò deriva in ultima analisi dal fatto che esso da un lato non appartiene all'impalcatura ideale storico-biblica, dall'altro non possiede in questa

---

autorità morale ad alcuni vescovi confessori, che «portavano sul loro corpo le cicatrici di nostro Signore Gesù Cristo», come ricorda H. JEDIN, *Breve storia dei concili. I ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Brescia 1978, p. 21.

[64] Su questo punto si vedano le importanti osservazioni in GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, p. 81-82, in BOESCH GAJANO, *La santità*, p. 24-26, ma soprattutto in M. DE CERTEAU, *Una variante: l'edificazione agio-grafica*, in ID., *La scrittura della storia*, Roma 1977, p. 286-300 [ed. orig. parziale Paris 1968], ove si sottolinea acutamente come, da un punto di vista concettuale, sia la virtù che il miracolo possano sempre essere fatti rientrare in una stessa «gerarchia dei segni» del «divino», nella misura in cui entrambi partecipano dell'unica potenza dell'essere divino stesso (p. 295-296).

fase un preciso contenuto etico, circostanza che a mio avviso è legata alla natura stessa dell'impostazione morale cristiana delle origini[65].

In prima approssimazione, la predicazione morale di Gesù, per come emerge dai Vangeli, è tutt'altro che un'esposizione scientifico-sistematica, e si configura piuttosto come «un annuncio e un appello evidente nella situazione concreta»[66]. Ciò non vuol dire che il cristianesimo delle origini non abbia avuto un proprio messaggio morale, cosa che tra l'altro è contraddetta in maniera evidente dalla circostanza per cui i primi cristiani tendevano a presentare se stessi come gruppo caratterizzato da uno stile di vita "diverso" e nettamente distinto da quello dei non-cristiani[67]. Significa piuttosto che il movimento cristiano non si configurò come un movimento socio-culturale e socio-religioso distinto da altre tendenze e forze culturali e religiose ellenistiche in forza di una autonoma e ben definita concezione etica assolutamente "alternativa" a tutte le altre: come ha sostenuto recentemente Wayne A. Meeks, autore di alcuni fondamentali studi sull'argomento, «è difficile dire con precisione che cosa fosse nuovo nella morale cristiana o definirne con sicurezza i confini», perché «il linguaggio della virtù parlato dai cristiani non venne inventato dal nulla, ma piuttosto adattato da tradizioni di discorso morale più antiche»[68]. Gli adepti della religione cristiana, infatti, non si preoccuparono di costruire una morale – e tantomeno un'etica, intesa come disciplina di contenuto teoretico più rigoroso rispetto alla morale – del tutto nuova, ma si sforzarono piuttosto di sussumere tutta una serie di nozioni e principi etici consolidati – una sorta di "senso comune" morale ellenistico – nel quadro di riferimento costituito dalla propria visione teologico-religiosa[69]. In questo

---

[65] La questione è affrontata in maniera analitica da Servais Pinckaers nel suo importante studio dedicato a *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Milano 1992 [ed. orig. Fribourg (CH) 1985], p. 123-132.

[66] B. HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, I, *Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, Brescia 1972[7] (ed. orig. Freiburg i. B. 1954), p. 28-31; concetti simili sviluppa pure PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, p. 133-145. Eduard Lohse, nel suo *Etica teologica del Nuovo Testamento*, Brescia 1991 [ed. orig. Stuttgart 1988], p. 14-16, sintetizza con estrema chiarezza due elementi di fondo di questo problema, e cioè che da un lato «il concetto di "etica" [...] non è d'origine cristiana» e anzi «il Nuovo Testamento non conosce il concetto di etica» in senso filosofico; dall'altro lato che, dal momento che «tutti gli scritti neotestamentari si riferiscono ad una determinata situazione delle comunità protocristiane e non presentano dissertazioni sistematiche che valgano come trattati su determinati temi», «l'insegnamento etico si svolge sempre come ammonimento concreto, anche quando [...] espone un ammaestramento catechetico presentato come comune tradizione cristiana».

[67] Su questo specifico aspetto, cf. W. A. MEEKS, *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992 (ed. orig. New Haven - London 1983), in specie p. 231-259, 457-461.

[68] W. A. MEEKS, *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*, Milano 2000 (ed. orig. Yale 1993), p. 22; Meeks torna a più riprese nel suo libro (per esempio a p. 32 e a p. 264) sullo stesso concetto, osservando che molti dei primi testi cristiani di contenuto morale si configurano come esempi di «fusione di testi biblici, teologia giudaica e cristiana, e luoghi comuni morali della filosofia e della retorica greco-romane» (*ibi*, p. 114).

[69] Per quanto concerne questo punto specifico, rimando alle lucide conclusioni di G. FILORAMO, *Alla ricerca di un'identità cristiana*, in *Storia del cristianesimo*. I. *L'antichità*, a cura di ID. - D. MENOZZI, Roma - Bari 1997, p. 160-161.

senso, e a prescindere dalle autorappresentazioni delle comunità cristiane delle origini, non è possibile individuare né una morale puramente cristiana, senza nessun legame con esperienze e tradizioni altrui, né una vera e propria etica neotestamentaria del tutto nuova.

In realtà, il Nuovo Testamento presenta numerosi passaggi dedicati a delineare gli atteggiamenti morali necessari agli uomini ed alle donne che intendono essere buoni seguaci di Cristo. I singoli testi, tuttavia, anche coordinati tra loro, non giungono a costituire un progetto etico unitario, nemmeno quando, come nel caso degli elenchi di virtù e di vizi morali che compaiono all'interno della produzione epistolare riferita all'apostolo Paolo, risultano accomunati da cospicue analogie[70]. A prescindere da considerazioni di carattere filologico ed esegetico, mi paiono sostanzialmente condivisibili le conclusioni che a proposito di questi testi trae il già citato Meeks, quando scrive che da un lato tali elenchi di virtù e di vizi «non sono né sistematici né esaustivi», dall'altro che essi sono privi di «un fondamento logico che connetta tra loro le virtù o i vizi», nel senso che non procedono sulla base di schemi ordinatori di carattere teorico[71].

D'altra parte, la proposta etica protocristiana appare fondata essenzialmente su di una prospettiva di carattere escatologico, dal momento che tutta la predicazione di Gesù, così come la teologia di san Paolo, risultano fortemente condizionate dall'idea della "dominanza", logica se non anche cronologica, dell'avvento del Regno di Dio, e della conseguente "fine della Storia"[72]: conseguentemente, la proposta morale neotestamentaria si configura essenzialmente come subordinata ad una prospettiva antropologico-esistenziale non particolarmente interessata a delineare i contorni di una vita individuale o sociale perfetta – o comunque perfezionata – in questo mondo, ma tesa a realizzare tale condizione di perfezione in un futuro contesto oltremondano. Anche se negli scritti neotestamentari si possono rinvenire parecchi spunti di carattere morale, dunque, da questa letteratura non emergono precise attestazioni di una concezione cristiana della virtù; l'idea di virtù in quanto tale non appartiene realmente all'originaria strumentazione concettuale e linguistica del cristianesimo, e risulta invece essere una costruzione etico-religiosa successiva, in cui determinate istanze proprie della nuova religione vengono per così dire "riconfigurate" nei termini di un linguaggio morale comprensibile agli uomini immersi nella temperie storico-culturale propria della tarda antichità[73].

---

[70] Per esempio si vedano in proposito i testi di *2 Cor* 6, 3-8 e *Gal* 5, 22-23 (elenchi di virtù morali); ovvero quelli di *Rm* 1, 29-31, *1 Cor* 6, 9-10, e *Gal* 5, 19-21 (elenchi di vizi morali).

[71] MEEKS, *Le origini della morale cristiana*, p. 98.

[72] Eduard Lohse sintetizza efficacemente questo aspetto, affermando che l'etica protocristiana, pur non essendo definibile come un'etica di carattere «interinale», ossia immediatamente connessa ad una prospettiva di carattere apocalittico, deve intendersi senz'altro come «escatologicamente motivata», dimodoché «nell'annuncio protocristiano escatologia ed etica sono strettissimamente connesse» (*Etica teologica*, p. 52-54).

[73] Lo stesso san Paolo, del resto, aveva per primo indicato in qualche modo la via di tale progressiva assimilazione, esortando i fedeli della Chiesa di Filippi a procedere nella propria vita quotidiana tenendo conto di «quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode» (*Fil* 4, 8): significativamente, Paolo formulava tale proposta nell'ambito di

Peraltro, è noto che proprio nei concetti di "virtù" e "vizio" si possono individuare due ambiti privilegiati di tale risistemazione concettuale: gli elenchi di vizi e di virtù, infatti, risultano particolarmente abbondanti nella letteratura cristiana antica, ed hanno un ruolo di rilievo specialmente negli scritti di argomento morale di vari Padri della Chiesa, sia greci che latini, tra il IV e il VI secolo[74]. In epoca successiva, poi, almeno fino alla fine del Medioevo, i trattati *De virtutibus et vitiis* costituiscono addirittura un vero e proprio genere letterario a sé stante, praticato da numerosi autori spirituali, soprattutto occidentali[75]. Ciononostante, non è affatto agevole stabilire, con un grado di approssimazione soddisfacente, il momento in cui il discorso cristiano sulla virtù uscì dall'ambito del "senso comune" morale tardo-antico per assumere una fisionomia concettuale riconoscibile appunto come specificamente cristiana. D'altra parte, a prescindere dall'analisi dei passaggi attraverso i quali si è dipanata tale complessiva evoluzione storico-concettuale, essa non sembra aver influito, se non marginalmente, sulla teoria della santità corrente per buona parte dei secoli medievali, tanto che André Vauchez ha potuto scrivere che, fino a tutto il XIV secolo, «prima di essere una qualità dell'anima o uno stato spirituale, la santità, nella mentalità comune, era innanzi tutto una *virtus* che si manifestava attraverso un corpo»[76]; inoltre, sempre secondo lo stesso studioso, pur essendoci in questo campo delle differenze tra l'età merovingica e i secoli posteriori all'Anno Mille, nel senso che da una concezione della *virtus* concepita come «Sacro allo stato primordiale» con il passare del tempo si era passati ad una visione teologicamente più scaltrita, la credenza nei privilegi sovrannaturali dei corpi santi almeno fino al '300 era generalmente condivisa[77]. Roberto Paciocco, dal canto suo, ha ribadito ulteriormente queste idee, osservando che, fino al tardo Medioevo, il «concetto corrente e più diffuso» della santità coincideva essenzialmente con la taumaturgia: «il santo era tale in quanto operava miracoli, e la santità rivelava con questi ultimi la sua efficacia»[78]. Nelle "canonizzazioni vescovili", che rappresentarono per i secoli tra il V ed almeno il XII la forma tipica e legittima di riconoscimento istituzionale della santità, i criteri di santificazione predominanti furono sempre «elementi miracolosi», ovvero «visioni, rivelazioni o fatti prodigiosi ritenuti come evidenti segni e manifestazioni della santità del candidato alla canonizzazione e della volontà di Dio che vuole la glorificazione del suo servo»[79]. Solo molto tardi, non prima dell'inizio del XIII

---

una globale esortazione – molto suggestiva anche sul piano letterario – alla vita perfetta (*ibi*, 1-9), ed è interessante notare che questo è l'unico caso in cui nei suoi scritti compare il termine *areté*, ovvero il vocabolo greco che indica appunto la virtù (PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, p. 136 e 156-160).

[74] Come ricorda GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, p. 98-103;

[75] Per un primo inquadramento, rimando alla voce *Vertus et vices (Traités sur les)* di A. SOLIGNAC, *DS*, XVI, Paris 1994, col. 497-506.

[76] A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1999, p. 427.

[77] *Ibi*, p. 429-436.

[78] PACIOCCO, *«Virtus morum» e «virtus signorum»*, p. 604-605.

[79] Cf. A. AMORE, *La canonizzazione vescovile*, «Antonianum» 52 (1977), p. 231-266 (citazione da p. 266), con l'avvertenza che l'autore utilizza il termine "canonizzazione" in maniera anacronistica, nel senso che esso apparve – quantunque non ancora nell'accezione tecnica che gli

secolo, cominciò a farsi largo l'idea secondo cui la principale funzione del santo dovesse essere quella di costituire un valido modello di comportamento per i fedeli, e in tal senso si può forse sostenere che il pieno Medioevo sia stata l'epoca in cui l'ideale della santità si è trovato contemporaneamente agli antipodi sia della concezione "cristologica" primitiva, sia anche di quella "morale", che successivamente avrebbe invece avuto il sopravvento.

4. Dalla virtus *alla virtù, dalla virtù al grado eroico*

Un punto di svolta importante rispetto alla prassi corrente per buona parte del Medioevo in merito al riconoscimento della santità è costituito dall'opera di papa Innocenzo III (1198-1216). Il rilievo della sua posizione dipende in generale dalla lucida consapevolezza con la quale egli collegò il potere di canonizzare alla dottrina della *plenitudo potestatis* pontificia, e in questo senso, come è noto, con le canonizzazioni di questo pontefice si compì un deciso passo in avanti verso la riserva papale del diritto di canonizzazione[80]. Dalle sue lettere di canonizzazione, tuttavia, emerge anche una novità molto importante per quanto concerne i criteri di accertamento della qualifica di "santo", novità che, come ha segnalato Roberto Paciocco, è conseguenza diretta di una innovativa e piuttosto articolata teoria della santità propria del pontefice[81].

L'espressione compiuta di tale concezione può essere rinvenuta nella bolla di canonizzazione dell'imperatrice Cunegonda, risalente al 1200, ove per la prima volta si trovano affermati con chiarezza tre principi tra loro interrelati, almeno due dei quali li abbiamo già incontrati all'inizio di questo studio, espressi pressoché con le stesse parole da Angelo Rocca circa quattro secoli dopo la loro originaria formulazione innocenziana. Il primo di questi principi consiste nell'idea per cui

> licet enim ad hoc, ut aliquis sanctus sit apud Deum in ecclesia triumphante, sola sufficiat finalis perseverantia [...], ad hoc tamen, ut ipse sanctus apud homines habeatur in ecclesia militante, duo sunt necessaria: virtus morum et virtus signorum, merita videlicet et miracula.

Poche righe più in basso, la bolla prescrive che virtù e miracoli «sibi invicem contestentur», dal momento che né i meriti morali senza i miracoli, né i miracoli senza i meriti, «plene sufficiunt ad perhibendum inter homines testimonium sanctitatis». Infine, il documento papale sottolinea con vigore che, a prescindere dalla testé ricordata necessità di verificare la sussistenza di una relazione di reciproca conferma

---

è propria attualmente – per la prima volta agli inizi del secolo XI; sull'argomento si veda anche, dello stesso AMORE, il saggio *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, «Antonianum» 52 (1977), p. 38-80, nonché DELEHAYE, *Sanctus*, in specie p. 180-189.

[80] Sul tema della riserva pontificia del diritto di canonizzazione rinvio a VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 33-39, per l'inquadramento storico-concettuale della questione, e a DALLA TORRE, *Santità e diritto*, p. 31-34 e p. 38-41 per le precisazioni canonistiche.

[81] Cf. PACIOCCO, *«Virtus morum» e «virtus signorum»*, p. 598-601.

tra virtù e miracoli, i due criteri di canonizzazione non possono essere posti esattamente sullo stesso piano: i meriti morali debbono infatti avere una priorità ideale rispetto ai prodigi, nel senso che

> cum et merita sana precedunt et clara succedunt miracula, certum prebent indicium sanctitatis, ut nos ad ipsius venerationem inducant, quem Deus et meritis precedentibus et miraculis subsequentibus exhibet venerandum[82].

Il contributo di Innocenzo III alla teoria della santità si presta a diverse letture, e difatti è stato variamente interpretato. Da un lato si è cercato di collocarlo sullo sfondo della temperie religiosa e politica della seconda metà del XII secolo e dei primi decenni del XIII, sostenendo che la *ratio* ultima dell'intervento papale deve essere ricercata nell'esigenza di approntare un ulteriore ed importante strumento da utilizzare nella lotta contro i movimenti pauperistico-evangelici eterodossi e contro i catari: Innocenzo III, in quest'ottica, avrebbe compiuto uno sforzo teso ad «offrire un nuovo ideale umano ai fedeli», e precisamente «un ideale che si ponesse in concorrenza con i valori» morali rivendicati dagli eretici come patrimonio proprio[83]. Si è anche sottolineata la coincidenza cronologica tra la genesi di un vero e proprio processo di canonizzazione in forma giuridica e l'emergere delle convinzioni teoriche di Innocenzo III, e in relazione a ciò si è affermato che la presa di posizione della Santa Sede aveva lo scopo di porre un argine al «tumultuoso emergere di sempre nuovi santi», attraverso una forma di controllo sul soprannaturale: imponendo un criterio di fondo in ordine alla valutazione dei miracoli, in base al quale la prova degli stessi, da sola, non era più considerata sufficiente a certificare la santità, il pontefice avrebbe in ultima analisi voluto sottrarre spazio alle canonizzazioni "popolari", ottenute sulla scia di fiammate devozionali locali per questo o quell'altro individuo[84].

Le spiegazioni esposte consentono di inquadrare l'intervento di Innocenzo III sullo sfondo dei più ampi movimenti storico-religiosi del XIII secolo: ritengo tuttavia che esse non mettano in luce un aspetto essenziale della questione, ossia il fatto che, affermandosi il principio della precedenza, in ordine al riconoscimento della santità, dei meriti morali dei candidati alla canonizzazione rispetto ai miracoli da essi compiuti, l'ideale stesso della santità ne usciva profondamente modificato. Il punto è a mio avviso di estrema importanza, e con ogni probabilità non è stato finora sottolineato in modo specifico perché la "nuova" concezione della santità non si manifestò immediatamente in tutte le sue conseguenze. Come notato recentemente, infatti, anche se le canonizzazioni effettuate a partire dagli ultimi decenni del XII

---

[82] *Ibi*, p. 600-601, ove è riprodotta integralmente l'arenga della bolla *Cum secundum evangelicam veritatem*, emanata da Innocenzo III per la canonizzazione di Cunegonda, ed edita da J. PETERSOHN nello «Jahrbuch für fränkische Landesforschung» 37 (1977), p. 21-25.

[83] Cf. PACIOCCO, *«Virtus morum» e «virtus signorum»*, p. 605-609; lo stesso autore, peraltro, prima di chiudere il suo intervento accenna anche ad altre ipotesi, parimenti interessanti (*ibi*, p. 609-610).

[84] Cf. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, in specie p. 41-44.

secolo vennero celebrate dopo l'effettuazione di ampie ed accurate *inquisitiones* interessate a chiarire fin nei dettagli ciò che di volta in volta veniva indicato con le "etichette" di «vita et miracula», o «vita, conversatione et miraculis», oppure ancora «vita, meritis et miraculis», il che potrebbe far pensare ad una progressiva «razionalizzazione processuale» della santità in linea con le prescrizioni innocenziane, un esame più approfondito della situazione porta alla conclusione che tale esito fosse tutt'altro che acquisito: anche dopo l'introduzione di procedure più rigorose in vista dell'accertamento della santità, la mentalità agiografica più tradizionale – magari con il supporto autorevole di quelle stesse novità processuali – manteneva sostanzialmente una netta prevalenza[85].

D'altro canto, è pur vero che la stessa formulazione di Innocenzo III, in apparenza assai chiara, conteneva in realtà al suo interno un importante elemento di incertezza, relativo proprio al concetto di "virtù" in sé, che all'inizio del XIII secolo non aveva ancora, nel quadro del pensiero filosofico e teologico dell'Occidente cristiano, una definizione precisa ed univoca[86]. In questo senso, tutta la questione relativa alla possibile origine medievale dell'idea di virtù eroica dev'essere a mio avviso riconsiderata. La debolezza di fondo di tale tesi non consiste infatti nella difficoltà – che pure esiste – di reperire attestazioni chiare della nozione di "eroicità" della virtù, come condizione necessaria ai fini della canonizzazione, nei documenti pontifici emanati dagli ultimi decenni del Duecento in avanti[87]: consiste invece nel significato stesso che tali scritti associavano in quest'epoca alla nozione di *virtus*.

Se nel XIII secolo la concezione cristiana della virtù da un lato non faceva ormai più parte di un generico "senso comune" morale di matrice tardo-antica, e dall'altro manteneva solo un nesso molto relativo con l'idea di *virtus* come partecipazione alla potenza divina, che nell'alto Medioevo aveva costituito il principale criterio di riconoscimento della santità, è pur vero che essa non godeva ancora di un preciso statuto teorico presso gli autori "scolastici"[88]. In particolare, bisogna ricordare che all'inizio del Duecento era ancora del tutto aperta la discussione su una questione di fondo che divideva questi ultimi, e cioè quella della "natura" della virtù: mentre

---

[85] Cf. R. PACIOCCO, *Processi e canonizzazioni nel Duecento. Documenti e riflessioni a proposito di Filippo di Bourges*, «Archivum Historiae Pontificiae» 40 (2002), in specie p. 121-128 (citazioni da p. 127).

[86] Come emerge in particolare dal classico studio di O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen age*, in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tomo III, *Problèmes de morale*, Louvain - Gembloux 1949 [ed. orig. in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques» 18 (1929)], p. 99-150.

[87] Come pure argomenta vigorosamente VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 534-535, in particolare la nota 42 a p. 534; su ciò si vedano tuttavia anche le riflessioni di A. ERBA, *Agiografia tardomedievale*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 21 (1985), p. 440-441.

[88] A tale proposito, val la pena notare che nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere (1160/85-1236), che fu appunto cancelliere dell'università di Parigi dal 1218 alla morte, sono discusse ben undici diverse definizioni di virtù, «tout en soulignant le point de vue spécial de chacune d'entre elles», come ricorda O. LOTTIN, *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 a 1250*, in ID., *Psychologie et morale*, tomo III [ed. orig. Paris 1930], p. 153.

infatti la maggioranza degli autori propendeva per una definizione di carattere più propriamente "teologico", un gruppo più ristretto, legato al magistero di Pietro Abelardo, tendeva a darne una lettura prettamente "filosofica", ispirata alle *Categorie* di Aristotele, e tra le due scuole non esistevano grandi possibilità di accordo[89].

Nel corso del XIII secolo la prima corrente ebbe la meglio, e si ricompattò intorno ad una definizione della virtù tratta da un noto passo del *De libero arbitrio* di sant'Agostino[90], definizione che tuttavia divenne un luogo celebre della riflessione morale della Scolastica tra il XII ed il XIII secolo sulla base di una "sistemazione" del testo originale dell'Ipponate operata fondamentalmente da Pietro Lombardo, e successivamente integrata da Pietro di Poitiers e Guglielmo di Auxerre, e che suona così: «virtus est [...] bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur». In particolare, si può attribuire al Lombardo la prima parte della definizione, che consiste in sostanza di un *collage* effettuato sulla base di due distinte affermazioni presenti nell'originale agostiniano («virtutes igitur quibus recte vivitur magna bona sunt», e «virtutibus nemo male utitur»), precisate sulla base della specificazione che identifica la *virtus* come «bona qualitas mentis»[91]. Risale invece a Pietro di Poitiers l'aggiunta secondo cui, per mezzo della virtù, «Deus in nobis sine nobis operatur», laddove il testo del Lombardo, meno suggestivamente, ma più in linea con la lettera del passo agostiniano, scriveva che, tramite la virtù, «Deus solus in homine operatur»[92]. La fortuna di queste formule elaborate da Pietro Lombardo e da Pietro di Poitiers nel XII secolo venne successivamente consolidata dal commento che vi dedicò nella propria *Summa aurea* – il primo saggio teologico "sistematico" sulle virtù, composto tra il 1215 ed

---

[89] Si diffonde su tali questioni LOTTIN, *Les premières définitions*, p. 99-114; per quanto concerne la definizione abelardiana della virtù come *habitus animi optimus*, che in sostanza è di carattere filosofico, e che in linea di larga massima corrisponde alla realtà che successivamente il pensiero morale cattolico definirà come "virtù morale acquisita", non ritengo opportuno in questa sede alcun approfondimento, e rimando *ibi*, p. 103-104 e p. 149-150.

[90] Cf. SANT'AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, a cura di D. GENTILI, in ID., *Dialoghi*, vol. II, a cura di A. TRAPÉ - D. GENTILI, Roma 1976 (Opere di Sant'Agostino, 3/2), libro II, cap. XIX, n. 50, p. 274-275.

[91] Cf. P. LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3a ed. a cura di I. C. BRADY, vol. I, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, 4), libro II, *distinctio* XXVII, cap. 1 (173), p. 480; per un commento di questa fortunata definizione si veda M. L. COLISH, *Peter Lombard*, Leiden - New York - Köln 1994 (Brill's studies in intellectual history, 41), p. 489-490, nonché LOTTIN, *Les premières définitions*, in specie p. 100-101.

[92] *Ibi*, p. 101-102. La definizione di Pietro di Poitiers (Poitiers, 1125/35-Parigi, 1205) si può leggere in quello che è in sostanza il commento di questo autore – scolaro a Parigi del Lombardo, e cancelliere dell'università parigina dal 1193 alla morte – al succitato passo delle *Sententiae* lombardesche, composto tra il 1168 ed il 1176: cf. PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, libro III, cap. 1, contenuto in J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* [d'ora in poi *PL*], vol. 211, col. 1041; per una prima informazione sul personaggio e sulla sua statura teologica si veda J. LONGÈRE, *Pierre de Poitiers*, in *DS*, vol. XII/2, Paris 1986, col. 1639-1648.

il 1229 – un terzo maestro parigino, Guglielmo di Auxerre, il quale si impegnò ad analizzare parola per parola il significato teologico della predetta definizione di virtù, sottolineando in modo particolare il fatto che essa non doveva essere riferita *sic et simpliciter* alla virtù in generale, ma a quelle virtù – e Guglielmo fu tra i primi a definirle come "teologiche" – che solo da Dio traggono la loro origine[93].

Circa mezzo secolo dopo l'esposizione di Guglielmo di Auxerre, la definizione proposta dal Lombardo venne ripresa e resa per così dire normativa da Tommaso d'Aquino nel quadro della discussione da egli svolta in un luogo assai noto della *Summa Theologiae* in relazione al problema dell'essenza della virtù[94]. Ivi, infatti, quasi prescindendo dall'intonazione essenzialmente filosofica dell'insieme della sua analisi, al momento di fornire una definizione compiuta e sintetica del concetto di virtù, l'Aquinate risolveva la questione per mezzo di un esplicito ed univoco richiamo all'autorità del dottore africano, concludendo che la formula "agostiniano-lombardesca" testé esaminata «perfecte complectitur totam rationem virtutis»[95].

Questa impostazione, che, proiettata retrospettivamente sui secoli dell'alto Medioevo, rivela immediatamente il proprio anacronismo, assume invece una notevole rilevanza nel periodo successivo a san Tommaso, in particolare in relazione al problema del riconoscimento della santità. Verso la fine del XIII secolo, infatti, la Chiesa romana tendeva ormai ad associare l'idea della santità di un determinato personaggio al fatto che quest'ultimo avesse posseduto e manifestato nella propria condotta le principali virtù cristiane: Vauchez ha tuttavia mostrato con chiarezza che se questo tipo di concezione aveva soppiantato quella centrata sulla capacità taumaturgica dei santi, per una sorta di eterogenesi dei fini il suo esito ultimo era stato quello di trasformare i singoli candidati alla canonizzazione in modelli di ogni perfezione, in esseri che avevano posseduto ogni virtù in grado eccezionale e sovrumano, in modo tale per cui «il meraviglioso biografico venne a sostituirsi al meraviglioso dell'efficienza miracolistica, ma non si uscì ugualmente mai dall'ambito del miracolo»[96]. Come ha ben visto lo studioso francese, in effetti, il cambiamento intervenuto deve essere messo in relazione con il movimento teologico, e in particolare con la filosofia di san Tommaso; questo però – a mio modo di vedere –

---

[93] Cf. LOTTIN, *Les premières définitions*, p. 142-145: 143-144, ove è riprodotto il testo del commento di Guglielmo alle definizioni citate, nonché ID., *Les vertus cardinales et leurs ramifications* [ed. orig. in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 5 (1934)], p. 189. Guglielmo – detto di Auxerre anche se in realtà di origine non acclarata – fu arcidiacono di Beauvais, ed insegnò all'università di Parigi nei primi decenni del '200; la *Summa aurea*, o *Summa in IV Sententiarum*, testo che compendia i contenuti del suo insegnamento parigino, venne composta tra il 1215 ed il 1229; morì a Roma nel 1231 (J. RIBAILLIER, *Guillaume d'Auxerre*, in *DS*, VI, Paris 1967, col. 1192-1199).

[94] Il riferimento specifico è alla *quaestio* 55 della Ia-IIae della *Summa Theologiae*, intitolata "De virtutibus, quantum ad suas essentias", che si può leggere in Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*. X. *Le virtù (I-II, qq. 49-70)*, a cura di T. S. CENTI o.p., Firenze 1963 [edizione Salani a cura dei Domenicani italiani, con testo latino dell'edizione Leonina, Firenze 1949-1975, voll. 34: d'ora in poi citata mediante l'abbreviazione *ST*, seguita dal numero del volume], p. 114-127.

[95] *Ibi*, art. 4 ("Utrum virtus convenienter definiatur"), p. 122-127.

[96] VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, p. 528-541 (citazione da p. 535).

non dipende dal fatto che nel pensiero di quest'ultimo si manifesta una sorta di contrapposizione tra «un modo di agire umano fondato sulle virtù e un modo di agire ultraumano caratterizzato dall'uso dei doni» dello Spirito Santo[97]. Dipende piuttosto dalla circostanza per cui la definizione di virtù dell'Aquinate illustrata poc'anzi – che come ho cercato di spiegare è di natura prevalentemente teologica – tende in realtà ad identificare la virtù in sé con ciò che il pensiero morale cattolico avrebbe più tardi definito come "virtù infusa", cioè derivata direttamente dalla grazia divina, e quindi inclina a riconnettere sempre e comunque l'esercizio della virtù da parte dell'uomo ad un intervento di carattere sovrannaturale[98].

Oltre a quanto osservato fin qui, è importante tener presente che esiste un secondo limite di fondo connesso alla citata formula innocenziana, che cospira a rendere ancora meno precisa la concezione medievale della virtù necessaria in ordine al riconoscimento della santità. Anche in conseguenza delle difficoltà teoriche cui abbiamo testé accennato, infatti, né dalla definizione contenuta nella bolla di Cunegonda, né dai processi tardomedievali analizzati soprattutto da André Vauchez, è possibile ricavare una chiarificazione concettualmente soddisfacente dei contenuti effettivi da associare all'idea di *virtus morum*[99]: in sostanza, se i processi di canonizzazione dell'ultima fase del Medioevo da un lato valorizzano la *vita* e la *conversatio* – intesa come *modus operandi* in situazioni e/o funzioni determinate – dei santi, dall'altro lato questi stessi parametri di valutazione dell'esperienza dei candidati alla canonizzazione risultano molto legati alle specificità umane degli stessi personaggi, e dunque faticano a manifestarsi come criteri di canonizzazione di carattere veramente generale. Il che, a mio avviso, rappresenta un secondo ed ulteriore ostacolo a che si possa realmente parlare, per i secoli del basso Medioevo, dell'utilizzo della nozione di eroicità della virtù come condizione necessaria ai fini della canonizzazione.

A corollario di quest'ultima affermazione, mi sembra infine utile ricordare che, se è probabilmente corretto – come abbiamo poco fa osservato – associare agli

---

[97] *Ibi*, p. 537. L'Aquinate riflette sui doni dello Spirito Santo, ed in particolare sui rapporti tra essi e le virtù nell'ambito dell'agire umano, nella *quaestio* 68 della *Ia-IIae*: cf. *ST*, X, p. 332-363.

[98] Naturalmente, non intendo con questo sostenere che la definizione citata riassuma tutto il pensiero di san Tommaso in tema di "origine" della virtù: a provarlo basterebbe anche solo un dettaglio rivelatore, che appartiene alla stessa *quaestio* 55 già citata: in chiusura dell'art. 4, infatti, l'Aquinate, in margine alla proposizione «Deus in nobis sine nobis operatur», distingue chiaramente tra «virtus infusa», causata «in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus», e le azioni virtuose compiute dall'uomo, che «Deus in nobis causat non sine nobis agentibus» (*ST*, X, *quaestio* 55, art. 4, *ad sextum*, p. 126-127). Più in generale, comunque, la distinzione tra virtù morali "infuse" ed "acquisite" è sviluppata da Tommaso nella *quaestio* 63 della *Ia-IIae* ("De causa virtutum"), e in modo particolare negli articoli 2 e 3 di essa (cf. *ibi*, p. 248-255).

[99] Per questo aspetto rinvio a VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, in specie p. 518-534. Segnalo tuttavia che su questo ed altri aspetti inerenti la problematica soprattutto duecentesca relativa alle canonizzazioni è in avanzato stato di preparazione un volume, che si annuncia foriero di rilevanti novità, specie sotto il profilo canonistico e storico-liturgico, da parte di Roberto Paciocco, che desidero qui ringraziare per la disponibilità con la quale mi ha comunicato alcune sue riflessioni sul tema del presente saggio.

sviluppi del pensiero teologico, e in particolare ad alcune riflessioni di san Tommaso, la tendenza tardomedievale ad attribuire tutte le perfezioni ai candidati alla canonizzazione, è altresì vero che l'Aquinate, nei non frequenti passi della sua opera maggiore in cui si riferisce al concetto di "virtù eroica", non collega assolutamente quest'ultima idea a quella della santità[100]. Piuttosto, mi sembra abbastanza evidente che il contributo essenziale fornito dal grande maestro domenicano in merito alla nozione di "virtù eroica" consista nel fatto di aver inserito questo concetto, di origine aristotelica, nel quadro della propria esposizione teologico-filosofica in materia di virtù, e, in conseguenza di ciò, nel più vasto circuito della teologia morale medievale e moderna[101]. In questo senso, quantunque il pieno successo della *Summa theologiae* come testo teologico-morale di riferimento assoluto non risalga al tardo Medioevo, ma al XVI secolo, quando essa sostituisce definitivamente le *Sententiae* di Pietro Lombardo nell'insegnamento scolastico[102], si può dire che tale inserimento costituisce un passaggio di grande rilievo ai fini del nostro discorso.

Dal momento che in questa sede non è possibile approfondire né i singoli aspetti della concezione tomistica della virtù, né i modi attraverso i quali essi divennero pressoché normativi nel quadro del pensiero morale tardo-medievale, ci limiteremo a dire che, nel comune consenso dei moralisti tardo-scolastici, il concetto di virtù, al di là di oscillazioni semantiche e di contenuto, implica comunque un'idea di "disposizione permanente": la virtù è concepita in genere come una disposizione costante dell'anima che spinge a compiere il bene e ad evitare il male, e pertanto è comunemente definita dai teologi cattolici come un *habitus* che inclina costantemente la condotta umana al bene. Tale concezione, che nella sostanza filosofica è di ascendenza aristotelica, trova la sua più compiuta espressione – come detto – nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino[103], testo che molti autori posteriori si sono appunto limitati ad integrare su punti non essenziali[104]. Da questa teorizzazione

---

[100] I luoghi della *Summa Theologiae* in cui Tommaso fa riferimento alla virtù eroica sono sostanzialmente tre. Nel primo di questi, all'interno della *quaestio* 54 della *Ia-IIae*, egli si limita a notare che la virtù umana acquisita è cosa diversa dalla virtù eroica, avvicinando il concetto di virtù "eroica" o "divina" a quello di virtù "infusa" (*ST*, X, q. 54, art. 3, *respondeo*, p. 108-109). Il secondo passo in cui l'Aquinate si riferisce alla nozione di virtù eroica si trova all'interno della *quaestio* 68 della *Ia-IIae*, dedicata ai doni dello Spirito Santo, e ivi si trova in sostanza ribadito e precisato il medesimo concetto, perché egli vi approva l'opinione aristotelica secondo cui «non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas» (*ibi*, q. 68, art. 2, *respondeo*, p. 340-341). Il terzo passo, infine, si trova all'interno di una discussione tipicamente scolastica ("Utrum in Christo fuerint virtutes") presente nella *IIIa pars*, ed è ancora meno rilevante rispetto al punto in questione, anche se in realtà esprime un'idea interessante rispetto ad alcuni sviluppi successivi del problema, come dirò tra poco.

[101] A questo proposito si veda quanto p. Ambrosius Eszer o.p. scrive nel suo importante contributo *Il concetto della virtù eroica nella storia*, in *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli 1992, p. 605-636, in specie p. 621-623.

[102] Cf. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, p. 271-272.

[103] Il riferimento complessivo è alle *quaestiones* 49-66 della *Ia-IIae*: cf. *ST*, X, p. 20-309.

[104] Come illustra A. MICHEL nell'ampia voce *Vertu*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* [d'ora in poi *DTC*], XV/2, Paris 1950, col. 2739-2799.

generale discende poi, come conseguenza logica, la circostanza per cui il riconoscimento della virtù di una certa persona non dipende dalla dimostrazione dell'esercizio di uno o più atti buoni, quanto dal manifestarsi tramite essi di una "qualità", di un modo – per l'appunto virtuoso – di agire, che ne caratterizza globalmente il comportamento, rendendolo degno di sanzione positiva. Proprio in riferimento a tale impostazione di base san Tommaso attribuisce un ruolo – per quanto non certo essenziale ai fini della sua costruzione etica complessiva – alla nozione di virtù eroica, che egli mutua, come molti altri elementi della propria concezione morale, dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Ritengo quindi opportuno volgere brevemente l'attenzione a quanto Aristotele scrive nel suo principale testo di morale in relazione all'argomento, che peraltro, anche nel suo caso, lungi dall'occupare un posto eminente nel quadro complessivo dell'etica, si configura come un tema piuttosto secondario.

Dopo aver dedicato parecchio spazio a delineare le coordinate di fondo della propria concezione della "virtù"[105], e dopo aver illustrato in maniera abbastanza minuziosa il contenuto delle principali virtù etiche, viste anche in rapporto ai vizi ad esse contrari, Aristotele riserva infatti poco più di un cenno alla questione della virtù eroica, al principio del VII libro dell'*Etica Nicomachea*. Qui egli, nell'ambito di un ragionamento sulla "gerarchia" delle virtù, introduce in maniera abbastanza accidentale l'idea di una "virtù sovrumana" (*hyper hemas aretén*), ovvero "eroica" (*eroiken*) e/o "divina" (*theian*), per indicare la qualità opposta rispetto al vizio della "bestialità" (*theriótes*), ossia una condizione viziosa talmente negativa da essere considerata dallo stesso filosofo come assai rara tra gli uomini, e tipica solo di alcuni barbari, o di individui che costitutivamente difettano di razionalità, come i malati di mente o le persone che hanno avuto disturbi nella crescita[106]. Assodato che in questo passo aristotelico si trova effettivamente la prima attestazione dell'idea di virtù eroica in sé, mi pare abbastanza chiaro che questa stessa idea non risulta molto articolata, giacché il filosofo greco in sostanza si limita a presentarla come una misura, un "livello" della virtù particolarmente elevato, senza aggiungervi altre precisazioni[107].

Ora, se questo è tutto ciò che Aristotele ha scritto a proposito della virtù eroica, non è che san Tommaso si sia spinto molto più in là, giacché, a parte due accenni di cui abbiamo già dato conto, l'unica osservazione che egli dedica a questo concetto è la seguente:

---

[105] Ricordo qui solo di passaggio che il vocabolo greco *areté*, che comunemente viene tradotto in latino con il termine *virtus* – da cui l'italiano *virtù*, il francese *vertu* e l'inglese *virtue* – nella lingua greca classica non ha automaticamente un significato di carattere morale, ma va piuttosto messo in relazione essenziale con la natura della cosa o della persona cui si riferisce, nel senso che l'*areté* consiste in «ciò per cui ciascuna cosa disimpegna nel modo migliore l'attività che le è peculiare», come spiega ottimamente G. REALE, *Storia della filosofia antica*. V. *Lessico indici e bibliografia*, Milano 1980, p. 28-30.

[106] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Milano 2000 (ed. bilingue), libro VII, cap. I, 1145a, p. 256-257.

[107] Cf. ESZER, *Il concetto della virtù eroica*, p. 613-615.

> habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat[108].

Anche per l'Aquinate, insomma, come per Aristotele, l'abito eroico non rappresenta altro che un livello particolarmente elevato della virtù, che egli – nello stesso luogo citato – definisce anche con i termini di virtù "perfettissima", "straordinaria" e "sublime", e che contestualmente inquadra a pieno titolo nella propria sintesi etica, che è – val la pena di ribadirlo – di natura prevalentemente filosofica.

Se da un lato è evidente che queste osservazioni piuttosto semplici di Tommaso d'Aquino non hanno conseguenze di grande rilievo teorico in relazione alla definizione più precisa del concetto che ci interessa, d'altra parte è pur vero che esse – come già anticipato – ne legittimano in via permanente l'uso nel campo della morale, cosicché, sulla scia dell'Aquinate, vari moralisti cattolici dell'età moderna si applicano a commentare il passo aristotelico testé citato con una certa minuziosità, finendo così per caricarlo, anche in maniera preterintenzionale, di significati che nell'originale erano del tutto assenti. Ed è proprio in quest'ultima direzione che dovremo ora dirigere l'attenzione, allo scopo di cercare di comprendere il motivo per cui, nel corso del XVII secolo, il concetto di virtù eroica, fino ad allora essenzialmente inquadrabile – e per di più in posizione defilata – nell'ambito del pensiero morale, venne per così dire "promosso" a criterio principe di riconoscimento della santità.

In primo luogo va detto che, sulla base della scarna esposizione dedicata da Aristotele al tema della virtù eroica, i commentatori moderni dell'*Etica Nicomachea* edificano delle elucubrazioni assai articolate, che risultano fortemente condizionate dal complesso dibattito post-tridentino sulla grazia, giacché l'interesse dei moralisti cattolici, più che dal passo aristotelico in sé, sembra guidato dal problema – considerato in astratto – della possibilità o meno, per i Gentili, di possedere ed esercitare in grado eroico una perfetta virtù "naturale", peraltro ritenuta comunque insufficiente ai fini della salvezza eterna. Ciò risulta evidente, per esempio, nel commento dedicato al testo di Aristotele verso la fine del '600 dal cardinale José Sáenz de Aguirre, il quale in particolare osserva che «nemo autem eorum Ethnicorum, qui divini et Heroes habiti sunt, deprehenditur obtinuisse omnes virtutes in gradu perfecto», e che anzi «virtus itaque, quae vere heroica et quasi divina est, vix, aut ne vix quidem, in Gentilibus locum habuit»[109]. A prescindere dalle intenzioni sottostanti al parere del

---

[108] *ST*, XXIII, q. 7, art. 2, *ad 2um*, p. 206-207.

[109] J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Philosophia moralis, ab Aristotele tradita, decem libris Ethicorum ad Nicomachum [...]*, parte IIa, Romae, Ex typographia Antonii de Rubeis prope S. Sylvestrum de Capite in Via Vitis, 1698 (ed. orig. Salmanticae 1675 o 1677), libro VII, cap. I, n. 6-7, p. 58. José Sáenz de Aguirre (Logroño, Vecchia Castiglia, 1630-Roma, 1699), benedettino dal 1645 e professore di filosofia e teologia a Salamanca, fu consigliere e poi segretario dell'Inquisizione spagnola, e generale della Congregazione benedettina di Spagna; scrisse contro i quattro articoli del clero gallicano del 1682, e in conseguenza di ciò venne creato cardinale da Innocenzo XI il 2 settembre 1686; ascritto a varie Congregazioni, tra le quali il Sant'Uffizio, ebbe parte attiva nelle discussioni

benedettino spagnolo, tuttavia, dalla sua analisi emerge chiaramente che egli appunto nel passo aristotelico identificava la prima origine del concetto di virtù eroica, che la Chiesa cattolica utilizzava, previo «peculiare et accuratissimum examen», allo scopo di inserire i propri migliori esponenti «in Divorum, seu Sanctorum fastos», in modo tale per cui «eo eximio honore ii solum digni censentur, qui virtute admiranda et quodammodo divina effulserunt»[110].

La riflessione dell'Aguirre, d'altra parte, è a mio avviso esemplare anche sotto un diverso aspetto. L'autore, infatti, approfondendo ulteriormente la propria disamina, e pur senza nulla concedere alla virtù dei pagani, sembra tentato di concludere che la nozione di virtù eroica – pur se utilizzata nei processi di canonizzazione – non ha in sé un contenuto immediatamente religioso, ma essenzialmente etico; egli infatti ribadisce – sulla scia dello Stagirita – il nesso tra virtù e ragione, notando come il segno proprio della bestialità consista invece, all'opposto, nell'assenza di ragione-volezza, la qual cosa gli fa riconoscere che, in senso proprio, «ferae omnes vitiorum [...] incapaces sunt, propter defectum rationis, sive proaeresis (termine che in Aristotele indicava la "scelta deliberata"), quae non absque ratione est»; ciò detto, egli aggiunge che «Deus [...] ob summam perfectionem aliquid longe altius virtute habet», e pertanto conclude che, in senso stretto, «nec belluis vitium esse, nec Deo virtutem»[111]. Il che, appunto, tende a staccare l'ambito della virtù da un contesto immediatamente teologico, e a negare – sotto l'influsso determinante dell'etica aristotelica – la possibilità di un contenuto automaticamente religioso all'idea di virtù in grado eroico.

Una conclusione complessiva abbastanza simile, come vedremo tra poco, si può ricavare anche dalla principale trattazione del tema dell'eroicità delle virtù ai fini della canonizzazione dei santi, quella di Prospero Lambertini, il futuro Benedetto XIV.

Per il momento, tuttavia, del testo lambertiniano è utile mettere in evidenza solo il fatto che anche il canonista bolognese, dovendo indicare la prima ricorrenza del concetto di virtù eroica presso i classici pagani, si riferisce al già citato testo di Aristotele, da lui commentato sulla scorta di tre autori, e cioè san Tommaso, il filosofo aristotelico cinquecentesco Francesco Piccolomini, e, appunto, il cardinal Aguirre. In questo senso, analogamente ad Aguirre, il futuro papa nota che Aristotele per primo «agit de virtute heroica», insegnando in particolare che l'uomo «est aliquid medium inter Deum et intelligentias separatas ex uno capite, ac bruta animantia (esseri viventi) ex altero», e che pertanto «si praecellat diuturno et perfecto usu, ut ductum rationis sequatur, conditionem exuere sensitivam, et in purum spiritum elevari», cosicché «eius virtutes non humanae, sed heroicae et divinae censendae sint», e viceversa per quanto concerne il vizio, nel caso in cui «nullatenus rationem audiat [...] et quodammodo in brutum

---

sul quietismo e nella definitiva condanna del movimento: cf. G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, I, Venezia 1840, p. 161; E. MANGENOT, *Aguirre (d') Joseph Saënz*, in *DTC*, I/1, Paris 1909, col. 639-641.

[110] AGUIRRE, *Philosophia moralis*, libro VII, cap. I, n. 4, p. 57.

[111] *Ibi*, n. 5, p. 57.

degenerasse». L'interesse della riflessione lambertiniana, tuttavia, risiede, a mio avviso, più che in tale analisi della posizione aristotelica, nel fatto che egli – con grande naturalezza, e quasi *en passant* – vi premette che gli antichi attribuivano la nota di eroismo a numerosi personaggi, del tutto differenti tra loro, e che probabilmente pochi studiosi moderni si azzarderebbero ad accostare gli uni agli altri, ovvero gli eroi mitici Ettore, Ercole, Achille ed Enea, i romani – più o meno storicamente documentati – Fabrizio, Fabio Massimo, Scipione Africano, Attilio Regolo e Catone, e i filosofi greci Socrate, Platone e Diogene il Cinico: prova evidente, mi pare, dell'uso abbastanza disinvolto e almeno in parte strumentale che Lambertini – come altri autori moderni – tendeva a fare, a quasi tre secoli dalla riscoperta umanistica dei valori del mondo classico, di buona parte delle concezioni etico-culturali antiche, e in particolare della figura culturale classica dell'eroe[112].

In questo senso, a mio avviso è piuttosto sorprendente il fatto che tra le fonti della trattazione del canonista bolognese vi sia anche la *Universa philosophia de moribus* di Francesco Piccolomini, uscita in prima edizione a Venezia nel 1583[113]. Dico questo perché, a prescindere dalle due citazioni del Piccolomini operate da Lambertini, che non aggiungono in sostanza nulla al discorso da egli già impostato sulla scorta di Aristotele, Aguirre e san Tommaso, l'insieme dell'analisi dedicata dal filosofo senese al tema della virtù eroica in Aristotele avrebbe potuto suscitare più di un dubbio in Lambertini[114]. Il Piccolomini, infatti, in maniera molto più recisa

---

[112] Tutte le citazioni nel capoverso provengono da BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 5, p. 276. Per quanto concerne il recupero umanistico della categoria ideale classica dell'"eroismo" si veda in generale G. WEISE, *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli 1961, specie le p. 43 ss., ove si sottolinea con vigore che, sulla scorta della rinvigorita tradizione classica, tra '400 e '500 si afferma nella cultura protorinascimentale una concezione dell'uomo di tipo nuovo, da un lato tendenzialmente slegata dalla dimensione spirituale-religiosa tipica dell'età medievale, dall'altro lato concorrenziale rispetto all'impostazione di carattere realistico-positivo tipica per esempio di un autore come Machiavelli, e che, in conseguenza di ciò, «l'aggettivo "eroico", le qualifiche di "eroe", "divus", e "semideo", richiami all'origine divina e ultraterrena delle persone celebrate ed al carattere eccelso, sublime, delle loro virtù, ricorrono di continuo [...] negli scritti degli umanisti» (p. 44-45).

[113] Francesco PICCOLOMINI, *Universa philosophia de moribus, nunc primum in decem gradus redacta et explicata*, Venetiis, apud Franciscum de Franciscis senensem, 1583; del testo esiste anche una seconda edizione, uscita nel 1594 sempre a Venezia e sempre per lo stesso stampatore. Francesco di Niccolò Piccolomini (Siena, 1520-*ibi*, 1604), dopo aver compiuto a Padova i propri studi, insegnò in varie università, e in particolare a Padova dal 1561 al 1601; avversario, nell'ambito della scuola aristotelica padovana, di Giacomo Zabarella e della sua metodologia speculativa, scrisse varie opere scientifiche e di logica, e inoltre la *Universa philosophia de moribus*, opera alla cui autorità si appella appunto il Lambertini per illustrare la posizione aristotelica: sul Piccolomini e sulle sue concezioni etiche nel quadro del pensiero rinascimentale italiano si veda A. POPPI, *Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: platonismo e aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica*, in *Platon et Aristote a la Renaissance. XVIe colloque international de Tours*, Paris 1976, p. 105-146 (in specie p. 119-122), nonché più in generale ID., *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1991, *sub voce*.

[114] Il Piccolomini dedica un'intera sezione, e cioè il *gradus sextus*, della *Universa philosophia de moribus* al tema "De Virtute Heroica" (p. 328-355); il Lambertini ne cita due passaggi, tratti entrambi dal capitolo 2, p. 329-330.

dell'Aguirre e del futuro Benedetto XIV, aveva sottolineato la pertinenza del tema della virtù eroica all'ambito della morale, notando – tra l'altro con una certa enfasi – che «virtutem heroicam proprie ad morales pertinere, earumque esse culmen, apicem, splendorem, ac postremum colophonium»[115]; aveva poi affermato con vigore che la virtù eroica dovrebbe essere considerata come un vero e proprio «fulgor virtutum moralium», che, «appetitui sensuum competens» e «ortum ducens ex praestanti amore honesti», conduce l'uomo ad elevarsi «supra humanam conditionem», e pertanto andrebbe stimata come un «habitus praeclarus, summopere optandus, praeclaraque laude dignissimus»[116]. E tuttavia – e questo è a mio parere un dato estremamente interessante – il filosofo senese aveva anche corredato la propria trattazione con un netto rifiuto della possibilità di far coincidere la nozione aristotelica di "virtù eroica" con qualunque idea di santità cristiana «ex charitate prodeunte», notando che lo Stagirita «per sua decreta solam umbram, eamque satis tenuem, sanctitatis, religionis, charitatisque noverit», e aveva infine concluso la sua riflessione osservando che «sanctitas dicta est divina quaedam portio heroicae virtutis, vel rectius [...] est gradus divinus, supra heroicum collocatus»[117]. Osservazione di notevole spessore, che, oltre a ribadire l'appartenenza dell'idea di "grado eroico della virtù" all'ambito etico più che a quello religioso, tendeva a mio parere a delimitare in maniera rigorosa e quasi a separare l'una dall'altra queste due sfere concettuali, secondo un'impostazione di pensiero che tuttavia, come in parte abbiamo già visto e come avremo ora modo di ribadire, nell'ambito della trattatistica cattolica moderna sulle canonizzazioni risultò, alla fine, perdente.

La principale trattazione della questione dell'eroicità delle virtù ai fini della canonizzazione dei santi è contenuta nel classico trattato *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* di Prospero Lambertini, poi papa Benedetto XIV, opera che venne pubblicata per la prima volta a Bologna tra il 1734 ed il '38, e che può valere – per questo come per parecchi altri aspetti della storia delle canonizzazioni – anche come sintesi lucida ed efficace delle posizioni immediatamente precedenti[118]. Il rilievo del lavoro lambertiniano, in generale ma anche in rapporto al

---

[115] *Ibi*, cap. 5, p. 333, ove viene riassunto il risultato di una discussione svolta nel precedente cap. 4, p. 332-333.

[116] *Ibi*, cap. 11, p. 341. Desidero qui notare di passaggio che nell'edizione del 1594 vi è uno slittamento del capitolo testé citato al numero 12, per effetto dell'inserimento operato a questo punto dal Piccolomini di un nuovo capitolo 11, dedicato all'illustrazione di «Exempla nonnulla heroicae virtutis ex amplissima venetorum Republica deprompta» (p. 289-291 dell'edizione 1594); segnalo la cosa perché, a prescindere dalla *captatio benevolentiae* dell'autore nei confronti del Serenissimo Governo, sotto la cui autorità si trovava allora ad insegnare, mi pare significativo che la ragione addotta per spiegare la nuova sezione consista nell'esigenza di fornire esempi di virtù eroica diversi da quei «prisca heroum exempla [...] locupletissime enarrata et decantata» dagli storici e dai poeti antichi (p. 289), e forse avvertiti dal Piccolomini come un po' frusti e non del tutto pertinenti in relazione alle contingenze tardo-cinquecentesche.

[117] *Ibi*, cap. 9, p. 338.

[118] Il riferimento specifico è ai capitoli XXI-XXII del III libro del *De servorum Dei beatificatione*, che a mio parere costituiscono l'analisi più esauriente dell'argomento. La prima edizione, in 4 volumi, del trattato lambertiniano uscì a Bologna tra il 1734 ed il '38, e già nel 1743 la tipografia del seminario di Padova ne sfornò una seconda edizione ampliata; la vera *editio typica* dell'opera

tema della presente ricerca, dipende da due ordini di motivi: in primo luogo, infatti, esso divenne, subito dopo la pubblicazione, il testo di riferimento in materia di canonizzazioni – posizione che per alcuni aspetti ha mantenuto fino ad oggi – a motivo della sua esaustività ed autorevolezza; inoltre, rispetto a molte questioni, sia pratiche che dottrinali, di fatto intervenne a codificare procedure già esistenti in seno alla Sacra Congregazione dei Riti, che Lambertini conosceva per esperienza diretta, dal momento che in seno ad essa aveva ricoperto per circa sedici anni – dal 1712 al 1728 – l'importante incarico di promotore generale della fede[119].

Per quanto concerne il nostro argomento, Lambertini sostiene prima di tutto che, al fine di situare correttamente il problema della virtù nelle cause di beatificazione e canonizzazione bisogna operare una distinzione per così dire "disciplinare": da un lato, infatti, esiste un punto di vista giuridico, quello dei canonisti – i «glossatores juris canonici» – secondo il quale «in beatificando et canonizando multiplicem vitae excellentiam requiri»; dall'altro sta invece una concezione di tipo prettamente teologico, secondo la quale «virtutes esse in beatificando et canonizando necessarias, sed in gradu heroico»[120]. Da questa prima asserzione lambertiniana parrebbe doversi inferire una sorta di quantomeno larvata divaricazione tra un concetto strettamente canonistico della perfezione morale richiesta al canonizzando, ed una definizione di essa giocata invece sul piano teologico, ma tale impressione – vera o falsa che possa essere rispetto alla *mens* effettiva del canonista bolognese – risulta tuttavia superata alla luce di un'importante considerazione successiva che si può leggere nel testo. Dopo aver rapidamente citato alcuni autori che si erano occupati in passato dell'argomento, il futuro papa nota infatti che «quamvis non uno, eodemque verborum tenore theologi et juris canonici interpretes loquantur, unus nihilominus idemque est sensus tum theologorum, tum juristarum in re de qua nunc agitur», e conclude il discorso ricordando che, all'atto pratico, la Sede Apostolica, «cum aptiora sint verba theologorum», tendeva in linea di principio a privilegiare un'impostazione di

---

è tuttavia la terza, uscita *auctior et castigatior* a cura del p. Manuel de Azevedo sj (Coimbra, 1713-Piacenza, 1796) presso Nicolò e Marco Pagliarini a Roma tra il 1747 ed il 1751; in particolare, questa è l'edizione da me utilizzata per le citazioni (in essa il libro III risulta pubblicato nel 1748); sulla vicenda editoriale dell'opera, vedi comunque P. A. FRUTAZ, *Le principali edizioni e sinossi del «De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione» di Benedetto XIV. Saggio per una bio-bibliografia critica*, in *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, a cura di M. CECCHELLI, Cento (FE) 1979, p. 27-90; le notizie sull'edizione romana occupano le p. 48-63.

[119] La bibliografia sul Lambertini è notevolmente ampia, specialmente per quanto concerne il periodo del pontificato; sulla sua formazione e sull'esperienza curiale il rimando essenziale è tuttavia ancora al profilo di Mario Rosa nella voce stilata per il *DBI*, VIII, Roma 1966, p. 393-408, e successivamente ripresa nell'articolo *Tra Muratori, il giansenismo e i «lumi»: profilo di Benedetto XIV*, in ID., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969, p. 49-85, specialmente p. 49-53, ove però la data di inizio del promotorato della fede risulta anticipata al 1708 (p. 50), mentre, come chiarisce FRUTAZ, *Le principali edizioni*, p. 35-37, quest'ultima costituisce solo la data dell'ingresso del canonista, nato nel 1675 a Bologna, ed avvocato concistoriale dal 1701, nella Congregazione dei Riti, in qualità di coadiutore dell'ormai molto anziano – ma ancora attivo – canonista lucchese Prospero Bottini (Lucca, 1621c.-Roma, 1712).

[120] BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 1, p. 273.

carattere teologico nella discussione delle cause[121]. Per la verità, quest'ultima precisazione di Lambertini ha un riscontro soltanto parziale nella realtà dei processi del tempo, che di fatto risultano dominati da esigenze di carattere giuridico-formale[122]. Risulta tuttavia di grande interesse – e a maggior ragione data la preminente formazione giuridica dell'autore[123] – giacché costituisce un'ulteriore conferma, per quanto indiretta, del fatto che il concetto di "grado eroico della virtù" risulta essere il frutto di un'elaborazione di carattere essenzialmente filosofico-teologico, e non di un semplice e progressivo affinamento di terminologia giuridica.

Questa prima acquisizione, anche se apparentemente potrebbe sembrare il contrario, esce ulteriormente rafforzata dalla circostanza per cui, dovendo definire in termini più rigorosi la nozione di eroicità della virtù, Lambertini, dopo aver proceduto ad una distinzione elementare tra le virtù teologali da un lato e le virtù intellettuali e morali dall'altro, afferma di non essere interessato a comporre un ulteriore trattato teologico sulle virtù; egli ricorda infatti che «theologi omnes de iis agunt», a partire dalle classiche teorizzazioni di Agostino di Ippona o di Tommaso d'Aquino, che il nostro autore richiama brevemente, o, come egli stesso si esprime, «quasi in transitu», dal momento che appunto «fuse a theologis in amplis voluminibus de eis dicta sunt». La sua intenzione è piuttosto quella di esaminare rapidamente le questioni fondamentali connesse alla problematica filosofico-teologica, organizzando per comodità la materia in blocchi separati, e dunque dedicandosi prima ad enucleare la nozione di eroicità della virtù presso i classici pagani, e secondariamente soffermandosi sul valore connesso al medesimo concetto presso i cristiani, per poi giungere a concentrare l'attenzione sul vero nòcciolo del problema, ossia la «memorata heroicitas in re et ad effectum de quo agitur», cioè in ordine al riconoscimento della santità[124]. In tal modo appare chiaramente che, a proposito di questo argomento come di altri esposti nel trattato, e a prescindere dal fatto che l'intento del suo lavoro sia fondamentalmente di carattere pratico-giuridico piuttosto che teoretico-speculativo, Lambertini ritiene di non poter escludere a priori dalla propria disamina tutta una serie di considerazioni descrittive e storico-erudite relative ad una materia di per sé appartenente all'ambito della teologia morale.

Facendo un passo avanti verso il vero e proprio "centro" del discorso, mi pare che si possa dire che l'ottica prevalentemente pratica della trattazione che il futuro papa dedica alla virtù eroica emerga comunque con chiarezza, in particolare per il fatto che il nucleo essenziale della sua disamina è esplicitamente circoscritto a quanto spettante «ad praxim Sedis Apostolicae et Congregationis sacrorum rituum cum quaestio instituitur de virtutibus, et earum heroicitate»[125]. Ciò che interessa veramente

---

[121] *Ibi*, p. 274.

[122] Come ho avuto modo di sottolineare a più riprese nel mio volume *Il processo di canonizzazione del card. Gregorio Barbarigo*.

[123] Sulla produzione specificamente canonistica del Lambertini – a prescindere dal *De Servorum Dei beatificatione* – qualche indicazione fornisce L. M. De Bernardis, *Le opere giuridiche di Prospero Lambertini*, in *Benedetto XIV*, p. 1103-1116.

[124] Benedetto XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 4, p. 275-276.

[125] *Ibi*, n. 11, p. 284-285.

Lambertini è insomma la *praxis* propria della congregazione al momento di discutere a proposito delle virtù dei canonizzandi, e in special modo della loro eroicità, e a conferma di ciò va notato che egli pone estrema cura nel delimitare l'oggetto della propria analisi, precisando che presso la Congregazione non si fa questione delle generiche virtù dei servi di Dio, e nemmeno delle loro virtù cristiane in quanto tali, ma specificamente del grado eroico del loro esercizio[126]. Quest'ultima precisazione è a mio avviso di particolare interesse, perché consente di cogliere un importante elemento di carattere generale dell'impostazione lambertiniana, ovvero la sua tendenza – effettiva, anche se non esplicitamente dichiarata – a privilegiare la dimensione etica della tematica in oggetto rispetto a quella specificamente religiosa, la quale invece, pur non risultando estranea al discorso, concettualmente non vi occupa uno spazio centrale.

A conferma di ciò, si può notare in primo luogo che, come già segnalato poc'anzi, Lambertini non si sofferma a definire la nozione di "eroicità" e quella di "virtù" in termini precisi sotto il profilo dell'essenza concettuale, ma si limita invece a richiamare *en passant* la definizione classica di virtù attribuita a sant'Agostino e successivamente precisata ed integrata da san Tommaso su cui ci siamo in precedenza soffermati, definizione che si configura essenzialmente come una sorta di luogo comune della riflessione morale tardo-medievale, e che il nostro autore assume pertanto senza discussioni, come dato del tutto scontato. Scrive infatti Lambertini, fornendo anche indicazioni dettagliate sulla provenienza delle proprie citazioni, che

> virtus, ut colligitur ex verbis sancti Augustini [...] est " bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur": quam virtutis definitionem amplectitur et pluribus exornat divus Thomas[127].

Ora, nonostante il fatto che, come il canonista giustamente ricorda, tanto la definizione agostiniana quanto il commento dell'Aquinate avessero fatto versare fiumi di inchiostro ai teologi che nel corso del tempo si erano assunti l'onere di discuterne, egli non sente assolutamente il bisogno di soffermarsi ad analizzare in dettaglio il significato di tali formulazioni, il che a mio avviso consente di comprendere due cose: in primo luogo, che Lambertini era certo che tale definizione risultasse familiare ai suoi lettori; secondariamente, che riteneva altresì che il fatto di presentarla senza ulteriori specificazioni non ne pregiudicasse la significatività e l'immediata fruibilità ai fini del discorso che gli interessava svolgere.

Facendo un ulteriore e determinante passo in avanti, infine, bisogna sottolineare che, nell'ottica lambertiniana, l'eroicità in quanto tale non si caratterizza per contenuti di tipo immediatamente religioso, tanto è vero che egli la definisce in prima approssimazione come «nihil aliud [...] quam operis excellentiam, quae ab ipsa operis arduitate ut plurimum causam habet et originem», e ciò in base al fatto che «quae enim communia sunt et ordinaria, non sunt excellentia, nec excitant admira-

---

[126] *Ibi*, p. 285.
[127] *Ibi*, n. 4, p. 275-276.

tionem»[128]. Il fatto che la definizione citata non abbia un nucleo specificamente religioso mi pare fuori discussione. Lambertini sceglie infatti di non porre la questione dell'eroicità in termini prevalentemente religiosi, e questo per almeno due ordini di motivi: da un lato, perché gli interessa fondamentalmente evidenziare il carattere morale dell'eroicità, intesa come capacità di operare qualche cosa di eccezionale, e per così dire "fuori dall'ordinario", in un certo ambito predeterminato e congiunturalmente condizionato; dall'altro, perché ritiene che tale tipo di eccezionalità comportamentale, e il connesso livello di sforzo operativo, vadano valutati positivamente non solo e non tanto in se stessi, ma soprattutto in relazione al fatto che possono costituire motivo di ammirazione, di meraviglia, e dunque – almeno in termini generali – di emulazione, per chi osserva dall'esterno il comportamento eroico.

Il punto è secondo me assolutamente centrale, perché evidenzia in modo inequivocabile la preoccupazione lambertiniana di sottolineare il valore esemplare e modellizzante che il grado eroico della virtù poteva avere nel momento stesso in cui esso veniva riconosciuto come tale, e nella visione del futuro papa ciò di fatto prevaricava su ogni ulteriore considerazione. Questo tipo di impostazione, che tendeva a valutare in maniera particolarmente positiva un comportamento virtuoso in quanto in grado di suscitare impressione e meraviglia, consente inoltre di cogliere quello che potrebbe essere definito a buon diritto come il nucleo essenzialmente "barocco" della teoria della santità tra XVII e XVIII secolo, nucleo che risulta a mio avviso caratterizzare il culto dei santi sei-settecentesco in maniera più profonda di quanto non accada per la tendenza a connotare il santo prevalentemente attraverso i miracoli[129].

Due ulteriori specificazioni, tra loro connesse, che il canonista bolognese pone in relazione con la definizione dell'eroicità delle virtù, risultano poi con ancora maggiore evidenza connesse all'ambito della riflessione morale, e in particolar modo ad un caposaldo della visione morale aristotelico-tomistica, ossia al concetto della virtù come *habitus*. Lambertini, infatti, dopo aver scartato la possibilità che «paucos actus, licet heroicos» siano sufficienti a determinare la richiesta «multiplex excellentia vitae», chiarisce in modo definitivo che la dimostrazione dell'eroicità delle virtù non è questione di "quantità", bensì di "qualità" complessiva di tutto un modo di vivere: di fatto, «multitudinem actuum, licet heroicorum, satis non esse, ut virtutes beatificandi et canonizandi approbentur», dal momento che, anche se da una pluralità di comportamenti virtuosi risultasse comprovato l'abito virtuoso relativamente ad una delle virtù richieste, «ulterius requiritur, ut ex aliis actibus [...] habitus heroici aliarum virtutum theologalium et cardinalium demonstrentur»[130]. In sostanza,

---

[128] Fermo restando peraltro che «operis excellentiam et eius arduitatem iudicandam esse habita ratione circumstantiarum» (*ibi*, n. 11, p. 285).

[129] Miracoli che Jean Michel Sallmann ha invece definito conclusivamente come la chiave in grado di far incontrare, in genere «sotto la pressione delle circostanze e del gioco sottile della domanda e dell'offerta», ciò che egli chiama «l'attesa dei fedeli» con «l'interesse della gerarchia»: J. M. SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce 1996 (ed. orig. Paris 1994), p. 469-477.

[130] BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 11, p. 285-286.

dunque, secondo il nostro autore, è necessario che l'abito virtuoso connoti in maniera complessiva tutti gli atteggiamenti del canonizzando perché si possa parlare in senso proprio di eroicità delle virtù. Inoltre, non può dirsi provata detta eroicità soltanto «per actus licet multiplices et heroicos», qualora «prompte, facile et cum delectatione praedicti actus eliciti non fuerint», e ciò perché, come aveva già spiegato Fortunato Scacchi, che qui Lambertini cita diffusamente,

> facilitas et promptitudo potentiae in producendis actibus virtutum est nota et signum habitus jam acquisiti. Delectatio demum in productione actus est nota habitus jam acquisiti et intensi. Denique, si delectationi conjuncta sit suavitas [...], huiusmodi suavitas et delectabilitas est nota et signum heroicitatis, quae ex sua natura promptitudinem et delectationem quamdam cum suavitate praestat, ac generat in potentiis producentibus proprios actus[131].

In altri termini, insomma, la prontezza e la gioia nel compiere azioni virtuose sono segno di eroismo, giacché manifestano concretamente ed apertamente il fatto che il canonizzando ha raggiunto uno stadio della perfezione in cui l'esercizio di atti buoni non ha più necessità di essere di volta in volta deliberato, ma avviene senza ostacoli e in maniera per così dire "automatica"[132].

Riassumendo quanto detto in precedenza, il nostro autore conclude poi osservando che è necessario che «heros semper fuerit idem, hoc est ut non defecerit a semita virtutis», e per chiarire meglio il proprio pensiero riporta a complemento di ciò l'autorevole parere del cardinale José Sáenz de Aguirre, secondo il quale l'esercizio in grado eroico della virtù non ammette né imperfezioni morali – e tantomeno peccati deliberati e coscienti – né l'omissione volontaria di azioni buone, giacché

> in quocumque autem gradu habeatur virtus heroica, non modo nullum permittit vitium, aut actionem deliberatam qualitercumque turpem, verum nec omissionem actionis cuiuspiam honestissimae et perfectissimae iuxta circumstantias personae, temporis et loci, in quibus oportuerit illam exercere. Itaque nihil abiectum, nihil vile umquam secum admittit, neque ullam morum imperfectionem, etiam culpa vacantem, ex plena deliberatione, sed semper et ubicumque retinet

---

[131] *Ibi*, p. 288; la citazione di Scacchi proviene dal *De cultu et veneratione servorum Dei*, sez. II, cap. IV, p. 150-151.

[132] A questo proposito bisogna ricordare che anche l'idea secondo cui l'esercizio della virtù provoca necessariamente gioia/piacere all'individuo virtuoso – in quanto gli consente di realizzare pienamente le proprie potenzialità umane più caratteristiche – è di ascendenza aristotelica (cf. *Etica Nicomachea*, in specie libro VII, cap. XIII, 1153b-1154a, p. 290-295 e libro X, cap. V, 1175a-1176a, p. 382-389), ed è interessante notare che san Tommaso la richiama, approvandone esplicitamente la forma inversa, ossia il principio in base al quale se «tristitia est impedimentum operationis» e «impedimentum bonae operationis repugnat virtuti», allora «tristitia repugnat virtuti», a proposito di una notevole discussione da lui specificamente dedicata al problema della compatibilità tra esercizio delle virtù cristiane e «tristitia», risolta sulla base di una riflessione tendente a rifiutare, sulla scia dello Stagirita, una lettura integralmente razionalistica e disincarnata della morale: cf. *Ia-IIae*, *quaestio* 59, art. 3 ("Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia"), in *ST*, X, p. 188-191.

illam sublimitatem animi toto impetu tendentis ad summam honestatem et imitationem Dei[133].

Proprio in coda alla trattazione principale dell'argomento, e quasi a corollario di un ragionamento già strutturato nelle sue parti principali, dunque, il canonista bolognese arriva a porre un riferimento di carattere strettamente religioso, che viene poi ribadito in un passo successivo, ove si sottolinea in maniera conclusiva che

virtus christiana, ut sit heroica, efficere debet ut eam habens operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum ex fine supernaturali, et sic sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis, et affectuum subiectione[134].

Quest'ultima formulazione, nello specifico, Lambertini la mutuava pressoché integralmente dal cardinale Lorenzo Brancati di Lauria, il quale una settantina d'anni prima, nel quadro di una vasta analisi del tema teologico della virtù eroica, aveva a sua volta affermato che ogni azione cristiana, per attingere l'eroismo, doveva caratterizzarsi come determinata «ob finem supernaturalem», e ciò non in forza di un mero slancio – più o meno volontaristico – dell'uomo, quanto piuttosto «ex divino dono, ac instinctu seu inspiratione, cum abnegatione seu explicita seu implicita operantis»[135]. Il cardinale lucano, poi, aveva ulteriormente precisato il concetto, asserendo che la possibilità di attingere la perfezione in qualunque virtù cristiana dipendeva da «aliquod donum Spiritus Sancti», ed aveva indicato quindi con chiarezza che essa doveva ritenersi elargita da Dio per grazia, «cum abnegatione operantis et affectuum subiectione», e, per di più, «sine humano ratiocinio»[136],

---

[133] BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 11, p. 286. Il parere di Aguirre si può leggere nel suo *Tractatus de virtutibus et vitiis disputationes ethicae in quibus disseritur quicquid spectat ad philosophiam moralem ab Aristotele traditam*, Romae 1697 (ed. orig. Salmanticae 1677), *disputatio* XII, *quaestio* II, sez. 2, n. 25. Il problema verrà poi ripreso e discusso "scolasticamente" da Lambertini con una certa ampiezza, in un'ottica di teologia spirituale, nel successivo capitolo XXII del *De Servorum Dei beatificatione*, dedicato all'illustrazione di «nonnullae quaestiones ad heroicitatem virtutum pertinentes» (specie ai n. 3-7, p. 295-300).

[134] *Ibi*, n. 1, p. 293.

[135] Cf. Lorenzo BRANCATI di LAURIA, *Commentaria in tertium librum Sententiarum magistri fratris Ioannis Duns Scoti*. Tomus II. *In quo continentur Disputationes XXXII de virtutibus in genere, de quatuor* (sic) *cardinalibus, earumque speciebus, et de haeroica*, Romae, ex typographia haeredum Corbelletti, 1668 [d'ora in poi BRANCATI, *Disputationes*], *disputatio* XXXIIa ("De virtute heroica"), p. 709-826; la citazione è dall'articolo V, n. 57, p. 717. Il Brancati, nato a Lauria in Lucania nel 1612, entrò nell'ordine dei Minori conventuali verso il 1628, e si dedicò con fervore a studi di logica, fisica, filosofia e teologia, approfondendo in particolare la teologia *in via Scoti*; dall'inizio degli anni '50 fu a Roma, ove occupò la cattedra di Sacra Scrittura alla Sapienza per quasi trent'anni, partecipando nel contempo come consultore a tutta una serie di congregazioni cardinalizie impegnate nell'esame di importanti controversie teologiche; creato cardinale da Innocenzo XI l'1 settembre 1681, fece parte della terna di cardinali chiamati a giudicare le accuse mosse a Miguel de Molinos; morì a Roma nel 1693 (cf. G. PIGNATELLI, *Brancati Lorenzo*, in *DBI*, XIII, Roma 1971, p. 827-831).

[136] Cf. BRANCATI, *Disputationes*, disp. XXXII, art. VI, n. 77, p. 721. La posizione di Brancati è considerata come l'«apice» della riflessione teologica sul tema della virtù eroica da ESZER, *Il concetto della virtù eroica*, p. 626-627.

collegando dunque strettamente virtù eroiche e doni dello Spirito Santo, e subordinando totalmente l'eroismo cristiano ad un atteggiamento di pura e semplice accettazione "a-razionale" del dono soprannaturale.

Pur riprendendo alla lettera, nell'ultima parte della propria argomentazione, questa impostazione brancatiana, Lambertini si sforza comunque di "mitigarne" la portata, inserendola in una cornice riequilibrata in senso etico[137]. Si può dunque concludere l'esame della sua posizione osservando che per il futuro papa ciò che consente di distinguere nei cristiani la virtù eroica da quella ordinaria è in sintesi l'ininterrotto e lieto esercizio di atti sommamente virtuosi, condizionato – piuttosto che determinato – da mozioni di ordine soprannaturale.

Conclusione

Al termine di un'esposizione che ha cercato di coniugare aspetti storici e dottrinali ugualmente rilevanti, il quesito di partenza sulle ragioni che stanno dietro la comparsa del criterio di canonizzazione della virtù eroica si ripropone, con un'urgenza forse anche maggiore. Ritengo tuttavia che, giunti a questo punto, si possa avanzare qualche riflessione a mo' di conclusione, per quanto sempre aperta a nuovi apporti.

In via preliminare voglio ricordare che, a partire da Tommaso d'Aquino e fino a Prospero Lambertini, vi è notevole concordanza tra teologi morali e canonisti sul fatto che tra virtù comune e virtù eroica non esista una differenza di tipo sostanziale. Se infatti l'Aquinate, come abbiamo già illustrato, aveva sostenuto che «habitus ille heroicus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum», il futuro Benedetto XIV afferma che «heroicitas nihil aliud sit quam perfectio virtutis, quae idcirco efficere non potest ut haec ab illa differat specie»[138]. Da questa opzione teorica di carattere generale deriva come conseguenza che un criterio di canonizzazione basato sul concetto del grado eroico della virtù non differisce per essenza da un criterio articolato intorno alla nozione di virtù in sé: piuttosto, rispetto a quest'ultimo, rappresenta un ulteriore perfezionamento. Ma perché nel '600 si ritenne necessario questo perfezionamento? A mio modo di vedere, non esiste una risposta univoca e definitiva per questa domanda, che – viceversa – chiama in causa almeno tre distinti elementi in grado di concorrere ad una spiegazione.

Prima di tutto, agli occhi dei canonizzatori dell'età moderna che si ponevano il problema di elaborare un criterio atto a certificare la perfezione di vita di un candidato alla gloria degli altari – e, in quanto tale, distinto da quelli del miracolo e

[137] A questo proposito mi pare utile segnalare che Lambertini, in relazione al dibattito teologico ruotante intorno al dubbio sul fatto che la «virtus heroica christiana [...] annexum debeat habere aliquod ex donis Spiritus Sancti», pur citando diffusamente Brancati, non recepisce integralmente il punto di vista di quest'ultimo, ma propende per una posizione più sfumata (cf. BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXII, n. 1, p. 293-294).

[138] Per quanto concerne san Tommaso, rimando al già citato passo in *ST*, XXIII, q. 7, art. 2, *ad 2um*, p. 206-207; quanto a Lambertini, si veda BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXII, n. 2, p. 294-295.

del martirio – esisteva senza dubbio una questione di carattere concettuale, che tuttavia aveva delle importanti ricadute pratiche ai fini della gestione complessiva della "fabbrica dei santi" post-tridentina. Tale questione può essere utilmente illustrata attraverso la citazione di un passo in cui Lambertini – riprendendo un'osservazione di Prospero Bottini, suo predecessore nel promotorato generale della fede – ribadisce che la "qualità eroica" va ristretta agli atti «qui excedunt operandi modum quem viri, etsi probi, sectantur»: in difetto di tale criterio, secondo Bottini e Lambertini, si sarebbe dovuto ritenere che «omnes operationes et actus imperatos per habitum virtutis infusae heroicos dici posse», conseguenza non accettabile, in quanto avrebbe obbligato a definire eroi in modo indifferenziato, e dunque a canonizzare, tutti i fedeli viventi in grazia di Dio, risultato evidentemente assurdo[139].

In connessione con questo primo aspetto ne va posto tuttavia un secondo, legato al fatto che l'ipotesi di canonizzare tutti i cristiani morti con una fama genericamente positiva non solo era manifestamente impraticabile, ma era pure, sia sotto il profilo cultuale, sia per quanto poteva concernere l'impatto dei nuovi santi in termini di significatività esemplare, assolutamente inutile[140]. E ciò a maggior ragione dopo i durissimi attacchi lanciati dalla Riforma contro la legittimità teologica del culto dei santi, e soprattutto contro le più diffuse emergenze devozionali ad esso connesse, ossia la venerazione per le reliquie e quella per le immagini sacre, tacciate senza mezzi termini di "idolatria" dai maggiori autori protestanti[141]. Il problema, a questo proposito, non consisteva soltanto nella circostanza – ampiamente nota – per cui, sulla scia delle istanze storico-critiche dell'Umanesimo, i riformatori censuravano le forme di culto agiografico considerate troppo lontane dalla verosimiglianza storica[142]. Esisteva anche una questione più sostanziale, connessa al fatto che, per esempio di fronte all'impostazione religiosa di un Giovanni Calvino, la cui valutazione della natura umana – concepita come assolutamente manchevole ed indegna della gloria e della maestà di Dio – era del tutto negativa e pessimistica, la proposizione di modelli esemplari da parte della Chiesa cattolica non poteva prescindere da una qualche forma di idealizzazione degli stessi, in grado di sottrarli almeno in parte alle prevedibili critiche protestanti[143].

---

[139] BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, libro III, cap. XXI, n. 10, p. 283.

[140] E, anzi, addirittura controproducente: secondo Felice Contelori, per esempio, qualora «in infinitum Sanctos multiplicari, et sanctitatem vilescere, et devotionem refrigescere» (CONTELORI, *Tractatus et praxis*, cap. IV, n. 11, p. 33).

[141] Per le critiche protestanti al culto dei santi rinvio in generale a SALLMANN, *Santi barocchi*, p. 123-126; per quanto concerne l'area confessionale luterana, tuttavia, si raccomanda ora S. CAVALLOTTO, *«Heiligentexte», 'devozione' ai santi e riforma liturgica nelle Chiese protestanti (1522-1552)*, «Hagiographica» 8 (2001), p. 233-256, in specie p. 238, 248-251.

[142] Ricordo che, come ha ben precisato Adriano Prosperi, l'emergere di una «questione della verità in materia di santità», e l'inizio di una vera e propria "agiografia critica" in ambito cattolico, risultano connesse alla polemica umanistica contro le forme di culto superstiziose e contro i racconti agiografici meno verosimiglianti e dominati dall'elemento fantastico (A. PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità*, p. 88-118, in specie p. 91-94); sugli esiti della cosiddetta "agiografia umanistica" segnalo anche D. M. WEBB, *Sanctity and History: Antonio Agli and humanist hagiography*, in *Florence and Italy. Renaissance studies in honour of Nicolai Rubinstein*, ed. by P. DENLEY - C. ELAM, London 1988, p. 297-308.

[143] Sottolinea in modo particolare la critica calviniana ad ogni concezione "bassa" e familiare

Tuttavia, in ultima analisi ritengo che la ragione più profonda per cui, a partire dagli anni '30 del XVII secolo, Fortunato Scacchi ed altri autori giunsero a proporre in maniera sempre più chiara la virtù eroica come principale criterio di riconoscimento della santità, vada collegata ad un'esigenza che può essere rintracciata nella più o meno contemporanea evoluzione delle procedure di canonizzazione. Recentemente è stato infatti posto in luce che, proprio durante il pontificato di Urbano VIII (1623-1644), si venne completando il plurisecolare movimento di attrazione – pratica, e non solo teorica – del processo di beatificazione nella sfera d'influenza pontificia, con la definitiva riserva papale di tutte le cause di canonizzazione, comprese quelle cosiddette "locali", e con la conseguente messa in opera di un rigido sistema di controllo e di selezione delle nuove proposte esemplari e devozionali, operante fin dalle prime battute delle cause canoniche[144]. In questo senso, il concetto della virtù eroica poteva fornire un grande contributo nella stessa direzione, soprattutto perché, specialmente sul piano dei contenuti religiosi da associare ai diversi modelli di santità, esso si prestava a funzionare come un "filtro" estremamente potente, obbligando a dimostrare la sussistenza di un'eccellenza e perfezione di vita nel comportamento di ciascun candidato alla santificazione, contro ogni tentativo di ridurre il medesimo comportamento entro i canoni di una – sia pur aurea – mediocrità[145]. Tale esigenza risultava abbastanza chiara per i promotori delle cause di canonizzazione fin dai primi anni del XVII secolo: nel 1604, per esempio, uno dei sostenitori della causa di Carlo Borromeo rilevava che nelle deposizioni processuali di coloro i quali avevano avuto rapporti con l'arcivescovo di Milano si potevano reperire solo «i fatti occorsi», ma non le «virtù eroiche», che costituivano invece «la parte essenzialissima, che fa manifeste le sue virtù», e che, soprattutto, erano le «gran cose» che potevano determinare lo stupore ed il consenso ammirato degli stessi prelati della Curia romana che si occupavano della causa[146].

Circa vent'anni fa, in un lavoro per altri versi assai stimolante, due autorevoli storici statunitensi, Donald Weinstein e Rudolph Bell, a proposito della comparsa del criterio delle virtù in grado eroico nell'ambito delle procedure per il riconoscimento della santità, potevano sostenere che tale scelta «was designed to separate *bona fide* miracle-workers from practitioners of magic and the black arts», dal momento che nel tardo Medioevo si riteneva che «someone who practiced the christian virtues to a heroic degree could not possibly be in the devil's employ» o quantomeno «so the

---

di Dio e di Cristo, e di conseguenza ad ogni riferimento ad un'idea di santità meno che eccellente WEISE, *L'ideale eroico del Rinascimento*, p. 314-319.

[144] Su tutta questa problematica rinvio all'accurata ed importante ricostruzione critica di GOTOR, *I beati del papa*, in specie p. 285-334.

[145] Cf. le illuminanti osservazioni in merito di DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione*, specialmente p. 271-272, ove si sottolinea la spinta fornita dalla nozione di eroicità della virtù – e a maggior ragione nella versione brancatiana – in direzione di una «teologia agiografica di esemplarità universale del santo».

[146] Il passo, tratto da una lettera di Antonio Seneca, agente romano del card. Federico Borromeo, è citato da M. GOTOR, *Agiografia e censura libraria: la Vita di san Carlo Borromeo di G.P. Giussani (1610)*, in *Il pubblico dei santi*, a cura di GOLINELLI, p. 204, nota 38.

theologians reasoned»[147]. A prescindere dal problema della periodizzazione, che ritengo di aver sufficientemente illustrato e chiarito nel corpo del presente saggio, credo che il criterio della virtù eroica, così come elaborato nel '600, potesse determinare ben altre conseguenze – rispetto a quelle immaginate dai due studiosi citati – sullo sviluppo e sugli stessi esiti dei processi di canonizzazione moderni.

PIERLUIGI GIOVANNUCCI

[147] D. WEINSTEIN - R. M. BELL, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom. 1000-1700*, Chicago - London 1982, p. 141; i *theologians* cui i due studiosi si riferivano sono Tommaso d'Aquino ed alcuni altri autori del XIII secolo.

LA SPAGNA FRANCHISTA VISTA DALLA CHIESA ITALIANA 1939-1945

1. Il problema storico

Il periodo storico che va dal 1939 al 1945, cioè il periodo in cui si ebbero i primi anni del regime franchista, fu per la Chiesa italiana e per l'Italia, com'è fin troppo ovvio, molto diverso dal periodo storico che aveva visto le drammatiche vicende della Repubblica spagnola, dal 1931 al 1939.

Se, infatti, gli anni Trenta avevano rappresentato una sostanziale continuità di indirizzi pastorali e spirituali per la Chiesa di Pio XI, nel quadro di rapporti concordatari con un regime fascista che registrava proprio allora il momento di maggior consenso, il periodo dal 1939 al 1945 vide il cambio di pontificato e, soprattutto, un quadro storico nazionale e internazionale in forte movimento: la guerra mondiale, il passaggio dell'Italia dalla non belligeranza all'intervento, le tragiche vicende sui fronti balcanico, africano, russo, i bombardamenti e il divenire del suolo nazionale teatro di combattimenti, il crollo del regime fascista, l'armistizio, l'occupazione nazista, il regime repubblichino, la guerra civile, la rinascita democratica dei partiti, la Liberazione, fino all'avvento di un governo nazionale a guida democristiana, con De Gasperi, proprio negli ultimi giorni del 1945.

In maniera simmetricamente opposta, il periodo di cambiamenti e di guerra civile in Spagna era stato, in Italia, un periodo di continuità fascista e il periodo di cambiamenti e di guerra civile in Italia fu, in Spagna, un periodo di continuità franchista.

In linea generale e in prima approssimazione, si può dunque affermare che, a fronte di una notevole attenzione che la Chiesa italiana aveva dedicato alle vicende spagnole e in particolare alla guerra civile, fino alla sua conclusione nel 1939, stanno una diffusa disattenzione e, quasi si direbbe, una scomparsa dell'interesse per la Spagna nel periodo successivo, prevalentemente assorbito da problemi più pressanti e più vicini e in cui si pose l'esigenza di uno "sganciamento" della Chiesa dal fascismo.

Se infatti nel 1936-1937 numerosi erano stati gli interventi di vescovi italiani[1], sia con messaggi ai vescovi spagnoli (o di conferenze episcopali regionali o di singoli presuli) sia con lettere pastorali alle proprie diocesi che citavano, più o meno diffusa-

---

[1] Molte di queste dichiarazioni vennero pubblicate sulla rivista «Vita e Pensiero», nel numero di gennaio 1938.

mente, le vicende iberiche, nel periodo tra il 1939 e il 1945 i vescovi italiani non si occuparono più di ciò che avveniva in Spagna[2] e se, talvolta, accennavano agli eventi spagnoli era sempre per ricordare le vicende passate degli eccidi di preti e di suore più che per analizzare le caratteristiche del contemporaneo regime di Franco. A livello della gerarchia cattolica complessivamente considerata, la Spagna continuò, in sostanza, ancora per qualche tempo a evocare il mito negativo della "violenza rossa" piuttosto che il mito positivo del franchismo.

Una prospettiva analoga, peraltro, si aveva anche al livello delle comunità parrocchiali. Si può prendere come piccolo ma significativo esempio la *Cronistoria*, cioè il *Liber Chronicus*, della parrocchia di Campiglia dei Berici, nella diocesi di Vicenza, scritta dal parroco don Guglielmo Brendolan. Si parlava della Spagna nel 1936[3] e nel 1937[4]. Poi, infine, nel 1939 un ultimo accenno: «*14 maggio*. È giorno

---

[2] Cf. per esempio i vari pronunciamenti dei vescovi pugliesi (più significativi perché relativi anche al «Regno di Brindisi»): *Vescovi e regione in cento anni di storia (1892-1992). Raccolta di testi della Conferenza Episcopale Pugliese*, a cura di S. PALESE - F. SPORTELLI, [Galatina], Congedo, 1994.

[3] Tra agosto e i primi di settembre, don Brendolan annotava: «in questi mesi si parla assai nei giornali della lotta terribile che si fa in Spagna tra le forze governative e le forze degli insorti. Le fucilazioni e i massacri sono senza numero. Si lotta tra il comunismo di Russia che vuole distrutta ogni religione e civiltà cristiana e la forza della vita di patria. I nazionalisti vincono e guadagnano sempre terreno al nord ed al sud. Quanti sacerdoti, religiosi, suore e vescovi vengono massacrati e fucilati! Sono cose inaudite ed orribili al sommo. Si fanno preghiere dovunque dai cattolici. Nella nostra diocesi si prega per ordine dell'Ecc.mo Vescovo nei giorni 4-5 e 6 settembre. Le nazioni d'Europa si propongono il non intervento nelle cose di Spagna; invece la Russia per prima ed altre potenze aiutano di segreto i bolscevichi di Spagna. Anche in Francia si teme che il comunismo produca la rivoluzione. Il bolscevismo di Russia, dopo aver fatto in patria ogni disordine cerca di fare altrettanto nelle altre nazioni. Il Sommo Pontefice parla a più di 600 profughi spagnoli mettendo in chiara luce lo scopo dei bolscevichi o comunisti» (G. BRENDOLAN, *Diario di un parroco. Note cronistoriche riguardanti la parrocchia di Campiglia dei Berici 1912-1943*, a cura di L. QUAGLIO - G. B. ZILIO, Vicenza, Nuovo Progetto, 1993, p. 325-326). Il 4 novembre 1936 si annotava: «Continua la guerra dei bolscevichi in Spagna contro gli insorti: questi entrano a Madrid e la battaglia continua nelle vie» (*ibidem*, p. 328). E, ancora, il 18 novembre: «Germania ed Italia riconoscono il governo degli insorti nella Spagna: la Russia manda continuamente aiuti per la guerra contro gli insorti: c'è il non intervento tra varie nazioni a patto di non aiutare né insorti né bolscevichi o rossi di Spagna: ma di nascosto partono volontari ed altri aiuti tanto a vantaggio degli insorti quanto dei rossi. La guerra non è finita alla fine d'anno e Madrid non è ancora espugnata: i morti ascendono ad un milione, i religiosi e i sacerdoti uccisi ascendono a 16.000, le chiese e i conventi incendiati e distrutti sono senza numero» (*ibidem*, p. 328-331).

[4] Il 7 febbraio 1937 il parroco veneto annotava: «Chiusa del grande congresso eucaristico internazionale di Manila nelle Filippine. [...] In questo stesso giorno a Mosca si radunano i rappresentanti di tante nazioni delle associazioni dei senza Dio per intensificare la lotta bolscevica nel mondo. Nella Spagna continua la rivoluzione e la guerra con continue stragi e distruzioni. Anche l'Italia presta il suo aiuto e manda aeroplani e volontari» (*ibidem*, p. 334). Pure significativo era ciò che veniva scritto sotto la data del 6 maggio: «Nella Spagna continua la guerra. Italia e Germania aiutano i nazionali contro i comunisti: si fanno adunanze per il non intervento: intanto la Russia cerca di provocare Italia e Germania per avere una dichiarazione di guerra. Il S. Padre guarito dalla sua infermità emana tre grandi encicliche, una contro il comunismo, che è il grande pericolo dei nostri giorni, l'altra per i cattolici del Messico, travagliati dalla lunga persecuzione e la terza contro il governo di Germania che perseguita la Chiesa con teorie perverse e continue vessazioni senza farne dei martiri come nella Spagna» (*ibidem*, p. 335-336).

della prima comunione dei fanciulli e delle fanciulle; piove assai. Durante il mese di maggio il S. Padre invita i fanciulli a pregare per la pace. Ci sono continue minacce di guerra. La Germania dopo l'annessione della Boemia, rivolge le sue mire a Danzica. Intanto si hanno continue vittorie nella Spagna contro i bolscevichi: gli italiani si diportano da valorosi ed in breve la Spagna è liberata dal giogo dei rossi»[5]. Sembrerebbe che da un contesto generale visto come sempre più fosco e avviato verso una guerra, tanto temuta quanto considerata come un male morale, si estrapolasse la vicenda spagnola, quasi che essa non facesse parte di quel quadro storico e politico, ma si collocasse su un livello metastorico e metapolitico in cui la stessa guerra civile brillava in una luce positiva e gloriosa di martirio e di eroismo cristiano.

Dopo aver rivolto, dunque, il suo interesse alla Spagna dal 1936 al 1939, la Chiesa italiana ne distoglieva lo sguardo e l'attenzione dal 1940 al 1945: più precisamente, il riferimento al caso spagnolo perdette la "centralità" e divenne "periferico". Questo cambiamento di sensibilità e di prospettive si rivela storicamente significativo se letto nel quadro di un preciso problema storico. Nel secondo dopoguerra, nella sua classica opera su *Chiesa e Stato in Italia*, Arturo Carlo Jemolo avrebbe epigraficamente scritto: «Guerra di Spagna: facile darle aspetto di crociata: per la fede dei padri, per la libertà della Chiesa, contro gli emissari di Mosca. Qui nessuna riserva tra il clero, qui tutte le benedizioni ai legionari»[6]. E, più avanti, riferendosi alle conseguenze della guerra fredda in Italia nel 1946-48, avrebbe aggiunto: «le forze cattoliche [...] non potevano restare neutrali in una lotta, anche incruenta, contro il comunismo»[7]; «tutto era come nel 1937, tutto occorreva ricominciare e riconquistare, e quindi più vero che mai il «Roma o Mosca!»[8]; «la visione integralista dei cattolici [...] s'inseriva in quello scenario di un Occidente maccarthista in cui diveniva sospetto se non nemico chiunque non scorgesse nel comunismo il male assoluto, da cui occorreva preservare i propri cittadini. Quindi la lotta non ai soli comunisti, ma ai cripto-comunisti, agli intellettuali, ai "visi pallidi", alle "quinte colonne"»[9].

Il problema storico allora mi pare sia: quali caratteristiche aveva e come si trasformò, tra gli anni Trenta e il secondo dopoguerra, l'ideale cattolico di "Crociata"? Se tale ideale rese facile – per dirla con Jemolo – dare alla guerra di Spagna l'aspetto di crociata nel 1936-37, vi pure e in che maniera una presenza del riferimento alla Spagna nella forma assunta da tale ideale alla fine della seconda guerra mondiale e, ancor più, all'inizio della guerra fredda?

---

[5] *Ibidem*, p. 362.

[6] A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1981[4], p. 261.

[7] *Ibidem*, p. 292.

[8] *Ibidem*, p. 296.

[9] *Ibidem*, p. 313.

2. Crociata e guerra di Spagna

La tensione militante che Pio XI aveva progressivamente impresso al cattolicesimo[10] trovò, nella seconda metà degli anni Trenta, uno schema ideologico che fu codificato dalle tre grandi encicliche del 1937: a fronte della prospettiva satanica e negativa dei due totalitarismi anti-cristiani – il comunismo ateo (nemico numero uno) e il nazismo pagano-razzista[11] (nemico numero due) – stava la prospettiva positiva e gloriosa dei cattolici messicani, fedeli fino al martirio a Cristo Re, eroi della santa battaglia, di una vera milizia crociata (ancorché l'enciclica pontificia non spingesse nel senso dell'insurrezione armata)[12]. Se il Messico, dunque, rappresentava, per così dire, l'eroismo crociato numero uno, l'impegno anti-bolscevico di fascisti e franchisti poteva essere solo un eroismo numero due (anche perché sempre più rischiosamente collegato al nemico nazista).

In particolare, nel caso spagnolo, a parte la fiducia – espressa per esempio da Tardini – che nella Spagna cattolica non poteva instaurarsi un regime veramente anticristiano come nella Russia ortodossa e nella Germania protestante[13], ciò che soprattutto veniva sottolineato dal papa era il dramma della persecuzione bolscevica dei cristiani e i loro «eroismi di fede e di martirio»[14]: era pertanto da questo punto di vista militante che, con cautela e progressivamente (soprattutto per scongiurarne derive naziste), si accettava Franco. Tale era pure, inequivocabilmente, la posizione tanto della Radio Vaticana[15] quanto della «Civiltà Cattolica», la quale era molto attenta a negare con forza «che il combattere, sotto il rispetto religioso e morale o anche di semplice umanità o civiltà cristiana, l'anarchia e la barbarie del comunismo bolscevico – quale imperversa nella Spagna, dopo la Russia e il Messico – sia, o debba essere, necessariamente un favorire l'estremo contrario, quello del socialismo nazionalista o razzismo pagano». I gesuiti dell'autorevole rivista romana indicavano

[10] Cf. F. DE GIORGI, *Linguaggi militari e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, «Contemporanea» 5/2 (2002), p. 253-286.

[11] Su questa delicata questione, tanto nel periodo di Pio XI quanto – soprattutto – in quello di Pio XII, si veda ora la lucida ed equilibrata messa a punto: R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2002.

[12] Cf. D. C. BAILEY, *Viva Cristo Rey. The Cristero Rebellion and the Church State conflict in Mexico*, Austin 1974.

[13] Si veda quanto scriveva nel 1936, a proposito di un colloquio con Tardini, Angelo Cassinis, consigliere dell'Ambasciata italiana presso la Santa Sede: citato in C. F. CASULA, *Domenico Tardini (1988-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Roma, Studium, 1988, p. 137.

[14] PIO XI, *Ai figli perseguitati della Spagna. Eroismi di fede e di martirio*, [14 settembre 1936], in ID., *Discorsi*, vol. III: *1934-1939*, a cura di D. BERTETTO, Città del Vaticano 1985², p. 554-570. Ma cf. anche A. MARQUINA BARRIO, *La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936-1945)*, Madrid 1983; H. RAGUER, *El Vaticano y la guerra civil española (1936-1939)*, «Cristianesimo nella storia» 3 (1982), p. 137-209; *I cattolici italiani e la guerra di Spagna. Studi e ricerche*, a cura di G. CAMPANINI, Brescia, Morcelliana, 1987; C. F. CASULA, *La Santa Sede e il Franchismo dalla guerra civile spagnola al concordato: appunti e documenti*, in *A cinquant'anni dalla guerra di Spagna*, Milano 1988.

[15] Cf. A. RICCARDI, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 183.

invece, come prospettiva ideale, «il giusto mezzo dell'etica sociale cristiana – fra gli estremi opposti dell'errore, [...], fra la barbarie atea insomma del comunismo russo e quella pagana del razzismo o nazismo tedesco o di qualsiasi altro paese»[16].

La maggiore vicinanza alla Spagna, l'arrivo di ecclesiastici iberici in fuga, il coinvolgimento italiano, le amplificazioni propagandistiche della stampa fascista fecero sì che, abbastanza velocemente, il caso spagnolo fosse assunto dalla Chiesa italiana – nonostante le cautele pontificie – come il vero e significativo "mito militante" ben più del caso messicano. Nell'ambito cioè delle forme, già da tempo collaudate, della santa battaglia e della milizia cristiana, i cattolici spagnoli apparvero dunque come la più forte e pura concretizzazione dell'ideale. Per questo, come avrebbe notato Jemolo nel passo già ricordato, fu facile dare alla guerra di Spagna un carattere di crociata.

Se, tuttavia, tale carattere fu esaltato pressoché unanimemente dai cattolici italiani (salvo il caso di Sturzo, che però allora non era in Italia e le cui riserve erano conosciute da pochi), occorre distinguere due diverse modalità ideologico-pastorali di assunzione militante del "mito della Spagna": da una parte tale mito era soprattutto centrato sulla resistenza, sulle persecuzioni, sul martirio nella guerra (e dunque solo in seconda battuta su Franco) come prova storica e metastorica della fortezza cristiana e dell'eroismo religioso per giungere alla *pace universale di Cristo Re*[17]; dall'altra si sviluppava pure, progressivamente, una mitizzazione della Spagna franchista come forma più integrale di *regime totalitario cattolico* verso il quale indirizzare e spingere il fascismo italiano. La prima via era seguita da vescovi, come quelli di Torino[18] e di Ferrara[19], da

---

[16] *L'eco alla lettera collettiva dei vescovi spagnoli*, «La Civiltà Cattolica», (1937), IV, p. 289-301. Più in generale cf. L. LESTINGI, *Questione del comunismo e difesa della «civiltà cristiana» nei commenti della «Civiltà Cattolica» sulla guerra di Spagna (1936-1939)*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, p. 99-125.

[17] Emblematica, in questo senso, era la risposta alla lettera collettiva dei vescovi spagnoli stesa, anche a nome dell'episcopato piemontese, dall'arcivescovo di Torino, Maurilio Fossati (pubblicata in «Rivista diocesana torinese» 14, 1937, n. 12, p. 241-242), nella quale si affermava: «il sangue dei martiri spagnuoli, sparso con tanta generosità da Vescovi e da migliaia di Sacerdoti e fedeli, se è pegno sicuro di una vittoria che darà alla Spagna cattolica nuova e più fulgida grandezza servirà ancora a ristabilire la pace universale, quella pace che, come Voi, Venerabili Confratelli, ben affermate, è il ristabilimento del Regno di Cristo nelle famiglie, nella società e negli individui». Ma significative appaiono anche le parole pronunciate nell'agosto 1936 dall'arcivescovo di Genova Minoretti, ricevendo un gruppo di profughi spagnoli: «Non sarà senza frutto il martirio della Spagna. Se da esso derivasse tra i popoli la convinzione che certe dottrine, fatte passare come salvatrici, contengono la peggiore delle barbarie: se questo martirio rendesse saggi i reggitori dei popoli; se, appresso questa bufera, il cielo sociale e politico si rischiarasse e, pur con rispetto ed aiuto a tutte le classi, sorgesse un'epoca di pace, non sarebbe un bene?» (citato in D. VENERUSO, *Il dibattito politico-sociale nella Chiesa genovese durante l'episcopato del card. Carlo Dalmazio Minoretti (1925-1938)*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, a cura di P. PECORARI, Milano, Vita e Pensiero, 1979, p. 59).

[18] Cf. B. GARIGLIO, *Mondo cattolico e fascismo in una grande città industriale: il caso di Torino*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, p. 201-202.

[19] Cf. A. ALBERTAZZI, *Contenuti di fede e ordine sociale nelle lettere pastorali dell'episcopato della regione conciliare Flaminia durante il pontificato di Pio XI*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, p. 947.

giornali diocesani, come quelli di Mantova[20] e di Piacenza[21], ma anche dagli articoli del p. Rosa sulla «Civiltà Cattolica», pur nei suoi toni accesi, nonché dalla stampa della FUCI[22] e del Movimento Laureati di Azione Cattolica: un fucino, volontario in Spagna e qui ucciso, era – per esempio – presentato su «Azione Fucina» come un «miles Christi» che aveva combattuto la santa battaglia[23]. La seconda via era invece seguita da p. Gemelli e dalle riviste dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano[24] e anche, in modo più attenuato, da Armida Barelli e dalla Gioventù Femminile di Azione Cattolica[25], nonché da alcuni giornali diocesani come quelli di Pinerolo[26] e di Bergamo[27]. A proposito dell'Ateneo milanese e degli articoli apparsi sulle sue riviste è stato scritto: «si sottolinearono infatti senza remore le somiglianze esistenti tra il nuovo Stato spagnolo e la Germania oltre che l'Italia, e si parlò apertamente di "stato totalitario", ché tale appariva la Spagna nazionale dopo i decreti di unificazione della *Falange* nell'aprile 1937. [...] "l'alto sentimento sociale" e la cattolicità di Franco e del suo governo [...] erano avallati senza alcuna riserva da autori sia spagnoli sia italiani»[28]. Così la prolusione rettorale di p. Gemelli[29] per l'inaugurazione dell'anno

---

[20] Cf. C. FERRARI - G. MANZOLI - D. MARTELLI, *Fonti per una storia del rapporto tra Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nella diocesi di Mantova durante il pontificato di Pio XI*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, p. 503.

[21] Cf. F. MOLINARI, *«Il Nuovo Giornale» di Piacenza e il fascismo*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, p. 1023.

[22] Interessante, a questo proposito, è anche la testimonianza di Vittorio Emanuele Giuntella: «Quando tornai a casa alla fine del '36 era scoppiata la guerra di Spagna e questa a molti sembrò una "guerra santa" a difesa della civiltà cristiana. Nella congerie delle informazioni era difficile orientarsi e capire. Debbo a un fucino svedese, Gunnar Kumlien, il quale, come giornalista di un paese neutrale era stato inviato nelle due Spagne, la correzione di alcuni giudizi perentori, che circolavano anche nel Circolo romano e, quanto meno, l'invito a un atteggiamento critico nei confronti della propaganda. Ma era difficile ai giovani della mia generazione non ricordare il precedente della persecuzione anticristiana nel Messico» (V. E. GIUNTELLA, *Itinerario di una generazione dall'integralismo alla libertà religiosa. Riflessioni tra testimonianza e memoria storica*, in *Dai Quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, a cura di F. TRANIELLO, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 341).

[23] *La medaglia d'argento a Sebastiano Tommasi caduto in Spagna*, «Azione Fucina», 27 novembre 1937. Cf. R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 521.

[24] Cf. A. ALBONICO, *Dall'impegno originale all'allineamento: i cattolici milanesi e la «crociata» in Spagna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, p. 61-97.

[25] Cf. M. CASELLA, *Per una storia dei rapporti tra Azione Cattolica e fascismo nell'età di Pio XI. Indagine nell'archivio dell'Azione Cattolica Italiana*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, p. 1185.

[26] Cf. P. BRESSO, *Mondo cattolico, fascismo e minoranze religiose: il caso del Pinerolese*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale*, p. 187.

[27] Cf. G. LATERZA, *Bergamo cattolica e la guerra di Spagna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, p. 160.

[28] ALBONICO, *Dall'impegno originale all'allineamento*, p. 76.

[29] Più in generale cf. G. COSMACINI, *Gemelli*, Milano, Rizzoli, 1985, p. 230-232.

accademico, l'8 dicembre 1937, aveva il significativo titolo: *Spagna e Italia nella difesa della civiltà cristiana contro il bolscevismo*[30].

Questa seconda prospettiva, in cui l'ideologia della Crociata concludeva non nella pace del Regno di Cristo Re ma nel totalitarismo falangista di Franco, si ricollegava comunque alla speranza, coltivata da molti cattolici, del formarsi di un blocco europeo di Stati confessionali o, meglio, corporativo-autoritari. Tale speranza era già emersa nel 1934, in alternativa ormai anche al regime nazista. Renato Moro ha efficacemente descritto questa serpeggiante ipotesi cattolica: «Contro il comunismo, contro il nazismo, contro le democrazie laiciste e massoniche nasceva l'idea di una «via confessionale», di un indirizzo di autoritarismo cattolico in grado di svolgere la necessaria funzione anticomunista senza per questo cadere nell'eccesso nazista. Autorità temperata da libertà, controllo statale temperato da autonomia corporativa, nazionalismo equilibrato dall'universalismo cattolico erano i punti fondamentali di questa proposta. Il modello di tale via intermedia era dato da quegli stati che, come l'Austria di Seipel e Dollfuss, l'Ungheria di Horthy, il Portogallo di Salazar, il Brasile di Vargas, «ripudiando l'indifferentismo e la statolatria», mostravano di ispirarsi alle encicliche pontificie»[31]. A questi Stati, ma anche alla Polonia, incuneata tra Germania nazista e Russia comunista, si guardava ancora nel 1935[32] e si sperava che ad essi si aggiungesse – e anzi ne prendesse la guida – l'Italia. La guerra di Spagna faceva in realtà naufragare quella prospettiva, ammesso che essa avesse mai avuto consistenza, avvicinando sempre più l'Italia alla Germania, ma la maggioranza dei cattolici non parve accorgersene e anzi sperò ad un rafforzamento di quel blocco con l'aggiunta della Spagna franchista e dunque con maggiori speranze per la pace.

Il più alto momento simbolico in questo senso si ebbe con il Congresso eucaristico internazionale di Budapest del 1938. A quel Congresso, in cui il Segretario di Stato card. Pacelli intervenne come Legato pontificio, non poterono partecipare pellegrini cattolici né dall'Unione Sovietica né dalla Germania nazista, che si era da poco annessa l'Austria cattolica[33]. Ernesto Buonaiuti scrisse qualche anno dopo: «L'ultimo giorno del Congresso Pacelli parlò alla radio in tedesco. Esortò i fedeli dell'Ungheria e di tutto il mondo cattolico a costituire una sola santa solidale comunione di volontà, perché nell'ora oscura i vincoli della carità nel Vangelo e nel

---

[30] Se ne ebbe subito una traduzione spagnola: A. GEMELLI, *España e Italia en la defensa de la civilizaciòn cristiana contra el bolscevismo*, trad. Isidoro Martìn, Avila, Imprenta catolica Sigiriano Diaz, 1938.

[31] MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, p. 503-504.

[32] Cf. GARIGLIO, *Mondo cattolico e fascismo in una grande città industriale: il caso di Torino*, p. 207.

[33] Don Brendolan scrisse nel già ricordato *Liber chronicus*, alla data 29 maggio 1938: «Termina il grandioso congresso eucaristico di Budapest, dove sono rappresentate ben 52 nazioni. Mancano la Russia e la Germania con l'Austria che si è annessa. L'Italia è bene rappresentata. Oggi si fanno le funzioni con solennità per unirci in spirito al congresso eucaristico internazionale» (BRENDOLAN, *Diario di un parroco*, p. 353). Sulla mancata partecipazione degli austriaci si veda anche la lettera di Montini ai familiari (da Budapest: 27 maggio 1938): G. B. MONTINI, *Lettere ai familiari 1919-1943*, vol. II: *1928-1943*, a cura di N. VIAN, Brescia, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 1986, p. 889.

mistero eucaristico facessero sentire da sponda a sponda, la loro capacità di affratellamento e di unificazione. [...] Il discorso politicamente più significativo fu pronunciato al Congresso dal Cardinal Goma arcivescovo di Toledo, il quale proclamò in tutte lettere che la guerra di Spagna doveva essere considerata come una guerra religiosa e che l'energia spiegata dal gen. Moscardo nella difesa dell'Alcazar era una energia che il cattolicesimo generale ricavava dalla frequenza assidua al sacramento eucaristico. [...] Il Congresso Eucaristico di Budapest – si chiedeva conclusivamente Buonaiuti – non si sarebbe potuto definire, per caso, una anticipazione religioso-liturgica del Convegno di Monaco del 29 Settembre successivo? L'uno e l'altro dovevano rappresentare *in extremis* la difesa della pace europea. L'uno e l'altro dovevano sboccare in un lacrimevole fallimento»[34].

3. Guerra mondiale e Crociata spirituale

In ogni caso i due modi per assumere la Spagna nell'ideologia cattolico-militante della Crociata – la via afascista del martirio e di una milizia eroica (anti-comunista e anti-nazista) e la via filofascista di mitizzazione di Franco e del suo regime – erano entrambi ricompresi nella prospettiva di Pio XI e della «santa battaglia». Ciò era ben chiarito da due articoli dell'«Osservatore Romano» apparsi ai primi del 1939, giusto pochi giorni prima della morte di papa Ratti. Entrambi gli scritti erano dovuti alla penna dell'autorevole domenicano e «Maestro dei Sacri Palazzi» Mariano Cordovani. Il primo (2-3 gennaio) censurava l'opera di Bernanos *I grandi cimiteri sotto la luna* e respingeva le critiche alla Chiesa degli scrittori di opposti sentimenti politici: «gli uni trovano che [la Chiesa cattolica] appoggia l'assolutismo e altri che lo contrasta; questi chiedono simpatia per il movimento rosso, quelli per il movimento totalitario; e siccome la Chiesa di Dio usa giustizia e carità con tutti, ma connivenza e debolezza con nessuno, succede che molti sono scontenti; ma che questo avvenga ad un cattolico è proprio sorprendente e patologico»[35]. Il secondo articolo (16-17 gennaio), in polemica con la tesi del giurista spagnolo in esilio Alfredo Mendizàbal (in un libro che aveva una prefazione di Maritain divenuta presto famosa) sulla equidistanza dei cattolici nella guerra di Spagna, valorizzava il regime di Franco come realizzazione dello Stato cattolico: «è evidente che il programma cristiano dirige il Governo nazionale e ispira le sue relazioni con la Chiesa, la sua legislazione, il sistema matrimoniale e il culto cattolico»[36].

Succedendo a Pio XI, in un delicato momento della politica internazionale, Pacelli, pur nella sostanziale continuità con il predecessore, cercò in generale di attenuare i toni bellicosi e da Crociata e avviò un tentativo – che non ebbe peraltro successo – per una distensione nei rapporti con il III Reich: la colomba del suo stemma – certo molto diversa dall'aquila dello stemma di papa Ratti – raffigurava

---

[34] E. BUONAIUTI, *Pio XII*, [1947], Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 87-88.

[35] M. CORDOVANI, *«Les grands cimitières sous la lune»*, «Osservatore Romano», 2-3 gennaio 1939, p. 1.

[36] M. C., *I cattolici e la guerra di Spagna*, «Osservatore Romano», 16-17 gennaio 1939, p. 1.

emblematicamente un tono meno politico, più religioso, comunque sempre proteso alla pace[37].

Il 16 aprile 1939, con un radiomessaggio trasmesso dalla Radio vaticana, Pio XII inviava alla Spagna le sue felicitazioni per la fine della guerra civile e per la vittoria franchista[38]. Tale messaggio suscitò perplessità da parte della stampa democratica francese[39], mentre fu letto in senso filofascista da Morano Pignatti, ambasciatore italiano presso la Santa Sede[40]. Tuttavia, anche se il papa riconosceva nel «Capo dello Stato» spagnolo una sicura prova di nobilissimi sentimenti cristiani per «la protezione legale accordata ai supremi interessi religiosi e sociali», il punto di vista generale trasformava il tema della persecuzione anti-cristiana e della milizia eroica dei martiri in una prospettiva apologetica che poteva rivelarsi fungibile per scenari più ampi: la guerra di Spagna, in altri termini, diveniva così una prova generale dell'argomentazione apologetica fondamentale che Pio XII avrebbe assunto di fronte al secondo conflitto mondiale. In questo modo essa perdeva però la sua unicità quasi metastorica e si inseriva in un più ampio orizzonte storico. Diceva il papa: «La propaganda tenace e i costanti sforzi dei nemici di Gesù Cristo fanno pensare che questi abbiano voluto fare in Spagna una prova suprema delle forze dissolvitrici a loro disposizione, sparse in tutto il mondo, e benché l'Onnipotente non abbia permesso che essi raggiungessero il loro intento, ha tuttavia tollerato la realizzazione di almeno alcuni dei terribili effetti, affinché il mondo vedesse come la persecuzione religiosa, minando le basi stesse della giustizia e della carità, che sono l'amore a Dio ed il rispetto alla santa sua legge, può trascinare la società moderna ad insospettati abissi di appassionata discordia ed iniqua distruzione».

---

[37] Cf. G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Milano, Rizzoli, 2000.

[38] In «Acta Apostolicae Sedis» 31 (1939), p. 151-154.

[39] Ma cf. anche: *Il Papa e Franco*, «Lo Stato Operaio», 30 aprile 1939. Positivo era invece il giudizio espresso da Nitti il 31 ottobre 1939 (che riguardava la *Summi Pontificatus*, ma anche con riferimento al giudizio sulla Spagna): cf. P. G. Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1940-1945)*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 28.

[40] Nel suo rapporto Pignatti scriveva: «Considero il discorso del Santo Padre pienamente soddisfacente. La stampa francese lo critica. Da notare inoltre che il Papa, ricevendo sabato 15 le «Delegazioni dell'Unione Internazionale delle Leghe femminili d'Azione Cattolica», ha avuto un gesto di speciale considerazione per la delegazione spagnola. Infatti, dopo aver ricevuto l'immagine di Nostra Signora del Pilar che Gli veniva offerta, il Pontefice ha con mossa spontanea baciata la bandiera della Gioventù Cattolica Femminile di Spagna la quale reca le tracce di sangue di quattro giovani uccise, in odio alla fede, in Chiesa, mentre cercavano di opporsi alla furia devastatrice dei profanatori della Casa di Dio. L'atto mi è stato riferito da persone presenti e confermato al Consigliere della R. Ambasciata da Mons. Montini, Sostituto della Segreteria di Stato. L'*Osservatore Romano* nel dare il resoconto dell'udienza ha tralasciato l'episodio significativo del bacio della Bandiera» (citato in M. Casella, *Stato e Chiesa in Italia all'inizio del pontificato di Pio XII. Indagine nell'Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri*, in *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, a cura di C. Brezzi, C. F. Casula, A. Giovagnoli, A. Riccardi, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 317). Cf. anche I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Brescia, Morcelliana, 1988, p. 56.

Tra i cattolici italiani, a proposito della vittoria di Franco, se non mancarono i toni trionfalistici – come su «L'Italia»[41] o nei commenti di don Giovanni Rossi[42] – e se il vescovo di La Spezia, mons. Giovanni Costantini, scriveva un messaggio di gratitudine a Mussolini, la prospettiva prevalente era comunque in sintonia con quella pacelliana[43]. In realtà, anche se l'«Avvenire d'Italia» pensava che la vittoria franchista fosse un elemento di pacificazione europea[44], l'opinione pubblica cattolica italiana non doveva essere molto diversa da quella che gli informatori fascisti segnalavano: «Si è andata infatti diffondendo – affermava una relazione fiduciaria (in data Roma 26 gennaio 1939) – l'arbitraria convinzione che l'Italia non ritrarrà alcun serio vantaggio dalla vittoria nazionale. [...] si è convinti che la fine della guerra spagnola segnerà l'inizio di un ben più grave conflitto ed è a questa possibilità che si rivolge oggi la preoccupata attenzione del pubblico»[45].

Tale preoccupazione peraltro era condivisa anche dal papa che, mettendo momentaneamente in sordina i toni crociati e assumendo un'intonazione "malvona"[46] (cioè indifferente e apatica sul piano politico) – come affermava il segretario del P.N.F. di Roma, riportando l'opinione di ambienti cattolici –, voleva cominciare a dispiegare il suo disegno di "giustizia e carità" cioè di affermazione dei diritti naturali e divini (giustizia) e di impegno per la pace (carità). Tale disegno era presentato nell'enciclica programmatica *Summi Pontificatus* del 20 ottobre 1939.

In essa Pio XII condannava – con una prospettiva apologetica[47] – i principali mali del tempo presente, cioè il razzismo e la statolatria[48], visti come sforzi per

---

[41] Cf. ALBONICO, *Dall'impegno originale all'allineamento*, p. 97.

[42] G. ROSSI, *Da Granata a Barcellona*, «La Festa», 5 febbraio 1939, p. 70. Don Rossi affermava tra l'altro: «La guerra di Spagna noi l'abbiamo seguita come guerra nostra, di cattolici e di italiani. Saremmo stati più felici se con noi tutte le nazioni latine si fossero crociate». Cf. anche M. TOSCHI, *Per la Chiesa e per gli uomini. Don Giovanni Rossi 1887-1975*, Genova, Marietti, 1990, p. 176.

[43] Si veda il commento su «Vita e Pensiero» dell'aprile 1939 (p. 206) o anche quanto affermava d. Pietro Tesauri (cf. R. COLAPIETRA, *Il Vescovo Tesauri a Isernia e a Lanciano: un difficile impatto*, in *Don Pietro Tesauri (1882-1945), un sacerdote in anni difficili*, Cavriago, Ediz. del Comune, 1985, p. 82).

[44] Cf. M. TESINI, *L'ideologia della «Crociata»: «L'Avvenire d'Italia» di Bologna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, p. 146.

[45] Citato in S. COLARIZI, *L'opinione degli italiani sotto il regime. 1929-43*, Roma - Bari, Laterza, 1991, p. 273.

[46] Citato in GARZIA, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, p. 136.

[47] Secondo Pio XII infatti: «forse molti, che non capivano l'importanza della missione educatrice della Chiesa, comprenderanno ora meglio gli avvertimenti della Chiesa, da loro trascurati nella falsa sicurezza dei tempi passati. Le angustie del presente sono un'apologia del cristianesimo, che non potrebbe essere più impressionante. Dal gigantesco vortice di errori e movimenti anticristiani sono maturati frutti tanto amari da costituire una condanna, la cui efficacia supera ogni confutazione teorica» (PIO XII, *Summi Pontificatus*, in *Le encicliche sociali dei Papi da Pio IX a Pio XII (1864-1946)*, a cura di I. GIORDANI, Roma, Studium, 1948², p. 598 nr. 11).

[48] Pio XII affermava: «Fra i molteplici errori, che scaturiscono dalla fonte avvelenata dell'agnosticismo religioso e morale, vogliamo attirare la vostra attenzione, Venerabili Fratelli, sopra due in modo particolare, come quelli che rendono quasi impossibile, o almeno precaria e incerta, la pacifica convivenza dei popoli. Il primo di tali perniciosi errori, oggi legalmente diffuso, è la

«detronizzare Cristo»[49] e come delitti «di lesa maestà» del *Re dei Re e Signore dell'universo*[50], e indicava pertanto i rimedi nel «riconoscimento dei diritti regali di Cristo» e nel «ritorno dei singoli e della società alla legge della sua verità e del suo amore»[51]: si trattava di una «rieducazione dell'umanità», di natura «soprattutto spirituale e religiosa», che doveva «essere attuata dalla giustizia e coronata dalla carità»[52].

In questo contesto, che aveva accenti in parte nuovi perché di natura eminentemente religiosa e spirituale (e non tanto sociale e politica), Pio XII inseriva due elementi fondamentali: la ripresa, in esplicita continuità con Pio XI[53], del "paradigma militante" e la prioritaria affermazione dell'unità attorno al Romano Pontefice. Egli infatti, fin dalle prime battute affermava: «Chi appartiene alla milizia di Cristo – sia ecclesiastico sia laico – non dovrebbe forse sentirsi spronato e incitato a maggior vigilanza, a una più decisa difesa, quando vede aumentar sempre più le schiere dei nemici di Cristo, quando si accorge che i portaparola di queste tendenze, rinnegando o non curando in pratica le vivificatrici verità e i valori contenuti nella fede in Dio e in Cristo, spezzano sacrilegamente le tavole dei comandamenti di Dio per sostituirle con tavole e norme, da cui è bandita la sostanza etica della rivelazione del Sinai, lo spirito del Sermone della Montagna e della Croce? Chi potrebbe senza profondo

---

dimenticanza di quella legge di umana solidarietà e carità, che viene dettata e imposta sia dalla comunanza di origine e dalla eguaglianza nella natura razionale in tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, sia dal sacrificio di redenzione offerto da Gesù Cristo sull'ara della croce al Padre suo celeste in favore dell'umanità peccatrice. [...]. [...] non meno dannoso al benessere delle nazioni e alla prosperità della grande società umana, che raccoglie e abbraccia entro i suoi confini tutte le genti, si dimostra l'errore contenuto in quelle concezioni, le quali non dubitano di sciogliere l'autorità civile da qualsiasi dipendenza dall'Ente supremo, causa prima e signore assoluto sia dell'uomo che della società, e da ogni legame di legge trascendente, che da Dio deriva come da fonte primaria, e le concedono una facoltà illimitata di azione, abbandonata all'onda mutevole dell'arbitrio, o ai soli dettami di esigenze storiche contingenti e di interessi relativi. Rinnegata in tal modo l'autorità di Dio e l'impero della sua legge, il potere civile, per conseguenza ineluttabile, tende ad attribuirsi quella assoluta autonomia, che solo compete al Supremo Fattore, e a sostituirsi all'Onnipotente, elevando lo Stato o la collettività a fine ultimo della vita, a criterio sommo dell'ordine morale e giuridico, e interdicendo, perciò, ogni appello ai principi della ragione naturale e della coscienza cristiana. [...] Considerare lo Stato come fine, a cui ogni cosa dovrebbe essere subordinata e indirizzata, non potrebbe che nuocere alla vera e durevole prosperità delle nazioni. E ciò avviene, sia che tale dominio illimitato venga attribuito allo Stato, quale mandatario della nazione, del popolo o anche di una classe sociale, sia che venga preteso dallo Stato, quale padrone assoluto, indipendentemente da qualsiasi mandato» (*ibidem*, p. 600-601, nr. 15) e p. 605-606 (nr. 20-21)).

[49] *Ibidem*, p. 597, nr. 9.

[50] *Ibidem*, p. 608, nr. 26.

[51] *Ibidem*, p. 597, nr. 9.

[52] *Ibidem*, p. 612, nr. 31.

[53] Proprio all'inizio dell'enciclica, papa Pacelli si chiedeva retoricamente: «come potremmo non cogliere con gioia l'occasione per fare del culto al «Re dei re e Signore dei dominanti» (1 Tim., XI, 15; Apoc., XIX, 16) quasi la preghiera d'introito di questo Nostro Pontificato, nello spirito del Nostro indimenticabile Predecessore e in fedele attuazione delle sue intenzioni? Come non faremmo in esso l'alfa e l'omega del Nostro volere e del Nostro sperare, del Nostro insegnamento e della Nostra attività, della Nostra pazienza e delle Nostre sofferenze, consacrate tutte alla diffusione del regno di Cristo?» (*ibidem*, p. 591, nr. 1).

accoramento osservare come questi deviamenti maturino un tragico raccolto tra coloro che, nei giorni della quiete e della sicurezza, si annoveravano tra i seguaci di Cristo, ma che – purtroppo cristiani più di nome che di fatto – nell'ora in cui bisogna durare, lottare, soffrire, affrontare le persecuzioni occulte o palesi, divengono vittime della pusillanimità, della debolezza, dell'incertezza e, presi da terrore di fronte ai sacrifici imposti dalla loro professione cristiana, non trovano la forza di bere il calice amaro dei fedeli di Cristo?»[54]. In questo rilancio del "paradigma militante" Pio XII inseriva – con un esplicito riferimento – tanto il movimento dei Congressi Eucaristici quanto l'Azione Cattolica[55].

E poi, quasi in conclusione, presentava il secondo fondamentale elemento: «Edotti appunto dal fallimento doloroso degli espedienti umani, per allontanare le tempeste, che minacciano di travolgere la civiltà nel loro turbine, molti rivolgono con rinnovata speranza lo sguardo alla Chiesa, rocca di verità e di amore, a questa Cattedra di Pietro, onde sentono che può essere ridonata al genere umano quella unità di dottrina religiosa e di codice morale, che in altri tempi diede consistenza alle relazioni pacifiche tra i popoli. Unità a cui guardano con occhio di nostalgico rimpianto tanti uomini responsabili delle sorti delle nazioni, i quali esperimentano

---

[54] *Ibidem*, p. 593, nr. 3. E verso la fine aggiungeva: «In mezzo a questo mondo, che presenta oggi uno stridente contrasto alla pace di Cristo nel Regno di Cristo, la Chiesa e i suoi fedeli si trovano in tempi ed anni di prove, quali raramente si conobbero nella sua storia di lotte e sofferenze. Ma proprio in simili tempi, chi rimane fermo nella fede e ha robusto il cuore, sa che Cristo Re non è mai tanto vicino quanto nell'ora della prova, che è l'ora della fedeltà. Con cuore straziato per le sofferenze e i patimenti di tanti suoi figli, ma con il coraggio e la fermezza, che provengono dalle promesse del Signore, la Sposa di Cristo cammina verso le incombenti procelle» (*ibidem*, p. 620, nr. 40).

[55] Affermava il papa: «questa missione, nella sua grandiosità, sembrerebbe dover scoraggiare i cuori di coloro, che formano la Chiesa militante. Ma l'adoperarsi alla diffusione del Regno di Dio, che ogni secolo compì in vari modi, con diversi mezzi, con molteplici e dure lotte, è un comando, a cui è obbligato chiunque è stato strappato dalla grazia del Signore alla schiavitù di Satana e chiamato nel battesimo ad essere cittadino di quel regno. [...] ciò non dispensa dalla franca e coraggiosa professione di fede, ma incita piuttosto a tener fermo nella lotta, anche a prezzo di massimi sacrifici. [...] Un intimo conforto, una gioia celeste, per cui giornalmente rivolgiamo a Dio il Nostro ringraziamento umile e profondo, Ci dà, Venerabili Fratelli, l'osservare in tutte le regioni del mondo cattolico evidenti segni di uno spirito, che coraggiosamente affronta i compiti giganteschi dell'epoca presente, che con generosità e decisione è teso a riunire in feconda armonia col primo ed essenziale dovere della santificazione propria anche l'attività apostolica per l'accrescimento del regno di Dio. Dal movimento dei Congressi Eucaristici promossi con amorosa cura dai Nostri Predecessori, e dalla collaborazione dei laici, formati nell'Azione Cattolica alla profonda coscienza della loro nobile missione, promanano fonti di grazie e riserve di forze, che, nei tempi attuali – in cui aumentano le minacce, maggiori sono i bisogni e arde la lotta tra cristianesimo e anticristianesimo – difficilmente potrebbero essere bastantemente stimate. [...] Una fervida falange di uomini e di donne, di giovani e di giovanette, ubbidendo alla voce del Sommo Pastore, alle direttive dei loro Vescovi, si consacrano con tutto l'ardore del loro animo alle opere dell'apostolato, per ricondurre a Cristo le masse di popolo, che da Lui s'erano distaccate. [...] Essi hanno veramente posto la loro vita e la loro opera sotto il vessillo di Cristo Re [...]. Una potente schiera di giovani e di giovanette anche in quelle regioni, in cui la fede in Cristo significa sofferenza e persecuzione, restano fermi presso il trono del Redentore con quella tranquilla e sicura decisione, che ci fa ricordare i tempi più gloriosi delle lotte della Chiesa» (*ibidem*, p. 613-615, nr. 32-34).

giornalmente quanto siano vani i mezzi, nei quali un giorno avevano posto fiducia; unità, che è il desiderio delle schiere tanto numerose dei Nostri figli, i quali invocano quotidianamente il Dio di pace e di amore; unità, che è l'attesa di tanti nobili spiriti, da noi lontani, i quali nella loro fame e sete di giustizia e di pace, volgono gli occhi alla Sede di Pietro e ne aspettano guida e consiglio. Essi riconoscono nella Chiesa cattolica la bimillenaria saldezza delle norme di fede e di vita, l'incrollabile compattezza della Gerarchia ecclesiastica, la quale, unita al Successore di Pietro, si prodiga nell'illuminare le menti con la dottrina del Vangelo, nel guidare e santificare gli uomini, ed è larga di materna condiscendenza verso tutti, ma ferma, quando anche a prezzo di tormenti o di martirio ha da pronunciare: *Non licet!*»[56].

4. Mito della Crociata... senza Crociata

Era dunque una prospettiva che spostava in alto il "paradigma militante", in un più rarefatto livello orante[57] (tipica in questo senso la «crociata di preghiere per la pace», soprattutto con la preghiera dei bambini nel mese di maggio). Su «La Civiltà Cattolica», Messineo chiosava: «Il cristiano, dunque, ha una crociata da svolgere in questo periodo luttuoso di sangue e rovina, e questa consiste nella crociata pacifica della preghiera. Le sue trincee non sono quelle dove i fratelli si uccidono spietatamente, ma quelle dove nel silenzio si combatte la causa della fede, della Chiesa e di Cristo»[58].

Ma tale prospettiva appariva pure con tratti di attendismo[59] rispetto agli eventi storici e alla realtà sociale. Essa del resto era evidentemente assunta anche dalle trasmissioni della Radio vaticana[60] e faceva peraltro parlare, nel maggio 1940, l'ambasciatore italiano Attolico di «inattività» del papa e, successivamente, il rappresentante britannico presso la Santa Sede, Francis Osborne d'Arcy, di «ansiosa inattività»[61]. Ma vi era pure un implicito disegno politico in tale Crociata spirituale ed esso si fondava, per così dire, su due fuochi: da una parte la ripresa dell'idea del blocco

---

[56] *Ibidem*, p. 616-617, nr. 36.

[57] In conclusione dell'enciclica, Pio XII affermava: «Pregate, quindi, Venerabili Fratelli, pregate senza interruzione, pregate, soprattutto, quando offrite il divino sacrificio di amore. [...] E voi, candide legioni di bimbi, che siete tanto amati e prediletti da Gesù, nel comunicarvi col Pane di vita, innalzate le vostre ingenue e innocenti preghiere e unitele a quelle di tutta la Chiesa» (*ibidem*, p. 621-622, nr. 42-43).

[58] A. MESSINEO, *L'ora della fiducia e della preghiera*, «La Civiltà Cattolica» 91 (1940), II, p. 330.

[59] Pio XII infatti affermava: «La Chiesa cattolica, città di Dio, «che ha per re la verità, per legge la carità, per misura l'eternità», annunziando senza errori né diminuzioni la verità di Cristo, lavorando secondo l'amore di Cristo con slancio materno, sta come una beata visione di pace sopra il vortice di errori e passioni e aspetta il momento in cui la mano onnipotente di Cristo-Re sederà la tempesta e bandirà gli spiriti della discordia» (PIO XII, *Summi Pontificatus*, p. 620-621, nr. 41).

[60] Cf. A. MONTICONE, *La radio vaticana tra fascismo e guerra (1931-1944)*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano*, II, Roma, Herder, 1979, p. 710 s.

[61] Cf. GARZIA, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, p. 176.

di Paesi cattolici (inclusa l'Italia fascista e la Spagna franchista), ma in quanto Paesi neutrali, fuori dalla guerra; dall'altra una più stretta intesa con gli USA, che Pacelli aveva visitato nel 1936 traendone un'ottima impressione e che nel dicembre 1939 stabilivano relazioni diplomatiche con la Santa Sede alle quali il papa avrebbe dato un grande quanto inconsueto risalto nel messaggio natalizio di quell'anno[62].

Per questo, commentando le prime fasi del conflitto e la "spartizione" della Polonia tra la Germania e l'U.R.S.S., p. Messineo, su «La Civiltà Cattolica», denunciava allarmato le «forze del disordine» che, a suo avviso, erano in agguato per dare il colpo decisivo all'Europa cristiana:

> Quali poi siano queste forze del disordine è facile indovinare. Sono quelle medesime che nella Spagna cattolica hanno segnata con la loro barbarie una delle pagine più nere della storia contemporanea, e si tengono pronte a sfruttare l'esasperazione dei popoli, oppressi dalle sciagure e dalla miseria, per ripetere l'esperimento in più larga scala. Il sovversivismo, sconfitto nella penisola iberica, non ha mutato i suoi piani di invasione del mondo occidentale [...]. E non è a dire quanto le sue speranze di riuscire nell'opera divisata siano rafforzate, dopo gli ultimi avvenimenti, che hanno rafforzata la posizione della Russia nella politica europea.
>
> L'Unione Sovietica è la sola nazione che abbia ricavato un netto e facile profitto dalle odierne contese fra i popoli. [...]
>
> Mentre non può negarsi [...] la debolezza della Germania a resistere al movimento ateistico, giacché la persecuzione religiosa e il nuovo paganesimo, propagato sotto l'egida dello Stato, gli hanno già spianata la via [...][63].

Ancora per questo, nell'aprile 1940, «La Civiltà Cattolica» distingueva tra forme politiche buone, cioè il totalitarismo (evidentemente fascista e franchista) e la democrazia (evidentemente statunitense), e le loro degenerazioni negative, rispettivamente l'assolutismo (evidentemente nazista e comunista) e il liberalismo (evidentemente anti-clericale e massonico)[64].

Molto simile a questa visione, per quanto strana essa possa oggi apparire[65],

---

[62] Cf. CASULA, *Domenico Tardini*, p. 191. Cf. anche *Allocuzione Natalizia del Sommo Pontefice al Sacro Collegio*, «La Civiltà Cattolica» 91 (1940), I, p. 5-13; G. E. COFFEY, *L'enciclica «Sertum Laetitiae» e l'America di oggi*, *ibidem*, p. 101-108 (ma cf. anche *ibidem*, p. 234-236).

[63] A. MESSINEO, *Le atrocità della guerra e le ansie del Padre*, «La Civiltà Cattolica» 91 (1940), I, p. 99-100. Qualche tempo dopo, sulla stessa rivista, p. Oddone lamentava l'odio diffuso tra i popoli e scriveva: «Le milizie rivoluzionarie di Spagna, formate alla scuola di Mosca, dicevano ai sacerdoti prima di ucciderli: «Noi vi odiamo, vi perseguitiamo e vi uccidiamo, perché siete preti, per la vostra funzione sociale di rappresentanti di Dio»» (la citazione era tratta dall'articolo *Les martyrs d'Espagne* apparso sulla «Revue des Deux Mondes» il 15 febbraio 1940). Il gesuita, peraltro, concludeva: «Alla radice di queste follie di rancori e di odii sta il materialismo ateo e il laicismo anticristiano; stanno le insane teorie di un neopaganesimo, che distrugge la dignità personale dell'uomo e divinizza lo Stato» (A. ODDONE, *Gli odii dei popoli nell'ora presente*, «La Civiltà Cattolica» 91 (1940), II, p. 174-175).

[64] Cf. F. PELLEGRINO, *L'Enciclica «Summi Pontificatus» e le sue ripercussioni nella stampa mondiale*, «La Civiltà Cattolica» 91 (1940), II, p. 17-28.

[65] Cf. in questo senso G. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Roma - Bari, Laterza, 1988, p. 157.

doveva anche essere la posizione del Superiore generale dei Salesiani don Pietro Ricaldone. In un rapporto della Polizia politica fascista del 19 settembre 1939 si riferivano alcune sue affermazioni: «se l'Italia potrà rimanere veramente estranea alla "guerra tedesca" il nome di Mussolini sarà portato al settimo cielo, da tutti quanti, anche da coloro che ne discutono la politica, perché il posto dell'Italia dovrebbe essere contro la Germania e i Soviety»[66]. Negli ambienti salesiani dovevano peraltro essere forti le simpatie per la Spagna franchista: il sacerdote salesiano don Michelangelo Rubino era stato in Spagna ispettore capo dei cappellani militari della MVSN, delegato dell'Ordinariato castrense[67].

La prospettiva militante di Pio XII, dunque, tanto nei tratti di continuità con papa Ratti quanto negli accenti nuovi, poteva in qualche modo permettere una certa ripresa dei due aspetti del "mito spagnolo" nell'ideologia di Crociata che erano emersi negli anni Trenta, anche se non più nella misura vasta e popolare del periodo precedente. Così nel 1939 la Libreria Editrice Fiorentina pubblicava il libretto del gesuita J. LEDIT, *Impressioni di Spagna*, la torinese L.I.C.E. traduceva *Odio comunista: memorie di un sacerdote evaso dalla Spagna rossa*, l'A.V.E. di Roma[68] dava alle stampe *Spagna cattedra di fede e di eroismo* che raccoglieva le corrispondenze di don Luigi Moresco, inviato per «L'Avvenire d'Italia», e, sempre a Roma, la Tipografia Poliglotta Cuore di Maria proponeva *Spagna Martire. Episodi di eroismi ed esempi luminosi d'un popolo mirabile* del p. Giuseppe M. Sanz CMF.[69]. Non mancavano le composizioni musicali – che potevano essere utilizzate nelle manifestazioni delle organizzazioni del cattolicesimo militante – come, per esempio, *Legionari di Spagna* di Fr. Anselmo DSC, musicata da Giovanni Pagella[70].

I sessanta cappellani militari che avevano operato in Spagna ritornarono in patria carichi di onorificenze al valore, anche se non pochi incorsero in censure ecclesiastiche per un comportamento disordinato. Qualcuno scrisse le sue memorie[71], qualche altro fu utilizzato dal regime per conferenze di propaganda[72]. Lo spirito era sempre quello della Crociata: «Sempre e dovunque si doveva insistere sul fatto che

---

[66] Cit. in F. MOTTO, *«Non abbiamo fatto che il nostro dovere». Salesiani di Roma e del Lazio durante l'occupazione tedesca (1943-1944)*, Roma, LAS, 2000, p. 175.

[67] Secondo Franzinelli: «Durante la permanenza in Spagna [Rubino] celebrò riti dal netto sapore fascista, benedisse monumenti con epigrafi dettate da Mussolini ed officiò messe al campo su di un altarino mobile sormontato da un grande ritratto fotografico del duce» (M. FRANZINELLI, *Stellette, croce e fascio littorio. L'assistenza religiosa a militari, balilla e camicie nere 1919-1939*, Milano, Angeli, 1995, p. 266).

[68] Ma contemporaneamente il libro usciva pure a Vicenza, edito dalla Tipografia Commerciale. Per altre pubblicazioni si vedano la traduzione, da parte di Cesco Vian, del libro del canonico Luìs Carreras *Spagna: processo alla rivoluzione* (Milano, ISPI, 1939); E. PETERLIN, *Crociata di Spagna*, Palermo, Pensiero e azioni, 1939.

[69] Per gli aspetti legati al regime franchista cf. G. M. SIMONATO, *La buona stampa nella Spagna di Franco*, Gorizia, tip. G. Jucchi, 1939.

[70] Milano, Stamp. Musicale, [1939].

[71] Cf. C. CERAGIOLI (Frate Lupo), *Terra di Spagna. Quadri e figure 1936-1939*, Pistoia, Pacinotti, 1940.

[72] Cf. FRANZINELLI, *Stellette, croce e fascio littorio*, p. 271.

la guerra che si combatteva era una vera Crociata, il cui fine superava ancora quello di liberare un Sepolcro per quanto venerando, poiché trattavasi di riportare Cristo stesso vivente nelle anime di tanta gente ingannata ed oppressa dall'empietà bolscevica»[73].

Nel 1940 la Tipografia Arcivescovile di Taranto proponeva la seconda edizione, migliorata e redatta in prosa, del dramma storico in due atti *Nella Spagna eroica: i martiri claretiani di Barbastro* sempre del p. Sanz CMF[74]: si può supporre che tale testo sia stato utilizzato per gli spettacoli delle filodrammatiche parrocchiali ed abbia avuto una certa circolazione[75]. Del resto esempi di testi teatrali ispirati al martirio spagnolo si ebbero pure in ambito salesiano[76] (che, com'è noto, faceva tradizionalmente uso del teatro educativo).

Si ricordavano poi i caduti: se a Subiaco si faceva memoria dei «Martiri Benedettini»[77], la Presidenza centrale della Gioventù Italiana di Azione Cattolica dava alle stampe un *Albo di Gloria*, per onorare i soci caduti tanto in Spagna quanto in Albania[78] (e l'accostamento era significativo perché accomunava "guerre fasciste" invece di porre in risalto la "crociata cattolica" spagnola nella sua unicità). Un volume "ufficiale', pubblicato nel 1940, ricordava i legionari italiani in terra di Spagna[79] ed era recensito molto positivamente da «La Civiltà Cattolica», che non mancava di accennare polemicamente agli italiani che combatterono dalla parte repubblicana[80].

---

[73] Così scriveva il cappellano capo Aristide Baldassi nella relazione conclusiva stesa per l'Ordinariato castrense: A. BALDASSI, *I Cappellani Legionari Italiani nella guerra di Spagna*, in M. FRANZINELLI, *L'intervento del clero militare italiano nella guerra civile spagnola: la relazione del cappellano capo don Aristide Baldassi*, «Spagna contemporanea» 2 (1993), p. 167, n. 4.

[74] Per la prima edizione cf. G. M. SANZ, *Nella Spagna eroica. I Quaranta Martiri claretiani di Barbastro. Dramma storico in due atti*, Roma, tip. Poliglotta Cuore di Maria, 1938.

[75] Una copia è conservata presso la Biblioteca dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano.

[76] Cf. L. G. PERSIANI, *Eroi. Episodio in quattro quadri della guerra di depurazione della Spagna*, Roma, Libreria Salesiana Editrice, 1944 (*imprimatur* del 1943). Questo testo fu tradotto in spagnolo dal p. Pedro de Santa Teresa, Definitore Generale dei Trinitari.

[77] Cf. E. CARONTI, *I Martiri Benedettini del Pueyo nella Spagna*, Subiaco, Tip. dei Monasteri, 1940.

[78] Cf. GIOVENTÙ ITALIANA DI AZIONE CATTOLICA. PRESIDENZA CENTRALE, *Albo di Gloria*, II: *Soci della Gioventù Italiana di Azione Cattolica caduti nella Spagna e in Albania*, Roma, Ist. Ed. San Michele, [1940].

[79] *Legionari di Roma in Terra Iberica (1936-XIV - 1939-XVII)*, Milano, Officine Saydos, 1940.

[80] La rivista dei gesuiti italiani scriveva: «Avemmo tra mano, subito dopo la disfatta del bolscevismo nella Spagna, un grosso volume riccamente illustrato, che pretendeva celebrare le gesta di una certa Brigata italiana in servizio della causa rossa. Quel libro, uscito dalle officine della propaganda marxista, non rappresentava certo l'Italia, tanto meno l'onorava. Ma il libro c'era, e venne diffuso abbondantemente all'estero. Desiderammo e aspettammo che da parte di coloro che rappresentarono degnamente l'Italia nella guerra spagnola si contrapponesse, qualche cosa di più rappresentativo e più aderente alla realtà etica di quel movimento conclusosi con la netta vittoria della giustizia. Il libro atteso è finalmente apparso, superando l'aspettativa. Esso è un autentico monumento, degno dell'epica impresa per cui i nostri volontari combatterono eroicamente fino al

Sempre nel 1940, l'editrice Morcelliana di Brescia – collegata, com'è noto, tanto ad esponenti dei Laureati cattolici come Bendiscioli quanto a don De Luca e agli ambienti fiorentini del «Frontespizio» – pubblicava in volumetto la Lettera collettiva dell'episcopato spagnolo[81] del 1937 (apparsa a suo tempo sulla «Civiltà Cattolica» e sul «Ragguaglio dell'attività culturale, letteraria ed artistica dei cattolici italiani», ma non sull'«Osservatore Romano»[82]) insieme con «la risposta del mondo cattolico» e con altri interventi del card. Gomá y Tomás. Vi era pure una prefazione di Guido Manacorda, già distintosi per il violento "squadrismo cattolico" dei suoi commenti sulle vicende spagnole[83]. Questa pubblicazione appariva peraltro in sintonia con la polemica che, in quel torno di tempo, don Giuseppe De Luca conduceva contro l'umanitarismo e il carattere borghese del cattolicesimo francese[84] (e che, forse proprio per questo, lo portava ad essere insoddisfatto della *Summi Pontificatus*[85]). Anche Manacorda, peraltro, dopo aver presentato la Lettera collettiva come una «battaglia campale»[86], aggiungeva che tutti erano invitati ad accoglierla e a meditarla: «Ma più di tutti, coloro che, ossessionati fino al parossismo da altri errori, senza dubbio gravi, dell'umanità presente, finiscono col passare sotto silenzio, se non addirittura con l'accompagnare di una mal celata adesione, quelle forze apertamente od occultamente disgregatrici, che hanno portato la Spagna all'orlo della distruzione»[87]. Alludendo a Maritain e a Bernanos e forse anche a Sturzo, Manacorda stigmatizzava la «ostilità aperta o coperta, acre o dolciastra, di tanti compagni stessi di fede, in tanti paesi oltre Pirenei e oltre Oceano. A tal punto il preconcetto dottri-

---

trionfo. [...] La tragedia della Spagna di ieri valga come monito alle forze nemiche del cristianesimo e della civiltà perché non ritentino una così terribile avventura» (F. PELLEGRINO, *La guerra civile spagnola*, «La Civiltà Cattolica» 92 (1941), I, p. 63-65).

[81] I. GOMÁ Y TOMAS, *Martirio e risurrezione di Spagna*, Brescia, Morcelliana, 1940.

[82] Su tale voluta non pubblicazione cf. G. DALLA TORRE, *Memorie*, Milano, Mondadori, 1967, p. 102-103.

[83] Cf. G. MANACORDA, *Spagna cattolica*, «Il Corriere della Sera», 26 ottobre 1937, p. 1 e, soprattutto, ID., *La Spagna rossa e i nuovi farisei*, *ibidem*, 19 agosto 1938: quest'ultimo articolo fu anche riproposto su «Segni dei tempi» (settembre-ottobre 1938, p. 112-116), introdotto da una nota redazionale anonima in cui si affermava: «un po' di questo robusto e sicuro squadrismo non fa male neanche nel nostro campo, dove parole e idee patiscono troppo spesso di torcicollo. È Azione Cattolica anche questa e di quella buona».

[84] Cf. G. DE LUCA, *Spagna tentata*, «La Festa», 3 gennaio 1938; ID., *Il cristiano, come un antiborghese*, «Il Frontespizio», febbraio 1939 (poi riprodotto in appendice a R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia (1898-1962)*, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 153-156).

[85] Cf. L. MANGONI, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, p. 317.

[86] Scriveva infatti: «[La] *Lettera Collettiva dell'Episcopato Spagnuolo ai Vescovi di tutto il mondo* [...] non fu soltanto un'iniziativa generosa e geniale, seguita dall'attenzione, dalla dolorosa meraviglia, dall'attenzione fervida che meritava; ma addirittura una vera e propria battaglia campale, vinta nel campo dello spirito. Non si erra affermando che, dal momento della sua pubblicazione, la sorte dei rossi apparve definitivamente segnata di fronte ad ogni intelligenza aperta e ad ogni coscienza retta» (G. MANACORDA, *Dell'autore di questo libro*, in GOMÁ Y TOMAS, *Martirio e risurrezione di Spagna*, p. XI).

[87] *Ibidem*, p. XIII.

nario, o la passione politica può disumanizzare! [...] Pagina in verità triste ed oscura nella coscienza di troppi cattolici di troppe nazioni, ma più specialmente, doloroso dirlo, di Francia. Meglio sorvolarla»[88].

Approssimativa e apologetica era, nella sua superficiale sinteticità, l'interpretazione che Manacorda dava della guerra civile e del franchismo. Parlava dei bacilli virulenti del bolscevismo, che avevano avuto, come precursori, i bacilli della massoneria e dell'ebraismo, veri rappresentanti dell'Anti-Spagna[89], ed esaltava l'accordo tra spada e croce, tra ghibellinismo del potere e regalità sociale di Cristo: «Carità e giustizia, sicuramente, prima e sopra ogni cosa; ma pur sempre, insieme con loro e da loro illuminati, umano eroismo e senso dell'onore. La Croce, sicuramente, viva e scolpita nel profondo dei cuori, ma anche, quando necessiti a Sua testimonianza e difesa, spada e crociata»[90]. Concludeva in termini italiani (e toscani): «Obbedienza ai poteri costituiti, prontezza ad ogni sacrificio per la Patria. [...] Ma, sopra gli individui, come sopra le nazioni e sopra lo Stato, una regalità somma: quella di Cristo. Visioni, tutte, come ognuno può rilevare, di respiro dantesco congiunto ad austerità savonaroliana»[91].

D'altra parte, nelle riviste dell'Università Cattolica continuava l'interesse per le cose spagnole. Nel 1940, sul neonato periodico «Archivio di psicologia, neurologia, psichiatria e psicoterapia», era lo stesso Gemelli che si occupava di un presunto psicotecnico comunista incaricato di esercitare il terrore in Spagna[92]. Mentre la «Rivista internazionale di scienze sociali» trattava questioni legate alla politica assistenziale del regime franchista[93].

Così pure, la rivista dei gesuiti italiani si occupava sinteticamente della Spagna nella sua *Cronaca contemporanea* o per riferire di udienze pontificie a spagnoli o per dar conto di quelle vicende del regime di Franco che più lo caratterizzavano in senso

---

[88] *Ibidem*, p. XV.

[89] *Ibidem*, p. XIII.

[90] *Ibidem*, p. VIII. E concludeva evocando l'incontro del cardinale spagnolo con il ministro degli esteri dell'Italia fascista: «Il 18 luglio ultimo scorso [1939], il conte Ciano, nostro Ministro degli Esteri, presentava al Cardinale di Spagna in Toledo, una croce del beato Angelico, dono del Duce. Orbene, nel ringraziare commosso, e nel ricordare il dono ricevuto qualche settimana prima della spada di battaglia del Caudillo, il venerando Primate, dopo aver accennato al sentimento d'amore e gratitudine, che legheranno sempre il popolo spagnuolo alla nazione italiana, così si esprimeva: «Oggi ci viene donata questa Croce, che verrà posta accanto alla spada del Caudillo. Saranno, la spada e la Croce, simbolo dei nostri doveri verso Dio e la Patria; la Croce che dovrà essere la legge della nostra vita; la spada che, come in questa cruentissima guerra, sarà sempre brandita dalle generazioni spagnole, quando sia necessario difendere il tesoro di spiritualità accumulato da secoli di cristianesimo nella nostra Patria. In questo doppio simbolo, appare la solidarietà di fede e di armi, che ha unito le nazioni sorelle Italia e Spagna»» (*ibidem*, p. XIX).

[91] *Ibidem*, p. XVIII-XIX:

[92] A. GEMELLI - M. PONZO, *Uno psicotecnico a servizio della «Terza internazionale rossa» per esercitare il terrore nella Spagna?*, «Archivio di psicologia, neurologia, psichiatria e psicoterapia» 1 (1940), p. 576-580; ID., *Di nuovo a proposito di uno psicotecnico al servizio della terza internazionale rossa per esercitare il terrore in Spagna*, *ibidem*, p. 771-776.

[93] F.-E. LOFFREDO, *Gli assegni familiari nella Spagna*, «Rivista internazionale di scienze sociali» 48 (1940), p. 36-47.

cattolico. Del resto lo stesso periodico auspicava «la traduzione in italiano dei principali autori cattolici spagnuoli dell'Ottocento, ai quali si riconnette l'ideologia religiosa e politica della Spagna di Franco»[94] e si compiaceva di una ricostruzione della guerra di Spagna che metteva in risalto gli «intrighi di Potenze straniere per favorire i Rossi, gli intralci di ogni genere frapposti ai Nazionali dalla diplomazia delle democrazie occidentali, le alterne vicende sino al trionfo nazionalista»[95].

L'ingresso in guerra dell'Italia nel giugno 1940 fece crollare l'ipotesi dei Paesi cattolici neutrali[96] e mise in crisi una delle possibilità di recupero della Spagna franchista all'interno di un "paradigma militante" cattolico. Rimase forse una nostalgia per quella ipotesi e ciò alimentava una certa delusione verso il fascismo per averla fatta naufragare e per non aver seguito il papa sulla via della pace: delusione crescente con l'evolversi drammatico e catastrofico per l'Italia degli eventi bellici. Il 20 febbraio 1943, per esempio, Bottai avrebbe annotato sul suo diario: «*A colazione dai Salesiani*, dietro la Minerva, con Padellaro. Presiede la mensa don Ricaldone, il quarto successore di don Bosco [...]. [...] più tardi, mi racconta avere egli girato tra la Spagna e il Portogallo in fermento, vestito in borghese [...]. I giudizi politici, che affiorano qua e là dal suo discorso, mirano più agli uomini che ai sistemi e alle dottrine. Così il Portogallo, ch'egli conosce a fondo, si riduce a un giudizio su Salazar: «il più grande – dice – dei dittatori»; e quel comparativo sospeso è pieno d'altri giudizi. [...] Qualcuno dice che è troppo presto, oggi, parlar di pace; e lui: «Era troppo presto il primo giorno della guerra, è troppo presto oggi. Era troppo tardi, allora; è troppo tardi oggi». Girano, lui e i suoi compagni, intorno alle cose attuali d'Italia con destra prudenza: e si sente delusa la simpatia da loro concessa al Fascismo e, più ancora, al suo Capo»[97].

5. La Crociata sociale e l'antibolscevismo

Nel 1941 l'ingresso nella guerra mondiale dell'Unione Sovietica e degli Stati Uniti aveva significativi contraccolpi sulla posizione della Chiesa. Com'è noto l'Italia, la Germania e la stessa Spagna (in occasione dell'invio della Divisione Azzurra[98]) premevano perché la Santa Sede benedicesse la Crociata anticomunista in cui l'attacco all'URSS aveva trasformato la guerra. Ma è altrettanto noto che il Vaticano, in particolare la Segreteria di Stato, resistette a queste pressioni: mons. Tardini disse al consigliere dell'Ambasciata italiana Babuscio Rizzo «Vedo la

---

[94] Recensione a D. PARISET, *Italia e Spagna razze regnanti*, Roma, Unione Editoriale d'Italia, 1940, «La Civiltà Cattolica» 91 (1940), IV, p. 151.

[95] Recensione a D. BOLLATI - G. DEL BONO, *La Guerra di Spagna dalla liberazione di Gijon alla vittoria. Sintesi politico-militare*, Torino, Giulio Einaudi, 1939, *ibidem*, p. 308.

[96] Cf. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, p. 266.

[97] G. BOTTAI, *Diario 1935-1944*, a cura di G. B. GUERRI, Milano, Rizzoli, 2001, p. 362-363.

[98] «La Civiltà Cattolica», nella sua *Cronaca contemporanea*, riferiva del discorso di Franco per «il quinto anniversario del movimento di riscossa dalla tirannia dei rossi», con un finale accenno alla guerra contro la Russia come «crociata contro il comunismo russo» («La Civiltà Cattolica» 92, 1941, III, p. 325-326).

crociata ma non vedo i crociati» e, ai primi di settembre, lo ripeté ad Attolico che si lamentava per il «mutismo» pontificio, aggiungendo: «la croce uncinata non è precisamente quella delle crociate»[99]. Tuttavia un certo fermento crociato si ebbe, nelle fila dell'Azione Cattolica, a partire da maggio-giugno[100], incoraggiato ovviamente dal fascismo (anche evocando il ricordo della Spagna[101]), ma da settembre si ritornò sui registri più cauti e "umanitari'. In generale, proprio nel settembre 1941 si poteva notare una significativa coincidenza di vedute sul problema tra la Segreteria di Stato e l'opinione popolare cattolica, rilevata dagli informatori fascisti. Tardini infatti aveva detto ad Attolico «io, al momento attuale, invece di applicare la dottrina della crociata applico il proverbio «un diavolo caccia l'altro», tento meglio se quest'altro è il peggiore»[102], in un memorandum per l'americano Taylor affermava ancora: «1. L'Europa deve fronteggiare oggi due grandi pericoli: il nazismo e il comunismo. Entrambi sono avversi alla religione, alla civiltà cristiana, alla libertà personale, alla pace. Nel momento attuale il nazismo è meglio organizzato e ostenta una forza maggiore. 2. Se la guerra ora in corso significasse la fine di entrambi i pericoli, sarebbe possibile un periodo di tranquillità per l'Europa»[103]: Tardini insomma si augurava che il comunismo uscisse dalla guerra «già sconfitto e annientato» e il nazismo «debilitato» e «da sconfiggere»[104]. Contemporaneamente gli informatori fascisti riferivano sui sentimenti diffusi in alcuni settori della società italiana: «è bene che la Russia venga fiaccata e [...] quando la Russia sarà vinta, la Germania avrà assolto al proprio compito. Allora – si dice – sarà la volta di togliere di mezzo la Germania, ed a ciò – si ritiene – provvederà l'America, cosa questa, a parere di molti, ancora più desiderabile»[105].

Renato Moro ha notato come tra il 1941 e il 1942 comparissero su «Azione Fucina» e su «Studium» alcune rassegne che presentavano in termini molto positivi la situazione spagnola (e il relativo rapporto tra Stato e Chiesa): ciò testimoniava la permanenza del mito franchista in questi ambienti cattolici non ancora approdati ad una netta opzione democratica, ma soprattutto aveva il valore di un'indiretta

---

[99] Citato in CASULA, *Domenico Tardini*, p. 189. In una successiva nota del 27 novembre Tardini scriveva, riferendo dei suoi colloqui con Attolico: «quando scoppiò la guerra con la Russia, il governo tedesco, così avverso alla Chiesa, avrebbe amato che la Santa sede dicesse qualche parola in favore della "crociata" antibolscevica. Anche il governo italiano presentò alla Santa Sede simile richiesta. L'Ambasciatore d'Italia intrattenne su questo argomento l'Em.mo, affermando che una parola del Papa avrebbe sollevato e incoraggiato il popolo italiano. Ma l'Em.mo gli fece subito notare che il nazismo, persecutore della Chiesa, non può davvero parlare di "crociata"» (*ibidem*, p. 188).

[100] Cf. in questo senso COLARIZI, *L'opinione degli italiani sotto il regime*, p. 360-363.

[101] Va forse vista in questo senso la pubblicazione: A. GIOLA, *Voci di legionari feriti. Documento storico della crociata fascista in terra di Spagna*, Como, Cavalleri, 1941.

[102] Citato in CASULA, *Domenico Tardini*, p. 189.

[103] Citato in E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (dalle carte di Myron C. Taylor)*, Milano, Angeli, 1978, p. 146-147.

[104] *Actes et documents du Saint Siège rélatifs à la seconde guerre mondiale*, vol. V, Città del Vaticano 1969, p. 218.

[105] Citato in COLARIZI, *L'opinione degli italiani sotto il regime*, p. 365.

polemica nei confronti del regime fascista, implicitamente confrontato con quello spagnolo[106].

Del resto nel 1942, «La Civiltà Cattolica» non mancava di segnalare, ancora, tutte le scelte in senso filo-cattolico di Franco, dalla ricostruzione delle chiese[107] agli accenti "ispirati", propagandistico-provvidenzialistici, del Caudillo[108]. Tuttavia, anche qui, sembrava pure timidamente emergere qualche tono nuovo: recensendo un volume di Panunzio[109], si sottolineava la differenza tra il regime spagnolo, più chiaramente cattolico, e il regime fascista[110]; così pure, riferendo del discorso di Franco, pronunciato dopo la promulgazione della legge sulla creazione delle Cortes, si inseriva un significativo inciso con un altrettanto significativo corsivo: «Parlando poi della minaccia che incombe sull'Europa da parte del comunismo, da lui definito «unico e grande problema dell'Europa» – e Dio volesse che il comunismo fosse davvero l'*unico* pericolo per la religione e la civiltà cristiana – il Caudillo assicurò che la Spagna, oggi come sei anni fa, nuovamente insorgerebbe «con uguale o maggiore entusiasmo», se per caso si avvicinasse ai confini il comunismo o altri pericoli di natura affine»[111]. Questo tono della rivista dei gesuiti italiani continuò ancora nei primi mesi del 1943: da una parte sottolineando la comune storia "cattolica" di Italia e Spagna[112], dall'altra difendendo la

---

[106] Moro afferma: «L'esaltazione di Franco suona condanna di Mussolini; e non è solo condanna di Mussolini per non essersi tenuto fuori dalla guerra, come ha fatto Franco e come in questi ambienti cattolici si auspicava, ma è la critica a tutto l'indirizzo recente del regime, che pare non volere più tener conto delle esigenze di parte cattolica» (R. MORO, *Afascismo e antifascismo nei movimenti intellettuali di Azione Cattolica dopo il '31*, «Storia contemporanea» 6, 1975, p. 790).

[107] Nella *Cronaca contemporanea* si scriveva: «Il Governo del gen. Franco, come attese subito alla ricostruzione spirituale della Penisola, devastata prima dalla Repubblica poi dal bolscevismo spadroneggiante, così dispose la redintegrazione delle chiese e degli istituti religiosi travolti dalla bufera rivoluzionaria» («La Civiltà Cattolica» 93, 1942, III, p. 64).

[108] Significativo era, per esempio, il rilievo dato al discorso di Franco al II Convegno del Fronte della Gioventù spagnola (3 ottobre 1942) che veniva definito «un discorso degno di essere ricordato per la schietta professione dei principii in esso contenuti». Quell'intervento, come «La Civiltà Cattolica» ricordava con consenso, riportandone alcuni brani, mirava a dimostrare come tutti gli eventi più significativi e vittoriosi «nella recente lotta contro il bolscevismo» coincidessero con le più importanti feste della Chiesa cattolica: implicitamente suggerendo un diretto aiuto della divina Provvidenza alle forze franchiste: «La Civiltà Cattolica» 93 (1942), IV, p. 190-191.

[109] S. PANUNZIO, *Spagna Nazionalsindacalista*, Milano, Bietti, 1942.

[110] Scriveva infatti la rivista dei gesuiti italiani: «L'A. pur segnalando le somiglianze e la parentela fra la rivoluzione del Falangismo e quella attuata dal Fascismo in Italia dà il dovuto risalto allo spirito proprio degli Spagnuoli e ai conseguenti e proprii caratteri della loro rivoluzione. L'anima della riscossa spagnola è profondamente religiosa, e più precisamente cattolica» («La Civiltà Cattolica» 93, 1942, IV, p. 116).

[111] Si trattava sempre della rubrica *Cronaca contemporanea*, in «La Civiltà Cattolica» 93 (1942), III, p. 256.

[112] La rivista recensiva il volume *Italia e Spagna. Saggi sui rapporti storici, filosofici ed artistici tra le due civiltà*, a cura dell'ISTITUTO NAZIONALE PER LE RELAZIONI CULTURALI CON L'ESTERO, Firenze, Le Monnier, 1941. Si percorrevano i vari saggi che componevano il volume miscellaneo, si valutava il contributo scientifico di alcuni lavori più eruditi, ma si aggiungeva: «Altri [lavori], come le pagine del Papini, l'articolo di Giovanni Soranzo, sulla funzione storica

specificità cattolica del regime franchista spagnolo, anche in confronto al regime fascista italiano[113].

In tale prospettiva, peraltro, «La Civiltà Cattolica» riportava brani del discorso tenuto da Pio XII – nell'udienza del 17 dicembre 1942 al nuovo ambasciatore di Spagna –, nel quale l'affermazione del carattere cattolico del nuovo regime era una lode ma anche un ammonimento:

> Vi abbiamo sentito dire che il vostro «modo di essere non sarebbe perfetto se non fosse profondamente cattolico», che «affermate cento volte la più assoluta ortodossia». E con grande conforto della nostra anima siamo stati informati dei progressi dell'Azione Cattolica, dell'abbondanza di buone e solide vocazioni al ministero sacerdotale; abbiamo visto Cristo trionfare nella scuola, risorgere le chiese dalle rovine fumanti e penetrare lo spirito cristiano nelle leggi, nelle istituzioni e in tutte le manifestazioni della vita ufficiale. Abbiamo, in fine, contemplato Iddio novamente presente nella vostra storia». E augurando che la Spagna possa vedere le menti libere per sempre da ogni concezione incompatibile con una nazione «giustamente chiamata popolo di mistici e di teologi», il Santo Padre ricordò che «la Spagna, in questo momento culminante della storia del mondo, ha senza dubbio una missione altissima da compiere»; ma che se ne mostrerà degna «soltanto se riuscirà a ritrovare se stessa, nel suo spirito tradizionale e cristiano e in quell'unità che soltanto su questo spirito può edificarsi»[114].

Del resto, nel 1942, dopo i timori per le conseguenze di una vittoria nazista, i rapporti diplomatici con gli Stati Uniti e lo svolgersi delle vicende belliche rassicuravano Pio XII che, alla fine dell'anno, con il radiomessaggio di Natale, rompeva gli indugi, decideva l'avvio della mobilitazione dei cattolici in vista della situazione post-bellica e lanciava una nuova crociata: «Non lamento, ma azione è il precetto dell'ora; non lamento su ciò che è o che fu, ma ricostruzione di ciò che risorgerà e deve sorgere a bene della società. Pervasi da un entusiasmo di crociati, ai migliori e più eletti membri della società spetta riunirsi nello spirito di verità, di giustizia e di amore al grido: Dio lo vuole! pronti a servire, a sacrificarsi, come gli antichi Crociati. Se allora trattavasi della liberazione della terra santificata dalla vita del Verbo di Dio

---

della Spagna nella civiltà mediterranea e quello di Alberto Consiglio sulla antica e nuova fortuna dei rapporti italo-spagnuoli, sono saggi di sintesi storica intonati a quella amicizia che trova nella storia e nella comune cultura cattolica tanti motivi per essere fraterna» (I. ORTIZ DE URBINA, *Recenti studi sulla Spagna*, «La Civiltà Cattolica» 94, 1943, II, p. 246).

[113] Si recensiva il volume R. GENCO, *Precedenti e contenuto della Carta del lavoro spagnuola*, Milano, Giuffré, 1942. In tale recensione, tra l'altro, si scriveva: «La critica della *Carta del lavoro spagnuola* è accurata e penetrante, ma non sempre felice; giacché per partito preso considera come deficienti tutti quei punti del Documento spagnuolo che si distaccano dalla *Carta del lavoro italiano*. Ammette come causa del fallimento dei tentativi di riforme anteriori a Franco l'assenza d'un programma politico, mentre il successo di quest'ultimo si deve al suo programma politico. È ovvio pensare, data la complessità degli avvenimenti sociali, che non una, ma un insieme di cause contribuirono al trionfo del falangismo, e fra le principali bisogna noverare la causa di carattere religioso» («La Civiltà Cattolica» 94, 1943, II, p. 251).

[114] *Ibidem*, 94 (1943), I, p. 58.

incarnato, si tratta oggi, se possiamo così esprimerCi, del nuovo tragitto, superando il mare degli errori del giorno e del tempo, per liberare la terra santa spirituale, destinata ad essere il sostrato e il fondamento di norme e leggi immutabili per costruzioni sociali di interna salda consistenza. [...] Scopo essenziale di questa Crociata necessaria e santa è che la stella della pace, la stella di Betlemme, spunti di nuovo sull'umanità»[115]. Il papa esponeva i cinque punti fondamentali per l'ordine interno delle nazioni: dignità e diritti della persona umana; difesa della unità sociale e particolarmente della famiglia; dignità e prerogative del lavoro; reintegrazione dell'ordinamento giuridico; concezione dello Stato secondo lo spirito cristiano. Non si trattava più solo ed eminentemente di una Crociata spirituale e di preghiera: ma di una «crociata per un ideale sociale, umano e cristiano»[116].

Da una parte si voleva che i cattolici serrassero i loro ranghi[117] – in autonomia rispetto al fascismo – e dall'altra si guardava già ad una competizione con il comunismo nel dopoguerra: la Crociata era, per ora solo implicitamente (ma non in modo inavvertibile per i militanti cattolici), anti-comunista: doveva cioè sottrarre ai comunisti la terra santa dell'ordine sociale e «ricondurre la società all'incrollabile centro di gravitazione della legge divina»[118]. Si cominciava pertanto a realizzare la Crociata anti-bolscevica, ma non nel senso di un appoggio della Santa Sede all'Asse, anzi proprio nell'ambito di un avvicinamento agli Alleati e in vista di una vittoria alleata (dunque anche dell'URSS)[119].

Emblematico, in tale contesto, appare un volumetto di «spiegazioni popolari» dei messaggi pontifici sulla pace, scritto dal can. Francesco Chiesa e pubblicato il 5 aprile 1943 (ma con imprimatur del 10 marzo) dalla società S. Paolo. Il tono era inequivocabile: «È necessario che si accenda in tutti i buoni uno spirito simile a quello che animò quelle grandi spedizioni che furono le *Crociate*. [...] Vuole il Papa che i novelli crociati siano pronti a servire e sacrificarsi come gli antichi crociati, unendosi in spirito di verità, di giustizia e di amore al grido: *Dio lo vuole*!»[120]. Con un tono sorprendentemente ecumenico e perfino inter-religioso[121] (che guardava forse

---

[115] Pio XII, *L'ordine interno delle nazioni*, in *Le Encicliche Sociali*, a cura di Giordani, p. 675-676, nr. 22-23).

[116] *Ibidem*, p. 682, nr. 32.

[117] In una sua predica del febbraio 1943, il parroco romano G. V. Gremigni affermava: «La nostra Battaglia [cioè quella della Chiesa] è una battaglia pacifica Cristiana per evitare che sia sparso ancora invano del sangue umano. Chi ci può ricompensare quaggiù la vita di sacrifici, e chi può consolare le madri che piangono i loro figli perduti, se non Dio? Se ci togliete l'amore di Cristo noi non conosciamo neanche l'amore per la Patria. Noi non riconosciamo altro Re che Cristo, altro potere che quello di Cristo. ed in questo grave momento anche l'ultima parola sarà di Dio» (citato in Riccardi, *Roma «città sacra»?*, p. 189).

[118] Pio XII, *L'ordine interno delle nazioni*, p. 681, nr. 29.

[119] Si veda l'appunto di Tardini per Taylor (in Casula, *Domenico Tardini*, p. 235-236). Cf. anche P. Pastorelli, *Pio XII e la politica internazionale*, in *Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Roma - Bari, Laterza, 1985, p. 125-147.

[120] F. Chiesa, *La stella della pace. Brevi spiegazioni popolari dei quattro documenti del Pont. Pio XII sulla pace*, Alba, S. Paolo, 1943, p. 123 e 125.

[121] Chiesa scriveva: «Il Papa si fa, in questo nostro tempo, promotore di una grande Crociata, cui invita i *migliori* e i *più eletti* membri della cristianità, non solo, ma di tutta l'umanità: tutti

all'eterogeneità delle forze Alleate) si affermava: «Tutti devono unirsi nella grande Crociata per ricondurre la società al suo centro di gravitazione che è Dio. Questa grande Crociata che il Pontefice proclama si può considerare in due campi: nel campo internazionale e nel campo sociale. Nel campo *internazionale* dovrebbero in essa entrare tutte le nazioni; eccetto il Bolscevismo, che è il nemico contro il quale tutte le nazioni dovrebbero unirsi. Nel campo *sociale* si apre la via a tutti gli uomini seri e ben pensanti, dai cattolici fino a coloro che appena credono in Dio, e a coloro che anelano a *liberarsi dai dubbi e dagli errori, bramosi di luce e di guida*»[122].

In realtà, però, l'anti-bolscevismo si riferiva proprio al campo sociale più che a quello internazionale. Si guardava cioè all'ordine interno delle nazioni e allora l'esempio negativo della Spagna rossa poteva essere ancora ricordato. Sulla scorta dei testi pontifici, infatti, Chiesa sosteneva la necessità prioritaria di promuovere: «1) *Il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione e educazione religiosa.* Questo diritto della persona umana è spudoratamente calpestato dal Bolscevismo che deporta giovani e adulti in lontani paesi, obbligandoli a lavori eccessivi, senza somministrare loro l'alimento sufficiente, e senza curarsi per nulla della loro istruzione o dando loro un'istruzione falsa, in mezzo ad ogni sorta di scandali. Nei paesi poi occupati ostacolano l'educazione religiosa. Durante la guerra di Spagna, molti giovani spagnuoli furono tolti con violenza ai loro genitori e mandati in Russia ad essere educati al Bolscevismo. 2) *Il diritto al culto di Dio privato e pubblico; compresa l'azione caritativa religiosa.* Gli antichi socialisti affermavano che la religione era affare *privato*, e così, in forza del loro sistema, si contentavano di combattere il culto pubblico, ma ai tempi nostri in molti luoghi si pretende di impedire lo stesso culto privato; maltrattando ed uccidendo barbaramente i cittadini che praticano la religione. Così fecero i Bolscevichi nel Messico, nella Spagna e soprattutto in Russia»[123]. Commentando l'indicazione papale della necessità di una vittoria sull'odio, il canonico scriveva: «mentre l'odio che accompagna un retto amore è sempre giusto, ragionevole, onesto o virtuoso; invece l'odio generato dall'amore disordinato partecipa dei caratteri della sua origine; ossia è un odio irragionevole, ingiusto, furibondo, barbaro, crudele, capace di qualunque eccesso. Ecco la ragione di tutte le barbarie dei bolscevichi nel Messico, nella Spagna, e soprattutto nella Russia; ecco la ragione dei bombardamenti aerei alle città aperte, alle navi ospedali, agli ospizi dei poveri, alle chiese, ai musei; e di tutte le altre bestialità che non hanno

---

coloro cioè che adorano in Cristo il loro Salvatore. Qui vengono non solo i cattolici Romani, ma anche i Greci scismatici; anzi anche i Protestanti, parte dei quali riconoscono Gesù Cristo come Salvatore. Anzi il Papa si rivolge a tutti coloro che sono uniti con noi anche *solo nel vincolo spirituale della fede in Dio.* Qui possono convenire anche i Maomettani, e molti di coloro che appartengono alle religioni orientali: Buddisti, Bramanisti, Scintoisti; anzi si volge il Papa a tutti coloro che anelano a liberarsi dai dubbi e dagli errori, bramosi di luce e di guida; come possono essere molti increduli. Tutti costoro il Papa invita a questa grande Crociata» (*ibidem*, p. 124).

[122] *Ibidem*, p. 152.

[123] *Ibidem*, p. 131-132.

riscontro nella storia; e che pur abbondano in tempi che pretesero di aver raggiunto l'apice della civiltà»[124].

Analogamente, il card. Schuster, in un intervento sul giornale l'«Italia» del 30 marzo 1943, ripreso anche da «La Civiltà Cattolica», segnalava, con preoccupazione, un ritorno di anticlericalismo e affermava: «Relazioni, che ci giungono da varie parti, ci riempiono di dolore e ci preoccupano assai per l'avvenire. Ci si torna a parlare di profanazioni eucaristiche, di organizzazioni per promuovere la bestemmia, di movimenti ateistici ecc. L'origine di codesti diversi movimenti è unica ed è facilmente individuabile. [...] Diciamo tuttavia ai nostri diletti figli di stare bene in guardia e di non lasciarsi ingannare dagli emissari dell'*ateismo*, ricordando ancor troppo bene ciò che il bolscevismo ha fatto in Russia, in Ungheria, in Ispagna e dovunque è riuscito, anche per breve tempo, ad impadronirsi del potere»[125].

Tuttavia nel corso del 1943, quando ormai le sorti della guerra apparivano irrimediabilmente compromesse per l'Italia e crescevano i disagi e, poi, ancor di più, dopo il 25 luglio e dopo l'8 settembre, fino alla liberazione di Roma nel 1944, la Spagna scompariva pressoché totalmente dall'orizzonte di attenzione pubblica. Si notava intanto una certa cautela delle fonti ecclesiastiche: «La Civiltà Cattolica», che nel 1942 aveva presentato l'allontanamento di Suñer dal ministero degli Esteri nella linea di un'assoluta continuità e non come mutamento significativo[126], ricordava ora – con implicito compiacimento – la «caduta del ministro degli Esteri Serrano Suñer, fervido ammiratore dell'Asse»[127], accennava con consenso ad una possibile restaurazione monarchica, ma rimaneva su una vaga genericità nel giudizio della situazione interna spagnola[128].

Tuttavia, tra i cattolici italiani, prima ancora della cautela ecclesiastica verso un regime simile e legato al fascismo italiano, ormai crollato, vi era un sentimento popolare che determinava la "sparizione" dell'interesse verso la Spagna: il desiderio di una fine del conflitto, il forte anelito per la pace, il sempre più chiaro rifiuto di una guerra, mai veramente accettata dalla Chiesa, accomunavano in un complessivo giudizio negativo, specialmente nella predicazione, tutte le guerre. Il 16 dicembre

---

[124] *Ibidem*, p. 180-181.

[125] In «La Civiltà Cattolica» 94 (1943), II, p. 117. Era funzionale a questa prospettiva la pubblicazione: G. CURTI dei Ministri degli Infermi, *Nelle carceri di Barcellona. Memorie della rivoluzione di Spagna*, pubblicate da p. M. VANTI, Roma, Coletti, 1943.

[126] Cf. *Cronaca contemporanea*, «La Civiltà Cattolica» 93 (1942), III, p. 380.

[127] *Ibidem*, 94 (1943), III, p. 68.

[128] Sulla rivista dei gesuiti romani si scriveva: «Vari indizi lasciano intravedere il disagio che ancora impedisce l'assestamento della Spagna nelle nuove forme di vita che si è create dopo la rivoluzione civile. Una delle cause latenti ma operanti, oltre le condizioni politiche generali nel mondo, è la questione monarchica. [...] Difficile è appurare quanto realmente valgano questi inizi per giudicare dello stato reale delle cose; e ancor prematuro è riferire qual ripercussione abbiano avuto i rivolgimenti italiani sulla situazione già così delicata. D'altra parte si parla di pressioni anglosassoni per influire sull'atteggiamento della Spagna, dandosene come argomento una comunicazione ufficiosa della Radio nord-americana. Questa, fra l'altro, diceva non potere la Spagna pretendere dall'America l'assistenza di cui abbisogna, «prima che il Governo di Madrid non abbia risoluto di abbandonare la sua posizione di non-belligeranza»» (*ibidem*, p. 376).

1939, parlando alla Camera, Galeazzo Ciano aveva affermato: «Il popolo italiano teme tanto poco la guerra, che dal 1911 ad oggi sono più gli anni di guerra e gli anni di lotta che quelli di pace (*Applausi vibranti*): 1911-1912 conquista della Libia; 1915-1918 Grande Guerra; 1924-1931 riconquista libica; 1935-1936 conquista etiopica; 1936-1939 partecipazione alla guerra di Spagna»[129]. Questa sequela bellica, simbolo nel 1939 – per il gerarca fascista – di orgoglio e di fierezza, veniva emblematicamente rovesciata di segno in una predica, tenuta a Roma, nella chiesa di S. Agostino, nel maggio 1943, in cui si affermava: «questa pace che i Governi promettono io non la credo affatto e sono convinto che nessuno di voi la crederà. Il nostro famoso Risorgimento non finisce mai: abbiamo cominciato dall'Eritrea poi la Libia, poi la guerra mondiale, per ottenere un pezzaccio di terra al sole, ci siamo andati a impelagare in Abissinia, poi ci siamo andati a battere la testa in Spagna, poi siamo andati a finire in Russia. Dove, dove mai andremo a finire di questo passo!»[130]. Certo ci si riferiva alla partecipazione italiana alla guerra di Spagna, ma indubbiamente tale conflitto perdeva quell'aura eroica, metastorica e quasi sacrale e veniva, per così dire, "ridotto allo stato laicale".

Perfino nei cappellani, che erano stati in Spagna e che mantenevano sentimenti filofascisti, la rievocazione delle passate vicende aveva ormai un timbro cupo e sinistro. Il 28 febbraio 1943, su «Milizia fascista», in un articolo intitolato *Col labaro e la Croce*, Sebastiano Corvino scriveva: «Mi par di rivederli tutti quei cari legionari, che, dopo aver domandato al Signore che la sua Croce sia l'insegna che precede il labaro della loro legione, con maggiore fiducia e con potenti palpiti d'amore terminano: "Salva l'Italia nel Duce e nell'ora di nostra bella morte!"». Ancor più significativamente, il 13 maggio 1944, ormai nel clima della RSI, alla quale aveva aderito, mons. Baldassi, ex cappellano capo in Spagna, rievocava la sconfitta di Guadalajara per lodare mestamente il valore «del disperato eroismo del nostro soldato, grande sempre, anche nella sconfitta»[131].

6. Crociata anticomunista e democrazia

Nel 1943 Roosevelt aveva parlato della campagna militare in Italia come di una «Crociata», perché mirava alla liberazione del papa e del Vaticano dai nazisti[132]. Paradossalmente, però, proprio la caduta del regime fascista e, poi, l'occupazione tedesca, in particolare di Roma, ridavano – agli occhi della Chiesa italiana – un ruolo, quanto meno diplomatico, alla Spagna di Franco. Dopo il 25 luglio, il card. Maglione, Segretario di Stato, chiedeva ai rappresentati diplomatici di Spagna, Portogallo, Argentina e Ungheria di impegnarsi per ottenere dai tedeschi che, in caso

---

[129] Il discorso di Ciano è riportato in appendice a G. CIANO, *Diario 1937-1943*, a cura di R. DE FELICE, Milano, Rizzoli, 2000², p. 720.

[130] Citato in RICCARDI, *Roma «città sacra»?*, p. 191.

[131] Citato in FRANZINELLI, *Stellette, croce e fascio littorio*, p. 297-298.

[132] Cf. GARZIA, *Pio XII e l'Italia*, p. 290. Per una successiva ripresa di questa prospettiva cf. D. D. EISENHOWER, *Crociata in Europa*, Milano, Mondadori, 1949.

di uscita dell'Italia dalla guerra, la Germania rispettasse Roma[133]. Il conte Enrico Galeazzi, architetto dei Palazzi Apostolici, d'intesa con suor Pascalina Lehnert, giunse a studiare un piano – poi rifiutato nettamente dal papa – per sottrarre Pio XII ai nazisti facendolo imbarcare su una nave battente bandiera spagnola e quindi condurlo in Spagna[134]. Più concretamente, durante la Repubblica Sociale Italiana, le diocesi del Nord Italia riuscivano a realizzare reti di comunicazioni con il Sud, attraverso collegamenti che giungevano in Vaticano passando per la Svizzera e la Spagna[135]. Del resto la Spagna svolgeva un certo ruolo anche dal punto di vista dell'appoggio all'azione assistenziale della Santa Sede[136].

Inoltre quanto più il papa si avvicinava agli Stati Uniti tanto più aveva bisogno del riferimento alla Spagna per non apparire schierato (e dunque a fianco dell'URSS): nelle forme di governo ammissibili dovevano pertanto rientrare le democrazie ma anche i regimi cattolico-autoritari come quello di Franco (il quale peraltro cercava di conformarsi il più possibile alla dottrina cattolica e di accontentare i desideri delle gerarchie ecclesiastiche[137]). Gli Stati Uniti costituivano, per così dire, il limite massimo delle aperture pontificie alla democrazia. Il franchismo rappresentava, d'altra parte, una sorta di limite minimo, comunque necessario. Dopo la liberazione di Roma, la Santa Sede interponeva i suoi uffici a favore della Spagna franchista in occasione della visita di Churchill al papa, nell'agosto 1944[138]. Qualche giorno prima, parlando con il generale De Gaulle, Pio XII aveva inoltre accennato ad «una possibile federazione di Paesi cattolici dell'Europa occidentale»[139]: era, in qualche modo, l'ultima metamorfosi del vecchio sogno del "blocco cattolico" (ma, visto sul lungo periodo, preludeva pure al successivo favore vaticano per il processo di unità europea nelle forme democratiche).

Sul piano più teorico, il gesuita Brucculeri individuava le fonti della dottrina sociale cattolica, ritenuta ovviamente attualissima e necessaria per tutti, in autori di diversi paesi europei (inclusa la Spagna): «I grandi architetti di questa fortezza eretta in difesa dell'ordinata convivenza sono in buon numero e d'ogni nazione cristiana

---

[133] Cf. *ibidem*, p. 270-271.

[134] Cf. G. ANGELOZZI GARIBOLDI, *Pio XII, Hitler e Mussolini. Il Vaticano fra le dittature*, Milano, Mursia, 1988, p. 206.

[135] Cf. G. TUNINETTI, *Clero, guerra e resistenza nella diocesi di Torino (1940-1945). Nelle relazioni dei parroci del 1945*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 43.

[136] La *Cronaca contemporanea* della «Civiltà Cattolica» riferiva, alla data del 31 maggio 1944, un «nobile gesto» di Franco: «Il Capo dello Stato spagnuolo ha messo a disposizione della Santa Sede un piroscafo per il trasporto delle mercanzie depositate a Barcellona per conto della stessa Santa Sede. L'atto generoso è tanto più notevole in quanto precede la dichiarazione fatta dal Santo Padre nel discorso del 2 giugno, di avere cioè «avviato pratiche allo scopo di effettuare il trasporto di viveri per via di mare mediante navi pontificie». È da augurare che presto venga «il consenso di una delle Parti belligeranti, per l'attuazione di una simile impresa, che porterebbe un rimedio veramente efficace a tanto male»» (in «La Civiltà Cattolica» 95, 1944, II, p. 406).

[137] Cf. VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea*, p. 140-141.

[138] Cf. CASULA, *Domenico Tardini*, p. 249-250.

[139] Cf. P. CHENAUX, *Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall e les Traités de Rome*, Bruxelles 2000, p. 25-30.

come: il Ketteler e il Pesch in Germania, il De Mun e il De la Tour du Pin in Francia, il Mermillod nella Svizzera, il Balmes nella Spagna, il Taparelli e il Toniolo nella nostra Italia. Fra questa costellazione luminosa emergono i nomi degli immortali pontefici che da Leone XIII si susseguono fino a Pio XII»[140].

Il radiomessaggio pontificio del Natale 1944 fu, com'è noto, dedicato al problema della democrazia. Tale messaggio si chiudeva con l'appello per una Crociata di carità, in cui Pio XII significativamente affermava: «Non vogliamo chiudere questo Nostro Messaggio natalizio senza rivolgere una commossa parola di gratitudine a tutti coloro – Stati, Governi, Vescovi, popoli –, che in questi tempi di inenarrabili sciagure Ci hanno prestato valido aiuto nel dare ascolto al grido di dolore, che Ci giunge da tante parti del mondo [...]. Ed in primo luogo è giusto ricordare la vasta opera di assistenza svolta, nonostante le straordinarie difficoltà dei trasporti, dagli Stati Uniti d'America e, per ciò che riguarda particolarmente l'Italia, dall'Ecc.mo Rappresentante del Signor Presidente di quell'Unione presso di Noi. Né minor lode e riconoscenza Ci è grato di esprimere alla generosità del Capo dello Stato, del Governo e del popolo Spagnuolo, del Governo Irlandese, dell'Argentina, dell'Australia, della Bolivia, del Brasile, del Canadà, del Cile, dell'Italia, della Lituania, del Perù, della Polonia, della Romania, della Slovacchia, della Svizzera, dell'Uruguay»[141]. Dunque: prima – con grande rilievo – gli Stati Uniti, poi – con rilievo – la Spagna, poi l'Irlanda e poi tutti gli altri (Italia inclusa) in ordine alfabetico.

Nel 1944 e nel 1945, gli eventi bellici e l'avanzata delle truppe russe preoccupavano la Santa Sede sia per le sorti della Polonia cattolica sia, in generale, per l'espansione del comunismo nel cuore dell'Europa. Tra i cattolici italiani che cominciavano la ricostituzione della Democrazia Cristiana vi erano tanto il timore del comunismo quanto quello di qualcosa di simile al franchismo, ma i due pericoli non erano ritenuti dello stesso peso. Nel novembre 1944, De Gasperi scriveva a Sturzo: «Due spettri grandeggiano sul nostro orizzonte politico: per gli uni il pericolo è lo Stato totalitario socialcomunista; gli altri sono invasati dalla paura di un colpo di Stato alla Franco»[142]. Pur non sottovalutando l'orientarsi di una parte dell'opinione pubblica verso destra, De Gasperi riteneva tuttavia improbabile in Italia un pronunciamento militare: era invece molto più preoccupato della forza dei «socialcomunisti» e dei rischi che ne derivavano per l'avvento di un sistema democratico.

Indubbiamente la Chiesa cattolica riprese abbastanza presto la Crociata antibolscevica, mai veramente abbandonata[143], in un crescendo evidente: premendo su

---

[140] A. BRUCCULERI, *La nostra dottrina sociale*, «La Civiltà Cattolica» 95 (1944), III, p. 3.

[141] PIO XII, *Il problema della democrazia*, in *Le Encicliche Sociali*, a cura di GIORDANI, p. 723-724, nr. 21.

[142] L. STURZO, *Scritti inediti*, III: *1940-1946*, a cura di F. MALGERI, Roma, Cinque Lune, 1976, p. 336. Cf. P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 274-278. Per i precedenti cf. A. M. GIRALDI, *Gli scritti di De Gasperi sulla guerra civile spagnola*, «Clio» (1974), 3-4, p. 465-500.

[143] Cf. L. URETTINI, *Propaganda anticomunista nella stampa cattolica dalla guerra di Spagna alle elezioni del 1948*, in *La Dc dal fascismo al 18 aprile*, a cura di M. ISNENGHI - S. LANARO, Padova, Marsilio, 1978.

Roosevelt perché prendesse in seria considerazione il pericolo comunista, trovando maggiore sintonia con Churchill, anticipando i toni da guerra fredda e infine accogliendo, quasi con sollievo, le prospettive di Truman e poi della «cortina di ferro». L'11 giugno 1946 Taylor scriveva a Truman: «Il papa ha apertamente sfidato sin dall'inizio il comunismo. Egli e la Chiesa cattolica sono i grandi baluardi della democrazia oggi nell'Europa continentale. La guida del papa in questo campo è importante per le democrazie occidentali come lo è per l'Italia e come lo è per la stessa Chiesa cattolica in Europa. La causa del comunismo contro la cristianità e la democrazia trascende le minori differenze di credo cristiano. È la *grande questione* del futuro e del presente»[144]. L'asse strategico di questa nuova Crociata era la mobilitazione generale del mondo cattolico, sulla base della convergenza tra le organizzazioni di Azione Cattolica e di quelle legate ai gesuiti: l'obiettivo "negativo" era fermare il comunismo, quello "positivo" era la conquista e la cristianizzazione della società.

Il «grande ritorno dell'anticomunismo cattolico»[145] implicava un ritorno, entro certi limiti, del "mito negativo" delle persecuzioni contro i cristiani nella Spagna rossa[146], anche per respingere la «mano tesa» dei comunisti[147]. «La Civiltà Cattolica» lamentava che non si facesse più cenno alla Lettera collettiva dell'Episcopato spagnolo, con le relative denunce delle violenze repubblicane, e si poneva a metà strada tra gli antifranchisti cattolici statunitensi e alcuni cattolici filofranchisti inglesi, come William Thomas Walsh che scriveva su «The Tablet». La rivista gesuitica romana affermava pertanto:

> E lo scrittore [inglese Walsh] esorta i cattolici nordamericani a stare all'erta perché una Spagna comunista vorrebbe dire un'America spagnuola comunistizzante, e a ricordarsi come già avessero salutato in Franco l'unica diga contro il comunismo. In altri termini, nella polemica odierna, se varie possono essere le preferenze per questo o quel regime, bisogna non dimenticarsi, che l'insurrezione spagnuola scoppiò appunto per opporsi a una tirannia, male ammantata ora sotto il nome di democrazia.
>
> Anche in Italia, la lontananza degli avvenimenti fa dimenticare gli eccessi dei partiti avversari del movimento falangista. Si leggeva, per es. in "Cosmopolita" (27 gennaio), a proposito di un libro di A. C. Jemolo «Politica e Religione», la seguente postilla: "Molti cattolici (specialmente ecclesiastici), affetti da perduranti simpatie franchiste, parlano spesso e volentieri del pericolo che si ripetano in Italia i tragici fatti della rivoluzione spagnola del '36: ma non si chiedono perché quei fatti avvennero: quale fu, per esempio, l'atteggiamento del clero cattolico nella

---

[144] Citato in DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti*, p. 493.

[145] Cf. A. LEPRE, *L'anticomunismo e l'antifascismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 116-121. Cf. anche A. LABRIOLA, *La crociata anticomunista*, Firenze, Parenti, 1955.

[146] Cf. R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Unione Sovietica e questione comunista nell'opinione pubblica cattolica in Italia*, in *Pio XII*, a cura di RICCARDI, p. 392. Cf. anche F. ALESSANDRINI, *La Spagna e la Repubblica 1931-1936*, Roma, A.V.E., 1945.

[147] Cf. R. LOMBARDI, *Una «mano tesa» minacciosa. A proposito del discorso di Togliatti*, «La Civiltà Cattolica» 96 (1945), II, p. 147-159 (i riferimenti alla «Spagna rossa» alle p. 155-156).

questione dei vignaiuoli, e come poté avvenire, che, a contrasto con la Catalogna, e con altre regioni spagnuole, nelle Asturie non fosse torto un capello a un ecclesiastico e il clero fosse circondato, tra i minatori, da generale venerazione"[148].

La rivista gesuita ricordava, a questo proposito, i preti morti nelle Asturie. In ogni caso l'impegno dei padri di «La Civiltà Cattolica» si svolgeva su due fronti: da una parte, difensivamente, si negava che i cattolici fossero antidemocratici[149]; dall'altra, attaccando, si voleva dimostrare che la Repubblica spagnola non era stata veramente democratica[150] e che, perciò, la rivolta di Franco aveva un valore antitirannico. Naturalmente in questi commenti vi era sempre un occhio alla politica interna italiana, quanto meno per stigmatizzare «la parzialità di quegli Italiani, che mentre si strappano farisaicamente le vesti per le atrocità spagnuole, non vedono e non sentono le urla dei compatrioti vessati e angariati in ogni maniera dal regime del Maresciallo Tito»[151].

Vi era intanto pure – per esempio nelle riviste dell'Università Cattolica – un certo interesse per talune caratteristiche "tecniche" dell'esperienza spagnola[152]. Di ciò si giovò indubbiamente la Spagna di Franco, che trovò una sponda in Vaticano e che, anche con la cooptazione al governo di membri dell'Azione Cattolica[153], avviò quel processo di convergenza che avrebbe portato al Concordato del 1953. Tuttavia la grande Crociata anticomunista non implicava che l'ipotesi franchista fosse posta al centro dei disegni della Chiesa: nel 1948 i suggerimenti, che venivano dalla Spagna di Franco, di mettere fuori legge il PCI e sospendere le elezioni non furono presi in considerazione dal papa, il quale, peraltro, era risoluto nel comunicare a Taylor «che non ci deve essere tregua nella pressione contro il comunismo sia in Italia che in Europa, che egli e la Chiesa continueranno a essere vigilanti e aggressivi»[154].

Il regime di Franco, in altri termini, ebbe il "riconoscimento di ortodossia" da parte della Chiesa e di ciò «La Civiltà Cattolica» si fece autorevole sostenitrice in Italia[155]. Ma il franchismo non fu mai seriamente considerato un modello politico adottabile dai cattolici italiani nel dopoguerra. Qualche prete nostalgico poteva ancora farvi riferimento nella predicazione, incappando peraltro nella riprovazione dei fedeli[156]. Più

---

[148] *Cronaca contemporanea*, «La Civiltà Cattolica» 96 (1945), I, p. 272.

[149] *Ibidem*, III, p. 69.

[150] I. ORTIZ DE URBINA, *Democrazia e comunismo nella Spagna rossa*, *ibidem*, III, p. 83-89; ma cf. anche *ibidem*, IV, p. 135-136.

[151] *Cronaca contemporanea*, *ibidem*, IV, p. 206.

[152] Cf. per esempio C. CORTI, *La doppia circolazione bancaria spagnola durante e immediatamente dopo la guerra civile*, «Rivista Internazionale di Scienze Sociali» 53 (1945), n. 3, luglio.

[153] Cf. J.-M. MAYEUR, *Pio XII e i movimenti cattolici in Europa*, in *Pio XII*, a cura di RICCARDI, p. 288.

[154] Citato in DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti*, p. 581.

[155] Si veda quanto, anche recentemente, è notato in: A. RICCARDI, *Pio XII e Alcide De Gasperi. Una storia segreta*, Roma - Bari, Laterza, 2003, p. 41.

[156] Si veda il caso di un discorso, nell'ottobre 1945, di un gesuita a Jesi (Ancona) ricordato in M. CASELLA, *Clero e politica nell'immediato secondo dopoguerra (1945-1948)*, in *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, a cura di G. DE ROSA, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 607.

seriamente, il franchismo riscuoteva le simpatie del cosiddetto «partito romano»[157]. Ma la scelta fondamentale e maggioritaria dei cattolici italiani andava verso un integralismo militante, in forme democratiche.

Ciò fu efficacemente espresso da Guido Gonella, nell'aprile 1946, al primo Congresso nazionale della Democrazia Cristiana, quando tracciò il programma della DC per la nuova Costituzione italiana: «La Costituzione spagnola del 1931 proclamò tutte le libertà e poi le oppresse tutte a cominciare da quella religiosa, a cominciare dallo scioglimento degli ordini religiosi e dalla nazionalizzazione dei loro beni. Ciò non significa che noi approviamo i successivi regimi liberticidi: siamo contro questi come contro quelli, perché regimi intolleranti e persecutorî. (*Bene!*) Dobbiamo aver a cuore il nostro integralismo, la nostra assoluta autonomia ideologica e politica di fronte a tutti. (*Applausi.*) Se dovesse riapparire lo spettro delle persecuzioni, la Chiesa sa dove trovare le sue armi che sono la verità e la carità, sa dove trovare i suoi soldati che conoscono la lotta e l'incrollabilità del carattere per confondere l'astuzia, l'orgoglio e la malvagità dei suoi nemici manifesti ed occulti. (*Applausi.*) La Chiesa è una società militante, ed il clero ha dato nella nostra dura lotta di liberazione un esempio che non è inferiore a quello dato dalle altre classi sociali e che non può essere dimenticato dalla nuova Italia di questo secondo Risorgimento che è, in gran parte, opera dei cattolici. (*Applausi calorosi e insistenti.*) [...] Dal riconoscimento della religione cattolica deriva logicamente che gli istituti fondamentali dello Stato devono essere conformi all'etica cristiana, e che devono essere rispettate quelle libertà di credere, professare e propagandare la fede che sono state definitivamente sancite nel Concordato a presidio della libertà di esercizio del culto, a presidio dei valori della famiglia cristiana e dell'insegnamento religioso»[158].

7. *Analisi del regime franchista*

Nel 1945-46 due autorevoli cattolici italiani si distinguevano per profondità e acume nel giudicare il regime di Franco: don Luigi Sturzo e Tommaso Gallarati Scotti.

Don Sturzo non era allora più un isolato, estraneo alle vicende nazionali e non letto in Italia, come ancora nel periodo dei pur penetranti scritti sulla guerra civile spagnola[159]. Con lui era in relazione De Gasperi e i suoi interventi riprendevano comunque ad avere una certa circolazione tra i cattolici italiani. Nel 1946, dunque, apparve a New York *Nazionalismo e internazionalismo*, un volume che raccoglieva scritti dei primi anni '40 e svolgeva, tra l'altro, interessanti riflessioni sui regimi

---

[157] Cf. A. RICCARDI, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Brescia, Morcelliana, 1983.

[158] G. GONELLA, *Il programma della Democrazia Cristiana per la nuova Costituzione*, relazione al I Congresso nazionale della Democrazia cristiana, 24-27 aprile 1946, Roma 1947, p. 23-28: riportato anche in P. SCOPPOLA, *Chiesa e fascismo. Documenti e interpretazioni*, Roma - Bari, Laterza, 1976¹, p. 386-388.

[159] Cf. G. CAMPANINI, *Una battaglia per la libertà della Chiesa. Luigi Sturzo e la guerra di Spagna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, p. 167-194.

totalitari. Sturzo vedeva il Totalitarismo come una forma politica contemporanea che aveva la sua prima germinale origine nel regime napoleonico[160] e la sua caratteristica nella divinizzazione della base (nazione, razza o classe) del potere dello Stato, che dunque non sopportava limiti di sorta[161].

Il regime franchista era senz'altro considerato da Sturzo come un tipo di Totalitarismo: «Il totalitarismo è la comune qualifica che può essere applicata al fascismo di Mussolini, al nazismo di Hitler, al comunismo di Stalin, al falangismo di Franco e così via. S'intende che, tra i campi di concentramento di Dachau o di Buchenwald, e quelli dei deportati in Siberia da un lato, e il «confino» nelle isole di Ponza, di Ustica, di Lipari e di Pantelleria, qualche differenza c'era, che tra le purghe di Hitler e di Stalin e il tribunale mussoliniano per la difesa dello stato c'era pure qualche differenza; che tra la soppressione degli ebrei in Germania e le leggi contro gli ebrei in Francia e in Italia, qualche differenza c'era. Il temperamento latino e le relative tradizioni c'entrano certo, ma quando la parte bestiale dell'uomo è presa dalla paura e dall'odio, in fondo è sempre la stessa»[162].

Pur nella comune matrice totalitaria, tuttavia, Sturzo considerava il regime di Franco – accostato a Pétain, Dollfuss e Salazar – come un tipo intermedio tra il vecchio autoritarismo antiliberale della Restaurazione (stile Santa Alleanza) e il fascismo mussoliniano: in quanto tale, la sua caratteristica stava nel riferirsi al cattolicesimo politico controrivoluzionario, antiliberale e anticostituzionale del primo Ottocento. Gli ideali di Franco, dunque, non erano ideali fascisti ma autoritari e conservatori. Erano invece fascisti, sia pure di un fascismo adattato alla situazione della Spagna, il metodo e la tecnica di impadronirsi del potere e di esercitarlo: metodi non riducibili all'autoritarismo tradizionale. Franco e i suoi «videro, nel fascismo, un sistema di reazione «popolare», ed un mezzo (seppure violento) di restaurazione politica che rendeva possibile quello stato corporativo, attraverso il quale, secondo loro, l'autorità dello stato avrebbe potuto conciliarsi con il benessere delle classi lavoratrici. Essi accettarono il fascismo come un metodo capace di superare la demagogia dei socialisti ed il sovversivismo dei comunisti. Inoltre, nella loro antistorica concezione religiosa, essi vedevano nuovamente in atto la collaborazione dello stato con la Chiesa cattolica, attraverso concordati, o anche senza, ma con il mutuo aiuto di favori e servizi»[163].

---

[160] Scriveva: «Napoleone Bonaparte ne dette un primo esempio al mondo moderno; gli antichi erano chiamati tiranni, ma il popolo di allora e la Chiesa sapevano come far fronte ai tiranni o evitare i loro artigli; oggigiorno, tanto i popoli che la Chiesa sono stati, e sono ancora, meno in grado di resistere al totalitarismo. Esiste ancora un'altra differenza fra il totalitarismo e l'antica tirannia, quest'ultima era personale, o della famiglia, o della casta, e non pretendeva fare appello al popolo per avere il suo consenso o sollecitare i suoi sentimenti o le sue aspirazioni sociali; è il totalitarismo moderno che chiama il popolo nella sua orbita, lo irreggimenta per i propri fini e lo costringe a servire attraverso un unico partito» (L. STURZO, *Nazionalismo e internazionalismo (1946)*, Bologna, Zanichelli, 1971, p. 72).

[161] *Ibidem*, p. 37.

[162] *Ibidem*, p. 71-72.

[163] *Ibidem*, p. 71.

Infine Sturzo affermava che, finita la guerra mondiale, due soli totalitarismi erano sopravvissuti: quello falangista e quello comunista. Mentre il primo gli appariva in via di estinzione il secondo era, a suo avviso, in piena espansione.

L'interpretazione che Sturzo dava del regime franchista appare, in effetti, pur nella sua sinteticità, per più versi acuta e significativa sul piano politologico: scontava invece una certa genericità e astrattezza sul piano del giudizio storico e dell'approfondimento analitico, da qui anche – forse – la prognosi ottimistica sulla sua prossima fine.

Diverso è invece il caso di Gallarati Scotti, che ci ha lasciato una riflessione non brillante per definizioni politologiche, ma certo lucida e suggestiva nella descrizione analitica delle caratteristiche storiche del franchismo. Gallarati Scotti, importante esponente del cattolicesimo liberale lombardo, con trascorsi modernisti, era stato costretto a riparare in Svizzera nel 1944 perché colpito da un mandato di cattura della RSI in seguito ai suoi contatti con il CLN. In Svizzera, tramite il Nunzio apostolico, gli fu trasmessa nell'estate del 1944 la nomina ad ambasciatore a Madrid[164]. Giunse nella capitale spagnola nel febbraio 1945. La sua nomina fu criticata da Radio Mosca che la collegò a pressioni vaticane in tal senso: prontamente smentite peraltro dalla Santa Sede. Gallarati Scotti fu poi ambasciatore in Spagna[165] fino al 1947, quando passò nella sede diplomatica di Londra.

Oltre a rappresentare gli interessi italiani, lo Scotti fece coincidere la sua azione con gli indirizzi dell'ambasciata americana per favorire, come annotava nel suo diario (9 marzo 1945), «una evoluzione (non rivoluzione) della Spagna in senso democratico»[166] anche se non se ne nascondeva le difficoltà. La riflessione più ampia e penetrante era però svolta in una relazione per il Ministro degli Esteri Alcide De Gasperi, del 10 aprile 1945, sulla situazione interna spagnola.

In senso generale, Gallarati Scotti parlava della Spagna come uno dei «paesi a regime totalitario» ma si trattava di un riferimento terminologico generale, senza le implicazioni di teoria politica che vi erano in Sturzo. Egli però cercava di individuare i fattori che contribuivano al mantenimento di Franco al potere, anche per valutarne le possibilità di sopravvivenza. Tali fattori dunque erano, a suo avviso, di due tipi:

---

[164] Cf. N. RAPONI, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Milano, Vita e Pensiero, 1971, p. 189-207. Si veda anche A. CANAVERO, *Il contributo di Tommaso Gallarati Scotti alla politica estera italiana del secondo dopoguerra*, in *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, a cura di F. DE GIORGI - N. RAPONI, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 137-163.

[165] Cf. L. DE LLERA - J. ANDREAS GALLEGO, *La Espana de posguerra: un testimonio*, Madrid 1992; L. E. DE LLERA, *Relaciones culturales italo-hispanicas: la embajada de T. Gallarati Scotti en Madrid (1945-1946)*, Milano 1985; ID., *Dalla guerra civile al franchismo: l'Archivio Gallarati Scotti*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, p. 203-219.

[166] T. GALLARATI SCOTTI, *Dalle "Memorie riservate"*, in *Francisco Franco e il regime spagnolo. Dal "Diario" e dalle "Relazioni" di Tommaso Gallarati Scotti, ambasciatore a Madrid (1945)*, a cura di N. RAPONI, «Contemporanea» 1 (1998), n. 4, p. 739. Egli continuava: «Il governo di Franco può essere una necessità fino alla fine della guerra. L'apparente benessere di cui gode la Spagna non può illudere nessuno. Il mutamento però non potrà venire che quando esercito e Alleati saranno concordi e decisi per un mutamento o rivolgimento».

strutturali e psicologici. Da una parte, cioè, egli indicava le «forze vive» su cui si reggeva il regime: soprattutto l'esercito e la falange, ma anche il clero cattolico. Dall'altra scorgeva la paura di una nuova guerra civile, diffusa tra l'aristocrazia e l'alta borghesia, ma anche fra le masse popolari.

L'Esercito era e permaneva l'organismo con maggior autorità nel paese: il dissidio con la Falange si era risolto a suo favore, così che la Milizia del partito era rimasta sempre allo stato embrionale. Franco si assicurava la fedeltà delle Forze Armate con il suo prestigio personale, con l'erogazione di alti stipendi e mantenendo l'Esercito su un piede di mobilitazione.

La Falange aveva per Gallarati Scotti un carattere prettamente fascista, anche se adattato alle caratteristiche del temperamento iberico. L'inglobamento dei tradizionalisti, nel 1937, l'aveva rafforzata, ma poi gli avvenimenti avevano preso un'altra piega: «col termine della guerra civile si andavano sempre più affermando – in seno alla Falange – correnti che intendevano effettuare quella rivoluzione economico-sociale che era prevista – se pur nel quadro di un regime autoritario – nel manifesto programmatico del partito del 19 maggio 1935 [...]. La realizzazione di un simile programma avrebbe indubbiamente alienato a Franco l'Esercito, l'aristocrazia, l'alta finanza, il clero, forze delle quali egli non poteva né voleva prescindere e che gli erano particolarmente necessarie per conservarsi al potere [...]. Di qui l'inizio di una politica mirante, attraverso il graduale e sistematico allontanamento degli elementi più intransigenti, a privare la Falange di ogni carattere rivoluzionario riducendola a mero strumento di governo della dittatura»[167]. Dopo il crollo del fascismo, secondo lo Scotti, la Falange stava attuando un poco credibile tentativo di affermare la propria totale estraneità dai fascismi. Del resto, le epurazioni degli elementi più radicali, operate da Franco per ragioni di opportunismo e di accreditamento internazionale, non avevano suscitato contrasti gravi all'interno della stessa Falange.

Articolata era anche l'analisi del mondo cattolico spagnolo che l'ambasciatore italiano delineava: «A queste due forze vive, Esercito e Falange, si deve aggiungere la poderosa forza morale costituita dalle organizzazioni cattoliche e dal clero che, memore delle gravi persecuzioni sofferte in moltissime provincie spagnole e tenace assertore dei privilegi ecclesiastici, costituisce per ora una solida base per un regime come il falangista che del cattolicesimo vorrebbe quasi fare un monopolio nazionale e di partito. E ciò tanto più quando si tenga conto dell'influenza che Franco può esercitare negli ambienti ecclesiastici con il carattere assolutamente religioso e morale della propria vita privata ed ancora più attraverso il diritto, tradizionale dei Sovrani spagnoli, di designare i Vescovi, diritto che gli ha consentito di impedire il ritorno del monarchico e antifalangista Cardinal Segura al seggio apostolico di Toledo»[168]. Lo Scotti valutava con grande cautela la capacità effettiva di influenza del clero spagnolo, faceva notare la fondamentale insincerità delle esagerate manifestazioni di religiosità da parte della Falange e, comunque, sottolineava come la politica di Franco fosse confessionale e quasi prona – sulle questioni religiose – alla Chiesa e alla gerarchia ecclesiastica.

---

[167] T. GALLARATI SCOTTI, 2. *Situazione interna spagnola*, *ibidem*, p. 745.
[168] *Ibidem*, p. 746.

Accanto a quest'analisi delle forze che sostenevano Franco, il patrizio milanese era molto attento a rilevare stati d'animo, umori, sensazioni diffuse. Vi era, a suo dire, il timore che un cambiamento di regime determinasse, più o meno velocemente, una nuova guerra civile. Gli avvenimenti europei contemporanei avevano allarmato molti spagnoli: «li hanno convinti che ogni cambiamento sarebbe oggi pericoloso, che la monarchia ristabilita quando la situazione di tanti Paesi europei non sia ancora ben stabilizzata non sarebbe vitale e schiuderebbe in breve le porte ad un generale rivolgimento nel quale, come si verifica oggi in taluni Paesi, tutte le classi elevate sconterebbero – responsabili o no – le malefatte del presente regime. Si è andato riformando insomma quello spirito di coalizione che si era già verificato durante la guerra civile. E questo stato d'animo si è creato non soltanto nella maggioranza dei monarchici, ma anche in quasi tutti gli ambienti d'ordine, della finanza, del clero, della cultura, nonché fra numerosi repubblicani moderati che temono di veder sfumare – se si addiviene ad un cambiamento oggi – la possibilità che domani possa ricostituirsi una repubblica ordinata e tranquilla»[169].

In questo contesto, lo Scotti considerava mera propaganda la magnificata politica sociale del regime, giudicava insincero il possibilismo verso un'evoluzione filodemocratica che Franco faceva balenare e, invece, sottolineava l'importanza dell'anticomunismo: «L'aspetto «anticomunista» della politica di Franco merita particolare rilievo perché costituisce un canone fondamentale che esercita un'influenza profonda sia nel campo interno che nell'indirizzo di politica estera del Paese. Se di questo atteggiamento la Falange rappresenta la bandiera ed il simbolo, non è però soltanto essa che lo determina e che lo difende. [...] Il voluto accomunamento – da parte del Governo spagnolo – di partiti di tendenze diverse sotto l'unico denominatore comunista ha avuto ed ha principalmente tre ragioni d'essere e cioè: il desiderio di tenere unite le forze interne che avevano appoggiato Franco durante la guerra civile, agitando dinanzi a loro il pericolo di un blocco compatto di oppositori appoggiati dalla Russia vincitrice; l'amicizia, negli anni passati, con il fascismo ed il nazismo; ed infine la speranza di attrarre, ora, la protezione angloamericana giuocando sull'interesse che i capitalismi americano e britannico potrebbero avere a che la Spagna – con la sua importante posizione geografica – non divenga un focolaio di disordini e conflitti sanguinosi»[170].

Da questa analisi discendeva, conclusivamente, un giudizio molto più pessimistico, rispetto a quello di Sturzo e di altri, sulla possibilità dell'avvento a breve scadenza di un sistema democratico in Spagna: «il regime di Franco, per quanto ormai condannato, sembra disporre ancora di forze sufficienti ad assicurargli un periodo di vita superiore a quanto un beninteso sentimento democratico farebbe auspicare e a ciò che molte notizie diffuse all'estero potrebbero far credere»[171].

Lo schema interpretativo politologico di Sturzo e la fine analisi storico-politica di Gallarati Scotti rappresentavano, da un certo sguardo visuale, il punto d'arrivo

---

[169] *Ibidem*, p. 748.
[170] *Ibidem*, p. 750-751.
[171] *Ibidem*, p. 754.

delle capacità critiche delle precedenti tradizioni culturali ed etico-politiche dei cattolici democratici italiani. Ma, del resto, rappresentavano anche l'avviarsi di una stagione nuova e diversa, nel clima più libero e pluralista della Repubblica e della democrazia, verso valutazioni più meditate sul piano intellettuale e, insieme, più nette sul piano della passione civile e della coerenza democratica e – forse anche – evangelica.

Complessivamente, la visione della Spagna franchista, ricompresa – come aveva affermato Jemolo nei passi dai quali abbiamo preso le mosse – in un paradigma di Crociata, era stata evocata nel tempo, dunque, dalla Chiesa italiana con funzioni diverse, anche se con qualche tratto di continuità. Permaneva, certo, la tensione militante tanto con Pio XI quanto con il suo successore: anzi il caso spagnolo era utilizzato per suscitare, costruire e diffondere un "mito" della Crociata, per la mobilitazione del laicato cattolico. Tuttavia il riferimento alla Spagna aveva un valore filofascista negli anni Trenta e anticomunista nel dopoguerra. Nel primo caso la Crociata cattolica si armonizzava soprattutto con una visione autoritaria: la prospettiva democratica non era totalmente espunta, ma era decisamente minoritaria. Nel secondo caso, invece, la Crociata, pur sempre integralmente cattolica, si armonizzava con una visione di democrazia cristiana: la prospettiva autoritaria (cioè esplicitamente filofranchista), se non scompariva del tutto, era comunque residuale e secondaria.

Nel primo momento prevalevano toni retorico-propagandistici e omiletici, nel secondo momento, accanto alle forme della predicazione "militante', cominciavano a svilupparsi anche, soprattutto – come si è visto – con Sturzo e con Gallarati Scotti, analisi politologiche e storiche più meditate ed ermeneuticamente più penetranti e raffinate.

Gli anni dal 1939 al 1945 rappresentarono il momento di torsione, quasi una dissolvenza incrociata tra i due paradigmi, nel quadro delle più vaste vicende storiche e dei cambiamenti mondiali epocali di quel torno di tempo.

FULVIO DE GIORGI

NOTE E DOCUMENTI

IL CONVENTO DEI CARMELITANI SCALZI DI CATANZARO: LE ORIGINI

Premessa

L'interesse allo studio del convento dei Carmelitani scalzi di Catanzaro nasce dal fatto che tale fondazione è connessa alla storia di una importante chiesa della città, a sua volta legata alla vita di un'antica confraternita. La storiografia non registra alcun contributo specifico sull'argomento; in particolare, quella locale presenta brevi note o riferimenti isolati contenuti in studi che hanno per oggetto la storia della città[1] o di associazioni religiose[2] o che riguardano la presenza dei Carmelitani dell'antica osservanza[3]. Spesso tali cenni storiografici si rifanno, a loro volta, a manoscritti ottocenteschi riguardanti memorie cittadine e trascrizioni di titoli confraternali[4] o si riferiscono a fonti e vicende non ancora analizzate e

---

[1] M. DE LORENZIS, *Notizie su Catanzaro. Origini, giustizia, edifici*, II, Catanzaro 1964, p. 219-222 e p. 230; C. MULÈ, *Una storia di Catanzaro*, Chiaravalle 1984, p. 48 e p. 158 n. 17; G. E. RUBINO - M. A. TETI, *Catanzaro*, Roma-Bari, Laterza, 1987 (Le città nella storia d'Italia), p. 71.

[2] G. M. MONTI, *Cinque postille di storia calabro lucana*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 1/1 (1931), p. 92, n. 3; V. ZAPPALÀ NICOLOSI, *La reale arciconfraternita dei Santi Battista ed Evangelista dei Cavalieri di Malta in Catanzaro. Contributo alla storia del Sovrano Ordine Gerosolimitano di Malta*, Siracusa 1940, p. 8-9; A. C. D'ANDREA, *La reale arciconfraternita dei SS. Giovanni Battista et Evangelista dei Cavalieri di Malta in Catanzaro*, «Historica» 16/3-4 (1963), p.103; M. VISENTIN, *La reale arciconfraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista dei Cavalieri di Malta ad Honorem di Catanzaro*, Cologna Veneta 1995, p. 19-20.

[3] A. BENEFICO, *Il Carmelo a Catanzaro. Il convento, l'oratorio, la chiesa. Documenti sull'arciconfraternita e sull'Istituto Rossi*, Catanzaro 2003, p.19.

[4] G. FRANGIPANE, *Conventi in Catanzaro*, in Biblioteca Comunale di Catanzaro (d'ora in avanti BCCZ), *Fondo De Nobili*, ms 16, f. 207v; G. FRANGIPANE, *Confraternite di Catanzaro*, in BCCZ, *Fondo De Nobili*, ms 16, f. 220r; BCCZ, *Fondo De Nobili*, ms 16, *Confraternite catanzaresi. Titoli esibiti dalle confraternite di Catanzaro nella causa per la precedenza*, f. 256r; BCCZ, *Fondo De Nobili*, ms 15, f. 532: si tratta, in verità, di un foglio a stampa a carattere divulgativo sulla confraternita dei SS. Giovanni Battista ed Evangelista. Altra copia di detto foglio si trova in Archivio Storico Diocesano di Catanzaro, *Confraternite, Catanzaro*, XXVI/5 che riporta, vergata a mano, la data del 20 maggio 1891 e la firma del priore del tempo della confraternita, cav. Vincenzo Russo.

chiarite[5], risultando per nulla esaustivi sulle origini del convento teresiano, ovvero sulle ragioni e le modalità d'insediamento dei Carmelitani scalzi a Catanzaro, oggetto della nostra ricerca.

In merito a opere anteriori e relative ad ambiti territoriali più vasti, scarne notizie si ricavano dall'opera scritta in età moderna da padre Fiore, che pure ben documenta la realtà ecclesiastica in Calabria[6]. Più dettagliate, invece, sono le informazioni tratte da una cronologia del XVIII secolo sulla Congregazione d'Italia dei Carmelitani scalzi[7] mai citata, però, nei lavori menzionati alle note precedenti, che, in quanto scritta da uno storico dello stesso ordine e coeva alla permanenza dei frati in città, può essere considerata, sotto alcuni aspetti, come una sorta di «testimonianza». Sempre nell'ambito della storiografia dell'ordine, rapide notazioni sulla fondazione catanzarese si trovano in un profilo della provincia napoletana, scritto in occasione del quarto centenario della riforma teresiana[8].

Il presente lavoro – che espone i primi risultati di una ricerca ancora in corso – prende le mosse da un documento conservato nell'Archivio Segreto Vaticano e pubblicato in appendice: la relazione sullo stato del convento redatta dai padri teresiani nel 1650, in occasione dell'inchiesta promossa da Innocenzo X sulle case dei regolari in Italia[9]. La fonte – integrata da altra documentazione consultata presso l'Archivio Generale dei Carmelitani Scalzi – riveste fondamentale importanza per illustrare l'origine della fondazione e, più in generale, si rivela estremamente interessante per la pluralità di aspetti che evidenzia: religiosi, sociali, economici.

La lettura del documento può dare, al tempo stesso, un contributo alla storia degli ordini religiosi in Antico Regime – tema a cui guarda con rinnovato interesse la storiografia[10] – e recuperare un «pezzo» di memoria collettiva che rischia di cadere quasi nell'oblio.

---

[5] Al riguardo cf. la nota 27.

[6] G. FIORE, *Della Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, p. 366-367.

[7] EUSEBIUS AB OMNIBUS SANCTIS, *Enchyridion chronologicum Carmelitarum Discalceatorum congregationis Italiae, sub titulo S. P. Eliae Prophetae*, Romae 1737.

[8] ANTONIO DI MARIA SS. DELLA NEVE, *Il Carmelo di Napoli*, in *IV Centenario della Riforma Teresiana 1562-1962 24 agosto*, Napoli 1963 (supplemento a «Il Carmelo e Le Glorie di Maria», a. XII), p. 86-129.

[9] Sull'indagine promossa da Innocenzo X e riguardante la situazione economico-finanziaria delle comunità regolari in Italia, cf. E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971 (Politica e Storia): in particolare le p. 25-31, 33-51 e, in merito alle modalità della stesura delle relazioni, p. 53-54.

[10] Per la situazione degli studi, i problemi della ricerca e i più recenti sviluppi della storiografia sul clero regolare in età moderna cf. F. LANDI, *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Roma 1996, in particolare l'*Introduzione*, p. 15-48.

La riforma carmelitana in Italia: la provincia di Napoli.

Il convento dei Carmelitani scalzi di Catanzaro si inserisce nello sviluppo della più nota riforma del Carmelo, quella teresiana, e della sua diffusione nel meridione della penisola italiana.

La presenza dei teresiani in Italia risale al 1584, quando viene fondato il convento di Genova, cui segue quello di Roma, concesso da papa Clemente VIII con il breve *Sacrarum Religionum* del 1597. Nello stesso breve il papa sottraeva i conventi di Genova e Roma alla giurisdizione dei superiori spagnoli sottomettendoli direttamente alla S. Sede; successivamente con il breve *In apostolicae dignitatis* del 13 novembre 1600 dava vita alla Congregazione di S. Elia o d'Italia, giuridicamente indipendente dalla Congregazione di Spagna, ovvero Ordine distinto, con potere di fondare conventi in tutto il mondo, ovviamente al di fuori dei domini spagnoli[11].

Anche nel Mezzogiorno d'Italia è «soprattutto il Carmelo scalzo teresiano, con la provincia della Madre di Dio, ad apparire come l'elemento qualificante della "riforma" carmelitana a partire dai difficili anni '20 del Seicento»[12]. La costituzione della provincia di Napoli risale infatti al 1626, dopo che nello stesso anno venne fondata la «quarta casa», quella di Cospicua a Malta, in seguito aggregata alla provincia di Sicilia[13]. In precedenza erano stati istituiti il convento della Madre di Dio a Napoli, sorto nel 1602 e centro del movimento, e negli anni '20 quelle di Lecce e di Santa Teresa a Chiaia sempre a Napoli, come noviziato dell'ordine. Tra gli anni '30 e '40 vennero poi fondati i conventi di Bari, Altamura, Torre del Greco, Sorrento, Trani, Taranto, Monopoli, Catanzaro e Cosenza[14].

Dalla dislocazione geografica delle fondazioni emerge che «le direttrici di sviluppo del Carmelo teresiano erano rivolte, significativamente, come nel caso dei Carmelitani dell'antica osservanza, verso la Puglia e la Calabria»[15]. Sempre a parere di Mario Rosa, la rapida espansione dei Teresiani nel Sud della penisola, che al momento dell'inchiesta innocenziana del 1650 contavano 162 padri – esclusi terziari e serventi – distribuiti in dodici conventi «con una media di presenze in ciascuna istituzione intorno ai 13 religiosi, di gran lunga superiore della media riscontrata per i Carmelitani dell'antica osservanza, è conferma più che evidente del carattere e delle finalità diverse che erano state alla base del movimento di riforma e che ne reggevano le sorti»[16]. Lo stesso storico, se individua le ragioni della diffusione nel

---

[11] M. ESCOBAR, *Ordini e congregazioni religiose*, I, Torino 1951, p. 483; V. MACCA, *Carmelitani scalzi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma 1975, col. 528-529.

[12] M. ROSA, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia, Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI - G. MICCOLI, Torino 1986, p. 331.

[13] ANTONIO DI MARIA SS. DELLA NEVE, *Il Carmelo di Napoli*, p. 95; MACCA, *Carmelitani scalzi*, col. 535.

[14] ANTONIO DI MARIA SS. DELLA NEVE, *Il Carmelo di Napoli*, p. 87, 90, 94 e 95-99; ROSA, *La Chiesa meridionale*, p. 331. Gli studi citati presentano qualche discordanza sulle date di fondazione dei conventi di Torre del Greco, Altamura, Trani e Taranto.

[15] ROSA, *La Chiesa meridionale*, p. 331.

[16] *Ibidem*.

Mezzogiorno innanzitutto nei motivi ispiratori della proposta di vita religiosa, non può non sottolineare, tra le altre cause, «accanto all'elemento concorrenziale tra i due rami del Carmelo» – «strategia» adottata anche da altri ordini religiosi – «gli appoggi consistenti che la nascente riforma teresiana riceveva dovunque da parte di ricchi privati e di rilevanti gruppi sociali»[17].

La fondazione dei Carmelitani scalzi di Catanzaro

Padre Eusebio di Tutti i Santi, nella sua cronologia della Congregazione d'Italia dei Carmelitani scalzi, in riferimento all'anno 1647, afferma: «In quest'anno i Padri della Provincia Napoletana, sotto la prefettura del R.P.N. Filippo di S. Jacopo, costituirono Case in entrambe le Calabrie. La prima, a Catanzaro, città principale, nella [Calabria] ulteriore, esercitò i diritti del Convento, nel giorno 12 Gennaio, nel quale con scrittura l'Ill.mo D. Flavio Olivadisio, avendo titolo di recente al Vescovato, fu d'accordo. L'intitolazione ad entrambi i Giovanni, che era di una Chiesa molto antica, sotto il dominio diretto della Sacrosanta Archipatriarcale Basilica del Laterano, rimase»[18]. Una dichiarazione notarile rintracciata nell'Archivio Generale dei Carmelitani scalzi, risalente al 1663, attesta che la fondazione venne ufficialmente riconosciuta sì nel 1647, ma il 12 febbraio, giorno in cui venne stipulata la suddetta scrittura ed emessa la contestuale sentenza del vescovo del tempo, inserita nel ricordato atto[19]. Le ragioni e le modalità che portarono all'istituzione del convento di Catanzaro sono chiarite nella citata relazione sullo stato del convento redatta nel 1650, in occasione dell'inchiesta innocenziana, nella quale si legge:

> Il monastero, seu nova fondatione de Carmelitani scalzi sito dentro la città di Catanzaro fu fondato, ed eretto l'anno 1647 col consenso, et autorità del vescovo di detta città, e consenso de Regolari; havendo la Confraternita di San Giovanni Battista concessa, e donata alli detti Padri scalzi la chiesa de santi Giovanni Battista, et Evangelista con integro suo stato, col consenso del Capitolo Lateranense, nel cui solo è fundata detta chiesa, e confirmato col Breve Apostolico[20].

In effetti però, secondo padre Eusebio, le trattative per fondare il convento erano iniziate dodici anni prima, già nel 1635: egli, nell'*Enchydirion*, illustra con precisa sintesi l'*iter* della donazione, di cui evidenzia un altro aspetto, le risorse economiche offerte dalla confraternita ai padri insieme alla chiesa: «Avevano chiamato la nostra

---

[17] *Ibidem*.

[18] EUSEBIUS AB OMNIBUS SANCTIS, *Enchyridion chronologicum*, p. 227-228.

[19] Archivum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (d'ora in avanti AGOCD), *Provincia Neapolitana, Catanzaro*, A, Plut. 112 K, folii non numerati: il primo reca nel *recto* l'attestazione notarile, il secondo, nel *verso*, le seguenti diciture: «fede come nel 1647 si pigliò il reale possesso della fondazione» e «Possesso del Convento di Catanzaro».

[20] Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 348r.

famiglia, dodici anni addietro, con grande accordo di intenti gli Ottimati, e i Cittadini, e soprattutto i Confratelli della Congrega, costituiti in quella Chiesa, che restituivano la stessa al Reverendissimo Capitolo Lateranense con le sue rendite, a questa condizione, che [ne] investisse i Nostri»[21]. La relazione del 1650, nonché la cronologia del P. Eusebio, permettono, a questo punto, di individuare i soggetti e i passaggi procedurali che concorrono alla concessione ai padri teresiani della chiesa dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, dati non chiariti dagli accenni contenuti in memorie e testimonianze manoscritte o in contributi storiografici più recenti. In pratica la confraternita dei SS. Giovanni Battista ed Evangelista restituiva la chiesa omonima con tutti i suoi beni al Capitolo Lateranense, proprietario del terreno su cui era costruita, a patto che quest'ultimo la concedesse ai Carmelitani scalzi[22].

La fonte conservata nell'Archivio Segreto Vaticano consente di conoscere nel dettaglio le condizioni poste dalla confraternita per concludere la donazione:

> Primo: che detta chiesa habbia da star sempre sotto il titolo de santi Giovanni Battista et Evangelista, e che gli confrati possano vestirsi l'abiti nelle processioni, et esercitij soliti, e che in detta chiesa stia il Santissimo Sacramento in perpetuum per l'infermi;
>
> 2°: si riserbarono esigersi li denari della fera, che si fa nella festa della Decollatione di San Giovanni Battista, che importa docati venticinque per le spese faciende da tenere il Santissimo Sacramento, et anco quattro carlini di regno, che pervengono da ciascun morto; che si seppellisce in detta chiesa, o in altra, dove andarà detta confraternita.
>
> 3°: si riserbarono detti confrati di poter tenere una sagrestia per le cose necessarie, abiti, e vestimenti, che habbia l'entrata, e porta dentro detta chiesa, e che in detta sagrestia si possano congregare per fare l'officiali, con poternosi servire delle campane per le solite festività, e conclosioni.
>
> All'incontro i detti Padri promisero di ricevere tutti i defonti, che vorrando sepellirsi in detta chiesa. Promisero anco sopra la porta di detta chiesa non poter mettere, ne scolpire altri santi, se non gli predetti santi Giovanni Battista, et

---

[21] EUSEBIUS AB OMNIBUS SANCTIS, *Enchyridion chronologicum*, p. 228.

[22] L'articolo del Monti e la trascrizione manoscritta di De Nobili riferiscono che la chiesa dei SS. Giovanni Battista ed Evangelista fu ceduta al convento dei Carmelitani scalzi e, pur specificandone la data e il relativo canone, non indicano in maniera chiara la parte che effettua la cessione (MONTI, *Cinque postille*, p. 92 n. 3 e BCCZ, *Fondo De Nobili*, ms. 16, *Confraternite catanzaresi*, f. 256r). Negli inediti di Frangipane, invece, si legge che, fondato il convento dei teresiani, ai frati viene concesso di officiare nell'attigua chiesa della confraternita: non si parla di cessione o altro atto ma si precisa l'appartenenza dell'edificio sacro alla congrega. Quanto ai cenni contenuti nei lavori di Mulé e Rubino-Teti – di cui alla nota 1 – essi riprendono, rispettivamente, le notizie di Monti e Frangipane. Nelle varie ricostruzioni, in ogni caso, manca un esplicito riferimento ai ruoli rivestiti nella vicenda dal Capitolo Lateranense, proprietario della chiesa, e dalla confraternita, che beneficiava del possesso della stessa e delle sue sostanze. Inoltre, circa il rapporto giuridico che lega i Carmelitani scalzi alla chiesa dei SS. Giovanni Battista ed Evangelista, appare inesatta l'affermazione di Zappalà Nicolosi secondo cui i padri teresiani vengono «incaricati del servizio divino, senza però avere nessuna ingerenza negli affari della Chiesa e della Confraternita». (Cf. ZAPPALÀ NICOLOSI, *La reale arciconfraternita*, p. 8).

> Evangelista; con pagare li cappellani, che han servito, e servono per sodisfare le messe in detta chiesa, come anco li pesi, e censi che detta confraternita deve per obligo di detta chiesa, e che non si possano impedire li confrati il sabato santo, e matina di Pasqua di Resurrettione far la solita festa con spararrio, e suono di campane, e così anco la quarta domenica di Quaresima di ciascun'anno fare le solite quarant'hore, e di più celebrare, e sodisfare l'obligo delle messe, che tiene detta chiesa[23].

I passi citati si rivelano contributi rilevanti ai fini della ricerca. Oltre a definire nei particolari l'accordo che possiamo definire «preliminare» alla concessione all'Ordine della chiesa dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista da parte del Capitolo Lateranense, attraverso le garanzie ricevute dalla congrega – dall'intitolazione della chiesa alla presenza in essa del Santissimo Sacramento, dalla celebrazione delle quarant'ore la quarta domenica di Quaresima allo svolgimento delle feste del sabato santo e di mattina di Pasqua – consentono di aggiungere importanti tasselli alla ricostruzione della vita dell'antico sodalizio di laici, di cui riscopriamo consuetudini e pratiche devozionali, e della storia della chiesa dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista.

Se la relazione del 1650 pone la fondazione del convento al 1647, padre Eusebio nel suo *Enchyridion* invece pone l'arrivo dei padri in Catanzaro, chiamati dalla confraternita dei Santi Giovanni Battista e Evangelista, dodici anni prima, ossia nel 1635. Ne abbiamo conferma da alcune fonti esistenti nell'archivio generale dell'ordine e, precisamente, dagli Atti del Definitorio Generale – relativi al 1635 – e da una nota manoscritta inerente al convento di Catanzaro compilata presumibilmente nel 1660. Negli Atti del Definitorio Generale relativi al 26 novembre 1635 si legge: «Fu proposto, e sia da accettare la fondazione nella città di Catanzaro in Provincia di Napoli, dal Definitorio della detta Santa Provincia, così soltanto, non ammettendo condizioni onerose né ponendo il Santissimo Sacramento, e la comunità senza nuova licenza del Definitorio Generale. Affermativamente all'unanimità»[24]. L'altra fonte manoscritta consiste in una relazione sullo stato della fondazione di Catanzaro in cui si fa riferimento alle origini della stessa. Tale nota, il cui *incipit* recita «Per la fondazione di Catanzaro sotto il titolo dei Santi Giovanni Battista et Evangelista», prosegue: «Nell'anno 1635 a 7 di luglio, essendo in detta città una chiesa medesimo governata d'una confraternita di secolarij, quali a loro spese l'haveano fabricata, solamente soggetta al capitolo lateranense di Roma [...]; per la suddetta città, et confraternita fu chiamata la nostra religione per fondarvi un convento, et al suddetto giorno, et anno la detta confraternita per atto pubblico per mano di notar Marc'Antonio Codispoti fece donazione di detta chiesa, et loro entrate alli padri scalzi»[25].

---

[23] ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 348r-v.

[24] *Liber Definitorii generalis ab anno 1634 Die 26 mensis Novembris*, tomo III, f. 27v. Cf. inoltre il regesto dello stesso atto in *Acta Definitorii Generalis O. C. D. Congregationis S. Eliae (1605-1658)*, curavit A. FORTES OCD, Romae 1985, p. 268.

[25] AGOCD, A, Plut. 112, K, n. 2 folii non numerati. La relazione, senza data, è contenuta nelle carte riguardanti «Ricevute del canone pagato in Roma al Camerlengo di S. Giovanni in Laterano. Dal 1646 a tutto il 1660».

Riguardo alla concessione della chiesa da parte del Capitolo e dei Canonici Lateranensi, questa venne stipulata il 5 maggio 1640 e prevedeva un contratto che obbligava i Carmelitani scalzi a pagare per un quindicennio – per il possesso della chiesa – un perpetuo canone di una canna di damasco cremisino alla vigilia della natività di S. Giovanni Battista, da corrispondersi anticipatamente di triennio in triennio e consegnare nelle mani del camerario del Capitolo[26].

La fondazione di Catanzaro, pertanto, sebbene risulti formalmente eretta nel 1647, di fatto risale ad una data antecedente. Il motivo della ritardata ufficializzazione deve essere individuato nell'opposizione da parte del vescovo di Catanzaro, Consalvo Caputo, nei confronti dei padri Carmelitani scalzi all'indomani della loro venuta in città. Come spiega lo stesso padre Eusebio, «Nel mezzo dell'anno 1640 i Padri entrarono in possesso [della chiesa] in forza del breve dell'Eminentissimo Signor Cardinale, Arcipresbitero, astenendosi tuttavia da ogni atto che indicasse in qualunque modo la fondazione. Infatti, il vescovo Caputo, incostante nelle sue promesse, appunto, malgrado moltissimi Principi, tanto della Chiesa, tanto secolari, e lo stesso Viceré, [la] richiedessero, si ostinò nel diniego fino alla morte. Per caso accelerò questa l'afflizione, provocata da una nuova e finale sentenza della S. Rota, con la quale il Diritto sulla predetta Chiesa, da quello ostinatamente preteso fu infirmato, poiché erano stati annullati gli atti nei confronti di quella, e che colpivano i possessori, e imposto perpetuo silenzio [al vescovo]»[27].

---

[26] Archivio Storico Diocesano di Catanzaro, *Arciconfraternita dei SS. Giovanni Battista ed Evangelista, Serie Pergamene* I/20. In BCCZ, *Fondo De Nobili*, ms 16, *Confraternite catanzaresi*, f. 256r e in MONTI, *Cinque postille*, p. 92 n. 3 si precisa, invece, che la chiesa venne concessa il 15 maggio 1640, datazione che Frangipane in *Conventi in Catanzaro*, f. 207v, e *Confraternite di Catanzaro*, f. 220r, riferisce alla fondazione del convento. In particolare, l'articolo di Monti e la trascrizione di De Nobili citano, relativamente alla confraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, un «privilegio del 15 maggio 1668» nel quale viene indicata come data di cessione dell'omonima chiesa il 15 maggio 1640. Dall'esame delle fonti che riguardano la suddetta congrega, conservate nell'Archivio Storico Diocesano di Catanzaro, abbiamo rilevato che non esistono documenti del 1668. Riteniamo, invece, che la fonte in questione sia la pergamena sopra citata, custodita nel medesimo archivio nel fondo *Serie Pergamene* I/20: dalla sua lettura si evince che è datata 15 maggio 1688 e riguarda il rinnovo – avvenuto con ritardo – della concessione della chiesa dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista all'ordine dei Carmelitani scalzi da parte del Capitolo Lateranense per il quindicennio 1685-1700. In essa si rievocano i fatti che portarono all'originario atto di concessione, del quale viene specificata la data di stipula: 5 maggio 1640. È possibile supporre, pertanto, che le discordanze prima riferite siano il risultato di errori di trascrizione sia riguardo all'anno (1688) del documento da noi analizzato sia in merito al giorno ed al mese (5 maggio) relativi alla cessione della chiesa, forse equivocati con il giorno ed il mese (15 maggio) della data della pergamena stessa: si ricordi, per l'appunto, che De Nobili trascrive i dati di questo come degli altri titoli della confraternita da un elenco, definito «originale», che riepiloga, a sua volta, i titoli delle varie congreghe, senza utilizzare direttamente i documenti stessi. D'altra parte non è improbabile che Monti, per il suo articolo del 1931, si sia servito della trascrizione di De Nobili che risale al 1926 – appurate la conoscenza e la collaborazione tra i due studiosi come risulta dalla stessa pubblicazione –, pur indicando l'esistenza del documento menzionato nell'Archivio provinciale.

[27] EUSEBIUS AB OMNIBUS SANCTIS, *Enchyridion chronologicum*, p. 228. Riteniamo che alle vicende del lungo contenzioso con il vescovo si devono ricondurre anche i provvedimenti adottati

Circa le difficoltà incontrate dai padri Carmelitani scalzi subito dopo la loro venuta in Catanzaro, notizie a cui attinse certamente padre Eusebio nella stesura del suo *Enchyridion*, di cui viene confermata così l'attendibilità, si trovano anche nella nota databile probabilmente al 1660, dove si legge:

> Per Monsignor Vescovo di detta città chiamato Consalvo Caputo si pretese, che ne la città ne la confraternita potevano darla [la chiesa] essendoli soggetta e visitandola et così si cominciò una crudel, et lunga lite la quale durò per spatio di diece anni; et nell'anno 1645 si finì detta lite con tre sentenze rotali per li quali fu condennato alle spese il detto e per breve apostolico d'Innocentio decimo forno confirmati dette sentenze; et nell'anno 1647 con il consenso de regolarij, et consenso, et beneplacito del Vescovo chiamato Monsignor Fabio Olevadisio; per la morte di Monsignor Consalvo Caputo, li padri scalzi quiete, et pacifice ne presero il possesso[28].

Come abbiamo appreso dagli Atti del Definitorio, la fondazione doveva essere eretta senza «condizioni onerose» per l'ordine dei Carmelitani scalzi: in altri termini, i mezzi economici necessari al mantenimento della stessa dovevano essere erogati dai cittadini che avevano chiamato i padri. Si comprende bene, di conseguenza, la decisione della confraternita di restituire la chiesa e le annesse rendite di cui godeva al Capitolo Lateranense, legittimo proprietario, impegnando questo a donare le suddette sostanze ai padri teresiani[29]. Ma quale era il valore e la natura dei redditi ceduti con la donazione? Per rispondere alla domanda consideriamo la denuncia delle

---

nel 1640 nei confronti dei padri teresiani riferiti, in particolare, da Zappalà Nicolosi – i cui cenni sono ripresi in seguito anche da D'Andrea e Visentin – dei quali è possibile, ora, secondo il quadro delineato, spiegare in modo esauriente le motivazioni e giustificare la gravità (per i riferimenti agli autori citati cf. la nota 2). Rispetto a quanto espone Zappalà Nicolosi, va precisato, però, che le cosiddette lettere inibitoriali non determinano l'allontanamento dalla chiesa e la carcerazione dei padri Carmelitani scalzi: come si legge nella pergamena datata 10 luglio 1640, con cui si trasmettono tali comunicazioni, alcuni regolari erano stati già oggetto di provvedimenti di scomunica e di reclusione da parte del vescovo Consalvo Caputo nel giugno dello stesso anno. Nel documento membranaceo, al contrario, sono contenute le decisioni dell'Uditore generale della Camera Apostolica a cui si sono appellati i religiosi, e precisamente: la citazione in forza dell'appello prodotto dai padri unitamente all'inibizione a procedere contro di essi da parte di ogni altra autorità e magistratura, all'incarico di assoluzione dalla scomunica e al mandato di scarcerazione degli stessi. E questo, malgrado una notazione aggiunta successivamente sul *verso* della pergamena indichi: «Privilegio del 1640: lettere inibitoriali contro i padri teresiani» (Cf. Archivio Storico Diocesano di Catanzaro, *Arciconfraternita dei SS. Giovanni Battista ed Evangelista, Serie pergamene* I/18). Ne segue, di conseguenza, che le sanzioni comminate ad alcuni regolari teresiani sono da considerarsi provvedimenti non definitivi di una complessa controversia – il cui svolgimento dovrà essere approfondito da specifiche ricerche – conclusasi positivamente per i padri Carmelitani scalzi, come ricorda P. Eusebio di tutti i Santi. Anche MULÉ, *Una storia di Catanzaro*, p. 158 n. 17, accenna alla conclusione della vicenda che, però, riconduce al «forte contrasto della confraternita di S. Giovanni» per un «atto arbitrario» compiuto dai padri.

[28] AGOCD, A, Plut. 112, K, n. 2 folii non numerati. Cf. al riguardo la nota 25.

[29] EUSEBIUS AB OMNIBUS SANCTIS, *Enchyridion chronologicum*, p. 228.

entrate contenuta nella relazione sullo stato del convento di Catanzaro del 3 febbraio 1650. In particolare estrapoliamo i dati riguardanti le rendite derivanti da beni immobili – ovvero affitti e censi relativi a terreni agricoli, annue entrate che provenivano dalla locazione di case anch'esse possedute dal convento – che, certamente, comprendevano quel patrimonio che era stato necessario a porre in essere e mantenere la fondazione senza alcun onere per l'ordine. Nella suddetta fonte sotto la voce «Beni stabili che possiede il monastero...» sono registrati:

> Terreni lavoratorij tumulata venti, con alcuni alberi di celsi rendono ogni anno di moneta di Regno docati cinquanta – d. 50. Item sette vigne in diversi luoghi s'affittano l'anno docati quaranta cinque – d. 45. Item cinque case rendono ogn'anno docati trenta cinque – d. 35. Item annui censi in diverse parti docati cento quaranta – d.140...[30].

Il totale delle rendite da beni immobili nel 1650 è pari a ducati 270. Ricordando che la fondazione viene perfezionata tra il 1635 e il 1640, per stabilire in quale misura tali proventi coincidano con le rendite che, unitamente alla chiesa, la confraternita aveva donato all'ordine dei Carmelitani scalzi, utilizzeremo una fonte anteriore al 1650. Si tratta della relazione *ad limina* sulla diocesi di Catanzaro del 1620 curata dal vescovo Fabrizio Caracciolo, nella quale, a proposito della confraternita di S. Giovanni, si parla di un reddito annuo «del valore di circa duecento ducati» che – soddisfatti i sacerdoti che officiano la chiesa e il necessario per le celebrazioni – vengono impiegati «in fabricam, et ornamentum ecclesiae, sicut et elemosinae quae offeruntur in dies»[31].

La fonte, distinguendo le elemosine dal reddito, indica, di fatto, con quest'ultima parola le rendite derivanti dai beni immobili. Il loro ammontare, 200 ducati, non è molto lontano dalla somma di 270 ducati che abbiamo ricavato dall'inchiesta del 1650, e, inoltre, è plausibile ritenere che tra il 1620 e il 1635-1640 la confraternita abbia accresciuto il proprio patrimonio superando i 200 ducati di reddito, valore che, presumibilmente, è stato stimato all'incirca nella relazione del vescovo. Accettiamo pertanto il dato sui beni immobili della relazione del 1650 per iniziare a quantificare con buona approssimazione l'entità finanziaria della donazione, tenuto conto, inoltre, che le operazioni condotte dal convento nel 1647 per riqualificare e rivalutare i propri beni possono aver determinato un aumento dei redditi a disposizione dei padri teresiani[32].

Non bisogna trascurare, però, che fra i cespiti della fondazione riportati nella relazione per l'inchiesta innocenziana compaiono anche quelli relativi alle voci

---

[30] ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 348v.

[31] ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec.*, 205 A, f. 83r.

[32] Siamo a conoscenza, infatti, che il Definitorio Generale dei Carmelitani scalzi del 2 dicembre 1647 accorda il permesso al Padre Provinciale della Provincia napoletana, a nome della fondazione di Catanzaro, di poter vendere alcuni piccoli poderi e casette in rovina del valore complessivo di circa 540 scudi, a condizione che la somma di danaro sia investita in un unico corpo stabile. Cf. *Liber Definitorii generalis ab anno Domini MDCXLIV, die XXIX mensis aprilis*, IV, f. 134r e il regesto dello stesso atto in *Acta Definitorii generalis... (1605-1658)*, p. 427.

«limosina di messe perpetue», «limosina di messe quotidiane», «limosine di pane, vino oglio, grano», «mortorio, e cera» che ammontano a ducati 283, tarì 4 e grana 10 e, sommati ai precedenti introiti relativi ai beni immobili, determinano entrate per complessivi ducati 553, tarì 4 e grana 10[33]. Queste altre rendite, come le precedenti, devono considerarsi altrettanto certe, dal momento che vengono comprese nella relazione tra i «beni stabili» e, di conseguenza, riteniamo con pochi margini di errore che risalgono anch'esse, per buona parte, al patrimonio della confraternita. Ce ne danno conferma le notizie tratte dalla relazione *ad limina* redatta dal vescovo di Catanzaro, Consalvo Caputo, nel 1636, in cui si afferma che la confraternita di S. Giovanni godeva di un reddito di cinquecento ducati[34], importo che coincide sostanzialmente con il totale delle entrate denunciate dal convento nel 1650 – pari ad oltre cinquecento ducati –, le quali, dunque, devono essere ricondotte quasi interamente alla donazione promossa dalla confraternita.

La situazione economica del Convento: alcune osservazioni

Dall'analisi complessiva delle entrate denunciate nel 1650 si evince che, all'incirca, una metà di proventi del convento deriva dai beni immobili, l'altra da «limosine» e spettanze inerenti il «mortorio» e la «cera», anche se, per esattezza di calcolo, le ultime rendite sopravanzano di poco le prime.

Confrontando le diverse voci delle entrate secondo il loro valore, risulta che le rendite maggiori sono quelle relative ai possedimenti fondiari del convento, seguono in ordine decrescente le offerte per le messe, le elemosine in natura e, infine, gli affitti per le case.

Quanto alla situazione delle spese, dalla denuncia dei padri si evince che il totale delle uscite supera ampiamente quello delle entrate[35]. Per avere altre conferme dello scompenso di bilancio, abbiamo consultato, tra i documenti relativi all'inchiesta innocenziana, la sintesi redatta dalla commissione dei revisori preposta ad esaminare le relazioni dei conventi dello stesso ordine, ovvero il «sommario con la prefissione del numero de Religiosi»[36], nel quale le entrate e le uscite del conto economico sono presentate in forma aggregata, facendo attenzione, soprattutto, a distinguere le somme destinate al mantenimento dei religiosi dalle altre spese. Tenendo presente che i valori sono espressi in scudi romani, il bilancio del convento di Catanzaro presenta le seguenti voci: le entrate complessive ammontano a 527 scudi e 20 baiocchi; le uscite, escludendo le spese per i religiosi, sono pari a 155 scudi; l'entrata netta risulta di 372 scudi e 20 baiocchi, con la quale – secondo i revisori – «si possino mantenere di vitto, e

---

[33] ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 348v.

[34] ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec.*, 205 A, f. 131r.

[35] A fronte dell'entrata di 553 ducati, 4 tarì e 10 grana, si registrano uscite per 599 ducati, 3 tarì e 10 grana che determinano un passivo di oltre 45 ducati.

[36] Così viene definito dagli stessi revisori nella dichiarazione attestante il lavoro da loro svolto: cf. ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 430r.

vestito Religiosi dodeci essendo già cessate le spese per l'accomodamento del Convento»[37]. Da tale conto e dalle relative conclusioni emerge come i commissari siano intervenuti per capire ed eliminare lo sbilancio dichiarato nella relazione dai padri scalzi, loro compito precipuo, del resto, poiché erano chiamati a verificare l'autosufficienza delle risorse dei singoli conventi[38]. Essi, infatti, non solo confermano che il convento è nella condizione di sostenere le spese «di vitto e vestito» per i nove padri che lo abitano, ma ritengono che le sue risorse siano tali da poter ospitare fino a dodici religiosi. A questo punto, nei limiti degli elementi a disposizione, è possibile tentare di ricostruire le linee di intervento dei revisori, finalizzato ad accertare l'equilibrio del bilancio e, più in generale, le potenzialità di mantenimento della fondazione[39]. È assai probabile che il pareggio del bilancio sia dovuto, più che ai tagli ad alcune voci di spesa, al fatto che la commissione esaminatrice non abbia considerato tra le spese fisse il «debito pro una vice tantum», incluso invece dai padri Carmelitani scalzi tra le uscite. Come spiega Fiorenzo Landi, infatti, nelle sintesi delle denunce redatte dai commissari «'i debiti manuali pro una vice tantum' [...] erano elencati di seguito, a parte» e riguardavano «essenzialmente ritardati pagamenti nei confronti di privati o più spesso della congregazione»,. al contrario dei debiti contratti ad interesse che non compaiono nei riepiloghi ma di cui – «mescolati con i pesi fiscali e le spese fisse» – «sono registrati gli effetti, sotto forma dell'interesse passivo annuo»[40]. In altre parole, i «debiti pro una vice tantum», non essendo considerati oneri ordinari, non erano compresi dai revisori nella spesa corrente. Di conseguenza, solo il disavanzo rimanente è rientrato grazie a qualche piccolo taglio delle uscite. E questo introduce ad un altro aspetto della verifica dei commissari: l'esame dei costi denunciati e la conseguente redistribuzione della spesa fra le diverse voci, ottenuta contenendo qualche uscita ritenuta esagerata e stornando i risparmi a favore del sostentamento dei frati. In tal modo l'obiettivo di determinare le potenzialità di

---

[37] *Ibi*, f. 443r. Sulle procedure di calcolo seguite dai revisori per stabilire il numero di religiosi che ogni convento poteva mantenere cf. BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 56.

[38] Riguardo alla nomina ed ai compiti dei revisori, cf. BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 54-55, ma altrettanto chiarificatorie per la comprensione degli obiettivi da loro perseguiti risultano le pagine che illustrano le ragioni dell'indagine avviata da Innocenzo X: in esse l'autore spiega che a partire dal Concilio di Trento è sempre più sentita da parte dei pontefici la preoccupazione di «determinare ed assicurare l'evoluzione di una precisa situazione giuridica» degli appartenenti agli ordini regolari, in virtù dell'identificazione tra vita religiosa e disciplina regolare, dell'idea che il buon religioso debba pensare innanzitutto ad atti e esercizi spirituali. Tale preoccupazione giuridica si manifesta attraverso le prescrizioni riguardanti il comodo sostentamento dei religiosi ovvero la congruità fra redditi di ciascun convento e il numero di coloro che vi dimorano e, successivamente, attraverso la determinazione del numero dei religiosi necessari all'osservanza della disciplina regolare (cf. in particolare, p. 36-42 ma anche p. 42-46). Sulle manovre contabili dei revisori vedi la nota 41.

[39] Circa le finalità delle sintesi compilate dai commissari, oltre al citato lavoro di Emanuele Boaga, cf. LANDI, *Il paradiso dei monaci*, p. 190.

[40] *Ibi*, p. 189-190.

mantenimento del convento veniva raggiunto ottimizzando l'impiego delle risorse, operazione che giustificherebbe la previsione di aumento dei componenti della famiglia conventuale[41].

Riepilogando secondo valori monetari in scudi approssimati[42], la commissione esaminatrice ha sottratto il «debito pro una vice tantum» – 38 scudi – dal passivo evidenziato nella relazione, pari a più di 43 scudi, ottenendo il pareggio di bilancio con un piccolo taglio alle spese di più di 5 scudi; nello stesso tempo ha valutato la possibilità di uno storno di 30 scudi da alcune voci di spesa a quella relativa al mantenimento dei frati, le cui risorse aumentavano dai circa 342 scudi – equivalente dei 360 ducati registrati nella denuncia – ai 372 scudi indicati nel «sommario».

Acquisito che la fondazione di Catanzaro non registrava passività e che anzi godeva di «buona salute» dal punto di vista economico, è necessario ribadire che, in ogni caso, le indicazioni dei revisori erano funzionali alla previsione del numero massimo di frati che il convento poteva ospitare: questo vuol dire che gran parte del contenimento delle spese si proponeva sul piano ipotetico e non reale e, pertanto, la condizione economica dei religiosi avrebbe subito contraccolpi solo con l'eventuale arrivo di nuovi membri nella comunità.

Ritornando all'analisi del bilancio presentato dal convento, è necessario utilizzarne con cautela i dati alla luce dell'intervento della commissione. Può apparire problematica, infatti, la valutazione delle singole uscite denunciate dai responsabili del convento in quanto potrebbero risultare non sempre attendibili; d'altra parte, il prospetto del bilancio contenuto nel «sommario» è troppo sintetico, essendo privo di dati disaggregati, e ciò impedisce qualsiasi raffronto con la denuncia secondo le specifiche voci di spesa, ad eccezione di quello riguardante il costo per il mantenimento dei regolari.

Sono proprio le spese di vitto dei frati che, sommate a quelle del vestiario, costituiscono insieme l'uscita più gravosa del bilancio: 360 ducati napoletani pari a circa 342 scudi romani, che equivalgono a un costo di 40 ducati ovvero di oltre 38 scudi per ciascun religioso[43]. Questo fabbisogno è coperto, in parte, dal gettito in

---

[41] Riguardo all'analisi dei consumi e alle conseguenti manovre contabili dei revisori cf. LANDI, *Il paradiso dei monaci*, p. 190-191. Rilievi dei commissari romani in merito alla vita particolarmente agiata e alle voci di spesa «gonfiate» di alcuni conventi della congregazione olivetana sono riferiti da V. POLONIO, *La Congregazione di Monte Oliveto a metà Seicento*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 26 (1972), p. 406-407.

[42] L'approssimazione interessa le somme monetarie espresse nei documenti in ducati napoletani e da noi convertite in scudi romani. La quotazione approssimata del cambio fra le due divise è il risultato del rapporto tra il valore numerico in ducati e quello corrispondente in scudi delle entrate del convento, tratti, rispettivamente, dalla denuncia dei padri e dal sommario compilato dai revisori. Il quoziente ottenuto, inoltre, è stato confrontato con i dati sul corso dei cambi tra Napoli e Roma riportati in L. DE ROSA, *I cambi esteri del Regno di Napoli dal 1591 al 1707*, Napoli 1955, p. 137 e illustrati dal Grafico B; dello stesso studio cf. p. 19-20 riguardanti le unità monetarie adoperate a Roma. Sulle monete battute nel Regno di Napoli e nello Stato della Chiesa cf. ancora A. MARTINI, *Manuale di metrologia ossia misure, pesi e monete in uso attualmente e anticamente presso tutti i popoli*, Roma 1976 (ristampa anastatica dell'ed. orig. Torino 1883).

[43] L'uscita di 360 ducati è il risultato dell'addizione delle voci di spesa della denuncia relative al vitto e al vestiario dei religiosi, l'una di ducati 324 e l'altra di ducati 36.

denaro e, in parte, dall'equivalente in natura delle entrate. Per stabilire se le spese denunciate siano commisurate alle reali necessità dei padri e al costo della vita, è possibile – come anticipato – far ricorso alle cifre contenute nel «sommario». Dividendo gli oltre 372 scudi di entrata netta per il numero massimo di religiosi – dodici – previsto dalla commissione per il convento di Catanzaro, ricaviamo che la somma fissata dai revisori per il fabbisogno di ciascun padre è di 31 scudi[44]. Ne segue, pertanto, che l'uscita denunciata nella relazione del 1650 sopravanza le reali necessità di mantenimento dei padri, a dimostrazione delle cospicue risorse economiche a disposizione dei Carmelitani scalzi. Se a questo si aggiunge che la somma indicata nel «sommario» da destinare ai frati risulta di 30 scudi maggiore della corrispettiva in ducati registrata nella relazione, è possibile spiegare perché i commissari ritengono che il convento abbia risorse sufficienti per ospitare fino a dodici religiosi.

Non essendo possibile condurre oltre il confronto analitico tra i due rendiconti, ci limitiamo a evidenziare che, se il canone di una «canna di damasco cremosino» da pagare al Capitolo Lateranense – pari a 5 ducati –, alcuni censi per un totale di 7 carlini e il vitalizio di 30 ducati in favore di Marc'Antonio Abbate sono uscite che non lasciano spazio a diverse valutazioni, le altre possono essere state oggetto delle manovre contabili dei revisori.

È difficile individuare con precisione quali voci di spesa siano state considerate passibili di tagli o storni da parte della commissione. Avanziamo soltanto qualche perplessità sull'uscita di 56 ducati «per spese d'uno animale, e servidore» che, anche considerando quanto risulta dalle analoghe denunce di altri conventi della penisola sugli oneri relativi al personale di servizio[45], appare un costo troppo elevato e, perciò, maggiormente soggetto alle «censure» dei revisori.

---

[44] La determinazione del costo annuo pro-capite da parte dei revisori, necessario per stabilire il numero massimo dei componenti la comunità, variava per ogni convento a seconda della realtà geografica e delle condizioni economiche del contesto territoriale – grandi, piccole città o villaggi – in cui sorgeva. L'entità della spesa differiva anche in base all'ordine a cui apparteneva la casa regolare: per gli ordini di natura monastica erano previste risorse annue pro-capite molto più elevate di quelle fissate per gli ordini Mendicanti. Cf. al riguardo, in particolare, BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 56, ma anche LANDI, *Il paradiso dei monaci*, p. 190-191 e, relativamente alla congregazione degli Olivetani, POLONIO, *La Congregazione di Monte Oliveto*, p. 408.

[45] Cf. al riguardo POLONIO, *La Congregazione di Monte Oliveto*, p. 401 n. 90 in cui, in merito alle spese denunciate dal Monastero di Monte Oliveto Maggiore, viene affermato tra l'altro: «[...] tre serventi e un ortolano percepiscono tutti assieme 40 scudi, dieci garzoni per le terre, sempre tutti assieme 90». Se ne deduce che, all'epoca, la spesa per «servente» si attestasse attorno ai 10 scudi a testa. La deduzione, però, può essere corretta e integrata da quanto espone la stessa studiosa a p. 409: a proposito del personale di servizio – presumibilmente quello che viveva stabilmente all'interno dei conventi – conclude che il costo dei «serventi» è «di 30 scudi in meno, e in parecchi casi di 25» rispetto a quello di un monaco: ciò vuol dire che nel Mezzogiorno è pari a circa la metà delle spese per ciascun religioso, che oscillano per la congregazione olivetana tra i 60-65 scudi. Ipotizzando la stessa proporzione fra le due voci di spesa, seppure con riferimento alla diversa disponibilità di risorse assegnate ai padri Carmelitani scalzi di Catanzaro – 31 scudi a testa – o denunciate dagli stessi – 38 scudi a testa –, è plausibile ritenere che il costo di un «servidore» per la comunità regolare catanzarese si aggirasse, secondo una valutazione più alta, tra i 15-16 e i 19 scudi, vale a dire meno o poco più di un terzo del valore in scudi – 53 circa – delle denunciate «spese d'uno animale, e servidore».

Particolare attenzione meritano le voci «messe perpetue» e «messe quotidiane» che figurano nel bilancio sia tra le entrate che tra i «pesi», questi ultimi da intendersi, in questo caso, non come spese vive ma come obblighi del convento. Le prime raggiungono il numero di 839, le seconde quello di 700, garantendo entrate, rispettivamente, per 83 ducati 4 tarì e 10 grana (ovvero 83 ducati e 9 carlini) e per 70 ducati[46]. L'elevato numero di messe perpetue e quotidiane è senz'altro indice dell'intensa attività di culto portata avanti dai Carmelitani scalzi, che se da un lato evidenzia il forte legame formatosi in breve tempo con la cittadinanza, dall'altro, deve essere ricondotta anche all'antica esistenza nella città di Catanzaro della confraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, fermento di religiosità tra i laici, e dell'omonima chiesa da essa fondata su suolo lateranense ed ora «concessa e donata alli detti Padri scalzi», centro di fervida devozione e tra i principali luoghi di culto della città.

La fabbrica del convento e i padri

Attraverso la lettura delle fonti da noi esaminate è possibile rintracciare alcune notizie concernenti la fabbrica del convento. Una di queste – già citata – è contenuta nel «sommario» curato dai revisori, i quali giustificano ulteriormente la previsione circa la possibilità di mantenere dodici religiosi «essendo già cessate le spese per l'accomodamento del convento»[47]. Dalla relazione sullo stato della fondazione, invece, possiamo venire a conoscenza della consistenza della struttura conventuale a cui i lavori sopra menzionati si riferivano: «Il monastero s'ha da fare di nuovo a fundamentis, pro nunc tiene nove celle accomodate, con cinque stanze di sotto per officine [...]»[48]. La fabbrica, descritta brevemente nel suo complesso, soddisfa temporaneamente le esigenze abitative della comunità, che ritiene necessaria, però, la sua riedificazione; pertanto, si tratta di una costruzione esistente prima della venuta dei Carmelitani scalzi, adattata ovvero «accomodata» per ospitare in città la «nuova» famiglia di regolari. Questa è costituita, nel 1650, dai seguenti religiosi:

> [...] padre frate Basilio di San Francesco della città di Erent di Portogallo, [...] padre frate Giovanni Chrisostomo del Ba[m]bino Giesù della città di Gallipoli, provincia di Lecce, [...] padre frate Ottato della Concettione della città di Lavello, provincia di Basilicata, [...] padre frate Gennaro del Bambino Giesù della città di Catanzaro, [...] padre frate Hilarione di Santa Teresa della Terra di Brienza, provincia di Principato Citra, [...] frate Claudio di Sant'Anna della provincia di Lecce, [...] frate Tomaso di Giesù della città di Malta, [...] frate Dionisio della Purificatione di Resina Casal di Napoli, [...] fratello Giovanni di Catanzaro terziario[49][...].

---

[46] ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 349r.
[47] ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 443r.
[48] *Ibi*, f. 348v.
[49] ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 348v.

In tutto nove religiosi, di cui i primi cinque sacerdoti professi, gli altri tre conversi o chierici, l'ultimo – come detto – terziario[50]. Secondo la classificazione dei conventi stabilita in occasione dell'inchiesta innocenziana dai revisori e riferita da Boaga, quello di Catanzaro apparteneva alla seconda delle tre categorie previste, comprendente le comunità che numeravano da sei a undici membri[51].

Vicario del convento è il padre Basilio di San Francesco, come risulta dalla firma in calce alla relazione, che precede quelle dei padri Gennaro del Bambin Gesù e Ilarione di Santa Teresa, entrambi deputati. A proposito del primo dei due deputati, lo storico padre Eusebio riferisce: «Dedicò paziente cura alla fondazione il Reverendo Padre Gennaro del Bambin Gesù, nato in quello stesso luogo da illustre discendenza»[52]. Il riferimento all'impegno di padre Gennaro del Bambin Gesù e alle sue origini catanzaresi consente di individuare, indirettamente, anche la persona che favorisce l'instaurarsi del rapporto tra la confraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista di Catanzaro e l'ordine dei Carmelitani scalzi e si assume il peso della mediazione tra le parti; inoltre, il risalto dato agli illustri natali del regolare confermerebbe non solo il sostegno che la riforma teresiana riceve dai soggetti ricchi o influenti della società del Mezzogiorno[53], ma anche la scelta di alcuni di essi di «vivere» la stessa regola.

Conclusioni

La ricerca si è incentrata, in particolare, sull'analisi della fonte pubblicata in appendice, la relazione sullo stato del convento redatta nel 1650, che getta nuova luce sulle origini della fondazione del convento dei Carmelitani scalzi a Catanzaro e sulle condizioni che ne hanno permesso l'insediamento, durato fino ai primi anni dell'Ottocento.

---

[50] Nella relazione *ad limina* del vescovo Fabio Olivadisio del 1650 risulta che dimorano nel convento 6 sacerdoti e 7 chierici, ossia tredici religiosi: cf. ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec.*, 205 A, f. 166v. La relazione, sebbene riferita all'anno 1650, è stata compilata alla fine del 1649 come si evince dall'attestato di visita alla Basilica di San Pietro risalente al 23 dicembre 1649 firmato da Francesco de Sanctis «sub altarista», in cui si legge: «Illustrissimus, & Reverendissimus D. Fabius Olivadisius Episcopus Catacensis personaliter visitavit limina Sacrosanctae Principis Apostolorum Basilicae, & praesentem fidem a Nobis obtinuit hac die 23 Mensis decembris Anno 1649» (*Ibi*, f. 169r). La discordanza fra la relazione *ad limina* e la denuncia dell'inchiesta innocenziana può essere spiegata dal fatto che quest'ultima è stata redatta il 3 febbraio 1650 e nel lasso di tempo intercorso fra i due documenti si siano verificati spostamenti di alcuni membri della comunità verso altri conventi. Questo, a sua volta, potrebbe essere giustificato proprio dall'imminente avvio dell'inchiesta voluta da Innocenzo X – la Costituzione apostolica *Inter caetera* viene promulgata il 17 dicembre 1649 e già ai primi di gennaio vengono inviate le copie a stampa della stessa unitamente alla *Formula*, ovvero le istruzioni sulla stesura delle relazioni, alle curie generalizie e ai superiori provinciali e locali – e dalla conseguente esigenza di adeguare il numero dei frati alle disponibilità finanziarie di ciascuna fondazione. In merito al lavoro della Congregazione sullo Stato dei Regolari per dare inizio all'indagine sui conventi, cf. BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 25-29.

[51] BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 56.

[52] EUSEBIUS AB OMNIBUS SANCTIS, *Enchyridion chronologicum*, p. 227.

[53] ROSA, *La Chiesa meridionale*, p. 331.

Dall'indagine è emerso il ruolo esercitato dalla città, e soprattutto, dalla confraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista riguardo alla venuta a Catanzaro dei padri teresiani: i confratelli invitavano i regolari a stanziarsi in città dietro l'impegno di rinunciare al possesso della chiesa da loro fondata con le relative sostanze, che restituivano al Capitolo Lateranense, legittimo proprietario, a vantaggio dell'ordine dei Carmelitani scalzi, dal quale ricevevano assicurazioni, tra l'altro, circa la possibilità di riunirsi nella chiesa e continuare a svolgere tradizionali manifestazioni devozionali in occasione di alcune ricorrenze religiose. Queste reciproche garanzie – che, per la prima volta, si possono leggere nel documento da noi trascritto – oltre ad illustrarci nei contenuti particolari l'accordo che prelude alla ratifica della donazione da parte del Capitolo Lateranense, documentano anche momenti della vita religiosa di Catanzaro nel Seicento.

La ricostruzione delle cause e delle modalità relative all'istituzione del convento dei Carmelitani scalzi contribuisce, inoltre, ad approfondire le conoscenze sullo sviluppo del patrimonio degli enti ecclesiastici catanzaresi nell'età moderna[54]. Malgrado l'inevitabile «concorrenza» fra enti regolari, secolari e di natura laicale per l'acquisizione di risorse – che determina una redistribuzione dei redditi ecclesiastici a vantaggio dei nuovi ordini religiosi[55] – il convento dei Carmelitani scalzi viene fondato per la deliberata volontà di un altro «luogo pio», una congrega di laici tra le più importanti della città, pure molto antica e con cospicue rendite.

Spiegata la formazione del patrimonio economico-finanziario della fondazione, un secondo problema è stato quello di definire la sua consistenza. In assenza di fonti relative all'ammontare delle sostanze ricevute dal convento con la donazione e non essendo disponibile fino ad oggi nessun dato sul patrimonio della confraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, preziosa si è rivelata la fonte qui edita. Attraverso il confronto fra i cespiti compresi nel bilancio del convento del 1650 e alcuni dati sul reddito della congrega ricavati dalle relazioni *ad limina* degli anni 1620 e 1636, siamo riusciti a stabilire che la rendita concessa in godimento ai regolari era pari – ma, probabilmente, anche superiore – ad almeno 500 ducati. E, ancora, la denuncia dei padri ha permesso di conoscere, in gran parte, la natura dei beni trasferiti alla fondazione.

Portando alla luce le «fondamenta economiche» del convento possiamo dire di aver fornito un concreto riscontro degli «appoggi consistenti» da parte di «ricchi privati e di rilevanti gruppi sociali» goduti dalla riforma teresiana, di cui parla lo storico Rosa[56], che, relativamente al contesto di Catanzaro, devono essere ricondotti alla confraternita dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista. Di questa, l'analisi del documento pubblicato in appendice ha consentito di rievocare abitudini organizza-

---

[54] Le dinamiche complessive del patrimonio degli enti ecclesiastici di Catanzaro sono state delineate da A. PLACANICA, *Due secoli di presenza della Chiesa nella vita di un capoluogo meridionale (Catanzaro 1585-1785)*, in *La Calabria nell'età moderna. Chiesa e società*, II, Napoli 1988, p. 183-224.

[55] *Ibi*, p. 203.

[56] ROSA, *La Chiesa meridionale*, p. 331.

tive, tradizionali forme di devozione nonché di risalire alle consistenti risorse costituite da redditi di natura fondiaria e da liquidità derivanti da elemosine e offerte, aspetti dei quali fino adesso non avevamo alcuna notizia. In verità, i rapporti dei Carmelitani scalzi con la società cittadina sono destinati ad allargarsi e consolidarsi: l'elevato numero di messe officiate dai padri al tempo dell'inchiesta innocenziana testimonia il solido legame instauratosi con la popolazione, che coinvolge, necessariamente, altre componenti sociali.

AMEDEO TORALDO

APPENDICE

1

Relatione del stato, Monastero de Carmelitani scalzi della città di Catanzaro del Regno di Napoli
Catanzaro 3 febbraio 1650

ASV, *Congr. Stato Regolari I, Relationes* 14, ff. 348r – 349v.

Il monastero, seu nova fondatione de Carmelitani scalzi sito dentro la città di Catanzaro fu fondato, et eretto l'anno 1647 col consenso, et autorità del vescovo di detta città, e consenso de Regolari; havendo la confraternita di San Giovanni Battista concessa e donata alli detti Padri scalzi la chiesa de Santi Giovanni Battista, et Evangelista con integro suo stato, col consenso del Capitolo Lateranense, nel cui solo è fundata detta chiesa; e confirmato col Breve Apostolico, con l'infrascritti patti e conditioni videlicet:

Primo che detta chiesa habbia da star sempre sotto il titolo de santi Giovanni Battista et Evangelista, e che gli confrati possano vestirsi l'abiti nelle processioni, et esercitij soliti, e che in detta chiesa stia il Santissimo Sacramento in perpetuum per l'infermi

2° si riserbarono esigersi li denari della Fera, che si fà nella festa della Decollatione di San Giovanni Battista, che importa docati venticinque per le spese faciende da tenere il Santissimo Sacramento, et anco altri quattro carlini di regno, che pervengono da ciascun morto; che si sepellisce in detta chiesa, ò in altra, dove andarà detta confraternita.

3° si riserbarono detti confrati di poter tenere una sagrestia per le cose necessarie, abiti, e vestimenti, che habbia l'entrata, e porta dentro detta chiesa, e che in detta sagrestia si possano congregare per fare l'officiali, con poternosi servire delle campane per le solite festività, e conclosioni.

All'incontro i detti Padri promisero di ricevere tutti i defonti, che vorrando sepellirsi in detta chiesa. Promisero anco sopra la porta di detta chiesa non poter mettere, ne scolpire altri santi, se non gli predetti Santi Giovanni Battista, et Evangelista; con pagare li cappellani, che han servito, e servono per sodisfare le messe in detta chiesa, come anco li pesi, e censi che detta confraternita deve per obligo di detta chiesa, e che non si possano impedire li confrati il sabato santo, e matina di / 348v / Pasqua di Resurrettione far la solita festa con spararrio, e suono di campane, e cosi anco la quarta Domenica di Quaresima di ciascun'anno fare le solite quarant'hore, e di più celebrare, e sodisfare l'obligo delle messe, che tiene detta chiesa.

Il monastero s'ha da fare di nuovo a fundamentis, pro nunc tiene nove celle celle [*sic*] accomodate, con cinque altre stanze di sotto per officine, e vi habitano al presente il Padre frate Basilio di San Francesco della città di Erent di Portogallo, il Padre frate Giovanni Chrisostomo del Ba[m]bino Giesù della città di Gallipoli Provincia di Lecce, il Padre frate Ottato della Concettione della città di Lavello Provincia di Basilicata, il Padre frate Gennaro del Bambino Giesù della città di Catanzaro, il Padre frate Hilarione di Santa Teresa della Terra di Brienza Provincia di Principato Citra, il Venerabile frate Claudio di Sant'Anna della Provincia di Lecce, il Venerabile frate Tomaso di Giesù della città di Malta, il Venerabile frate Dionisio della Parificatione [*sic*]de Resina Casal di Napoli, il fratello Giovanni di Catanzaro Terziario, Fortunato di Manno della Sellia servidore.

Beni stabili che possiede il sopradetto monastero sono l'infrascritti videlicet:

Terreni lavoratorij tumulata venti, con alcuni alberi di celsi rendono ogn'anno di moneta di Regno docati cinquanta – d. 50.

Item sette vigne in diversi luoghi s'affittano l'anno docati quaranta cinque – d. 45.
Item cinque case rendono ogn'anno docati trenta cinque – d. 35.
Item annui censi in diverse parti cento quaranta – d. 140.
Item per diverse limosine di pane, vino oglio, grano ogn'anno docati cento – d. 100.
Item di mortorio, e cera l'anno docati trenta – d. 30.
Item limosina di messe perpetue esigibili annui docati ottanta trè, tari quattro e grana diece – d. 83-4-10.
Item limosina di messe quotidiane l'anno docati settanta – d. 70.
Dell'elemosina quotidiana per ciascuna messa si riceve un carlino di Regno. Intrate – d. 553-4 10.

f. 349r
All'incontro have il detto monastero debito di messe perpetue ogn'anno numero ottocento trenta nove – 839.
Item messe quotidiane manuali ogn'anno numero settecento – 700.
Sino al di d'hoggi tutto il peso delle messe perpetue e quotidiane e stato sodisfatto.
Item deve pagare ogn'anno al Capitolo lateranense una canna di damasco cremosino docati cinque – d. 5.
Item di censi perpetui ogn'anno carlini setti – d. 0.3.10.
Item annui docati trenta da pagare a Marc'Antonio Abbate sua vita durante – d. 30.
Item pro una vice tantum docati – d. 38.
Item per la sacristia, e sacre supellettole, hostie musiche et altre ogn'anno docati cinquanta – d. 50.
Item spese ordinarie di vitto per ciascheduna persona docati trenta sei, che importano per la spesa delli sopradetti religiosi docati trecento venti quattro – d. 324.
Item per vestiario di ciascuno religioso ogn'anno docati quattro, che per li sopradetti importano docati trenta sei – d. 36.
Item per viaggio tanto per occasione di capitoli quanto per altri bisogni ogn'anno docati venti – d. 20.
Item per spese vittuali e procurationi in occasione di uscite de superiori annui docati venti – d. 20.
Item per spese d'uno animale, e servidore ogni anno docati cinquanta sei – d. 56.
Item per spese straordinarie di biancherie, letti et altri mobili di casa un'anno per l'altro docati venti – d. 20.
Spese – d. 599-3-10.

f. 349v Noi infrascritti col mezzo del nostro giuramento attestiamo d'haver fatta deligente inquisizione, e ricognitione del stato del nostro suddetto monastero, e tutte le cose espresse di sopra e ciascheduna di esse sono vere, reali, è non habbiamo tralasciato di esprimere cosa alcuna d'entrata, o uscita o peso del medesimo monastero, che sia pervenuta alla nostra notitia, et in fede habbiamo sottoscritta la presente di nostra propria mano e sugellata col nostro solito sugillo questo di 3 di febraro 1650 frate Basilio di San Francesco Vicario, frate Gennaro del Bambino Giesù deputato, frate Hilarione di Santa Teresa deputato.

2

«Sommario» dello stato del convento dei Carmelitani scalzi di Catanzaro

ASV, *Cong. Stato Regolari I, Relationes* 14, f. 443r.

Il convento di Catanzaro

Entrata annua computando l'elemosine et ogn'altra rendita – sc. 527 – 20.
Uscita non computando il vitto e vestito de religiosi – sc. 155.
Resta l'entrata netta in scudi – sc. 372 - 20.
Debito però una vice – sc. 38.
Peso di messe annue perpetue n.° 839.

Giudichiamo, che con la sudetta entrata netta di scudi trecento settanta due – baiochi venti, hauto risguardo come di sopra, si possino mantenere di vitto, e vestito religiosi dodeci essendo già cessate le spese per l'accomodamento del convento Religiosi dico n.° 12.

RASSEGNE

GIOACCHINO DA FIORE E LA SUA EREDITÀ NELLA STORIA EUROPEA

Il Centro Internazionale di Studi Gioachimiti di S. Giovanni in Fiore sta offrendo agli studiosi preziosi strumenti per la conoscenza dell'abate calabrese, sia con edizioni delle sue opere, sia con l'organizzazione di congressi a ciclo quinquennale, sia con la pubblicazione di studi. L'intensa attività del Centro è utilissima anche per una divulgazione di alto livello, infatti di alcune opere gioachimitiche sono state date anche traduzioni in italiano, così come tra gli studi vi sono anche traduzioni italiane di classici a volte non più reperibili se non in biblioteche di vecchia tradizione (come quelli del Grundmann), o di nuove monografie appena uscite. Roberto Rusconi apre la sua conclusione degli atti del convegno «Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III»[1], richiamando in breve le principali pubblicazioni ed i convegni del Centro (p. 329-330). Anche lo studio di Marjorie Reeves e Warwick Gould, pubblicato con identico titolo inglese a Oxford (Clarendon Press) nel 1987, è una traduzione[2], ma «condotta su una nuova versione dell'opera corretta e aumentata dagli autori» (p. IV, retro del frontespizio) appositamente per questa edizione italiana. I due volumi sono stati stampati praticamente in contemporanea, il secondo nel dicembre 2000 ed il primo nel gennaio 2001 e in un certo senso, in maniera inversa alla data di pubblicazione, svolgono un discorso in continuità, dato che la quarta ed ultima parte degli atti del 5° convegno (p. 265-326) è dedicata a *La diffusione del messaggio di Gioacchino da Fiore* e comprende tre relazioni, l'ultima delle quali opera della Reeves. Ritengo quindi che sia più utile recensire prima gli atti.

---

[1] R. RUSCONI, *Conclusione*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999), a cura di R. RUSCONI, Roma, Viella, 2001 (Centro Internazionale di Studi Gioachimiti S. Giovanni in Fiore. Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 13), p. 329-343.

[2] M. REEVES - W. GOULD, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*. Con un saggio di F. DE GIORGI, Roma, Viella, 2000 (Centro Internazionale di Studi Gioachimiti S. Giovanni in Fiore. Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 12), XXXVIII-374 p.

Questi, come accennato, sono divisi in quattro sezioni, l'ultima delle quali già ricordata. La prima riguarda *Gioacchino da Fiore tra storia ed escatologia* (p. 11-69); la seconda *Le relazioni di Gioacchino con la Chiesa, il papato e l'impero* (p. 71-162); la terza *L'orizzonte speculativo di Gioacchino: fonti e dottrine* (p. 163-264). Se è possibile trovare una linea dominante tra le molte relazioni, direi che essa è data dallo sforzo di storicizzare il più possibile la figura, l'opera ed il pensiero di Gioacchino, collocandoli in stretta relazione con autori, problemi teologici, eventi e personaggi politici, papi e problemi ecclesiastici del secolo XII. Dico subito che, a mio avviso, questo sforzo ha prodotto esiti nettamente positivi per quanto riguarda la storia personale di Gioacchino e quella dell'ordine florense, facendo maggiore chiarezza anche sulla politica religiosa dei sovrani di Sicilia, ed ha confermato con ulteriori prove il rapporto stretto, amichevole, di fiducia che l'abate ebbe con i papi suoi contemporanei. Sono meno d'accordo per una certa riduzione che alcuni autori hanno apportato al pensiero di Gioacchino, con una sorta di appiattimento sulla sua epoca che ne arriva a volte – volutamente o meno – quasi a negare ogni elemento personale ed innovativo.

Cosimo Damiano Fonseca (*Gioacchino da Fiore tra riforma del monachesimo e attesa della fine*, p. 13-26) in «mancanza di testi normativi riguardanti la nuova "religio"» (p. 13) tenta di ricostruire le caratteristiche del monachesimo florense in base alla polemica contro quello precedente, alla *Concordia novi et veteris Testamenti* (come aveva già fatto Ernesto Buonaiuti) ed ai due biografi, l'Anonimo florense (soprattutto) e Luca di Casamari (o di Cosenza): vita aspra, come indicano i riferimenti ai luoghi della dimora di Gioacchino e dei suoi monasteri (ad es. «inter frigidissimas alpes» della Sila), povertà delle abitazioni, solitudine, lavoro manuale, impegno liturgico "ordinato". Vi è un voluto ritorno al modello della chiesa primitiva, mentre l'indicazione di Fiore come nuova Nazareth (la cui etimologia era appunto interpretata come "fiore") è chiara allusione ad un nuovo monachesimo nascente. Si tratta di «"religio monastica" a vocazione rigorosamente eremitica», contro le comunità collocate dentro le mura cittadine, una "religio" dei «monachi venturi», nella quale «si saldano gli aspetti istituzionali alle attese escatologiche» (p. 21-22).

Per continuare sulla linea della storia florense passo alle relazioni della seconda sezione. Giancarlo Andenna, *Dai Normanni agli Svevi* (p. 73-92), presenta un ampio inserimento storico di Gioacchino nelle vicende del regno di Sicilia fino all'avvento di Innocenzo III e di Federico II, servendosi, tra le varie fonti, anche di brani della *Concordia* e di altre opere dell'abate. Senza soffermarmi sui diversi aspetti di tale inserimento, sottolineo quanto l'autore scrive sul tipo di fondazione florense: «Indipendentemente dal tipo di vita monastica, probabilmente molto rigido, se si osserva il cenobio florense attraverso la sua documentazione, si scopre che esso si inseriva perfettamente nella tradizione delle fondazioni a base economica immobiliare e immunitaria, ma anche anticipava le nuove forme di mantenimento economico derivate da censui annui in denaro, che caratterizzarono i mendicanti e in particolare i francescani. Questo fatto rappresenta la novità maggiore per la fondazione di Gioacchino...» (p. 84) e non è il solo che ha portato alcuni relatori a stabilire anticipazioni dei florensi rispetto ai francescani, come si è visto anche nella relazione di

Fonseca per certi aspetti della povertà e del lavoro manuale. L'attività di Gioacchino non solo quale abate di Fiore, ma anche come fondatore di un ordine, che concretamente progetta e fonda nuove case, cercando e trovando donatori per loro i possessi, emerge dalla relazione di Valeria De Fraja, *Le prime fondazioni florensi* (p. 105-128). Giorgio Picasso, *Gioacchino e i cistercensi* (p. 93-104), nota che dalle caratteristiche del suo monachesimo Gioacchino appare come un cistercense radicale, poiché dai cistercensi trae la spinta a continue riforme per attualizzare e concretizzare le istanze della regola benedettina. Per quanto riguarda l'eventualità di ritrovare una regola florense l'autore ricorda che l'approvazione di Celestino III alla nuova fondazione florense non è un *privilegio*, ma la trascrizione dell'approvazione orale data in concistoro, di cui l'atto papale è testimonianza; inoltre il documento non parla di *constitutiones*, secondo l'errata lettura del Migne, ma di «quosdam institutiones de vita monachorum et monasteriorum tuo cenobio subiacentium, et de rebus ab ipsis fratribus et monasteriis in posterum possidendis». Tutto ciò non presuppone affatto l'esistenza di una regola specifica dei florensi e la speranza di ritrovarla «è del tutto infondata», poiché «le costituzioni, ...le regole rimanevano quelle di Cîteaux, con una accentuazione verso le istanze di una osservanza totale della Regola di san Benedetto» (p. 99). Anche qui mi pare di poter stabilire – *mutatis mutandis* – un parallelismo tra questa approvazione del 1196 e quella orale, in concistoro, di Innocenzo III a Francesco d'Assisi nel 1210, anche se di questa non restano tracce documentarie. Christoph Egger (*Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie*, p. 129-162) sottolinea, sia per l'abate, sia per il suo discepolo, gli stretti rapporti diretti con la Curia romana e con vari suoi personaggi, tra cui il cardinale diacono dei SS. Sergio e Bacco Lotario dei Conti di Segni (futuro Innocenzo III, p. 134); nonché, sulla linea cistercense, la dottrina di piena fedeltà alla Chiesa quale Corpo di Cristo, ed in particolare alla chiesa di Roma (p. 132). Confrontando infine scritti di Gioacchino e di Innocenzo III, l'autore nota la presenza di parallelismi concettuali e verbali (ad es. per l'interpretazione di Melchisedek, per la Trinità, per il nome di Dio IEVE), deducendo che il papa riprende volutamente espressioni e concetti dell'abate e che per molte delle sue lettere «Innocenz III. selbst als Autor zu vermuten ist» (p. 149). Ritornando alla prima sezione, Bernard McGinn, Ratio *and* Visio*: Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology* (p. 27-46) mostra come Gioacchino sia inserito nel suo secolo anche per le concezioni teologiche di fondo comuni ad altri teologi che potrebbero sembrare lontanissimi da lui, sia per l'importanza della Ragione, sia per il limite che trova in essa. Egli cerca la Ragione nella storia (della salvezza, che è sempre storia dell'uomo), che vede governata dal «vivens ordo rationis» già in un'opera molto precoce, i *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*; ma in essa trova un limite invalicabile per la corretta interpretazione delle Scritture, sicché per questa ha bisogno della *Visio* (raccontata nell'*Expositio in Apocalypsim*), come Ruperto di Deutz (o Roberto di Liegi) ed Ildegarde di Bingen.

Fin qui si delinea un quadro di Gioacchino molto plausibile, capace di dare nuova luce al pensiero dell'abate ed alla sua evoluzione. Collocare Gioacchino nella storia e nella problematica teologica del suo tempo non può che essere non solo utile, ma necessario. Con la relazione di Kurt-Victor Selge (*Trinität, Millennium,*

Apokalypse im Denken Joachims von Fiore, p. 47-69) mi sembra invece che si enfatizzino gli elementi di continuità e di ortodossia del suo pensiero fino a metterne in ombra gli aspetti di novità e le peculiarità. Per l'autore Gioacchino non è profeta né apocalittico, ma uno che innova sul tronco della tradizione, sulla linea della riforma ecclesiastica dei sec. XI e XII e quindi con grande attenzione alla Chiesa primitiva (p. 49-50): fin qui si può essere ben d'accordo. Ma le conclusioni sono che egli non è affatto l'araldo di un futuro regno millenaristico e che quindi non deve definirsi chiliasta; è piuttosto un precursore del pensiero giubilare, della spiritualità che emergerà con il giubileo bonifaciano del 1300, come appare dal confronto tra il suo calcolo delle generazioni ed il ritmo giubilare di 50 anni (p. 50). Davvero mi pare un po' poco e l'accostamento suona forzato. Che Gioacchino sia un teologo monastico della Trinità e che il problema trinitario lo porti alla riflessione storica (p. 50-51) era già stato affermato da tempo, ad esempio da Raoul Manselli ne *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale* (Roma, Ist. Storico It. per il Medio Evo, 1955), il quale però si guardò bene dal ridurre la portata e la novità di tale riflessione.

Su simile linea riduttiva mi sembra porsi anche E. Randolph Daniel (*A new Understanding of Joachim: The Concords, the Exile, and the Exodus*, p. 209-222), la cui «nuova comprensione» rischia di essere una forzatura, come appare dalle conclusioni – troppo limitate – che lo stesso autore traccia al termine della sua relazione (p. 219). Gioacchino è un "riformista apocalittico", sostenitore delle politiche gregoriane nella forma enunciata da Bernardo nel *De consideratione*: cioè riforma clericale contro la simonia, che porti ad un clero puro sotto un papa riformatore ed un ordine monastico più contemplativo. «Fundamentally Joachim was a disciple of Augustine from whom he took the use of the generations that were the building blocks of the *Concordia*. If we could ask Joachim about the imminence of the end of history, he would answer in Augustinian fashion: "I do not know. The end of history is unimportant and distant. Now is the time for reform. Only God knows when Gog will come and history will come to an end"» (p. 219). Si tratta – come si vede – non di una citazione, ma di ipotetiche (ed opinabili) parole che l'autore ritiene attribuibili a Gioacchino. Ma si legga, in contrapposizione, quanto scrive Rusconi nella conclusione (p. 334), partendo dai *Dialogi de prescientia Dei et de predestinatione electorum*: «... Gioacchino da Fiore si poneva sulla stessa linea della tradizione teologica a lui anteriore, per giungere però, alla fine, a una rottura con la lettura agostiniana dei passi paolini in materia di "prescientia" (non diversamente, al termine della vita, l'incompiuta impresa di commentare i quattro vangeli, ancora una volta, aveva il proprio presupposto nell'approccio a un'opera di sant'Agostino, il *De consensu evangelistarum*: rispetto al quale, di nuovo, l'abate arriverà a conclusioni radicalmente diverse)».

Oggetto della relazione di Robert E. Lerner (*Joachim and the Scholastics*, p. 251-264) è l'opposizione dell'abate verso tutti i maestri, non soltanto Pietro Lombardo. Nell'*Expositio in Apocalypsim* compaiono infatti critiche ad essi, nella *Concordia* è sottolineata la superiorità della spiritualità monastica su quella clericale (p. 255), nel *Tractatus super quatuor evangelia*, sua ultima opera, Gioacchino usa in maniera critica i termini "scolastica doctrina, scolastica scientia, scolastici" (p. 253).

L'autore dimostra che in questa avversione c'era anche qualcosa di personale, avendo egli scoperto che il maestro parigino Pietro Cantore nel suo commento al libro dell'Esodo aveva apertamente criticato le opere di Gioacchino, in particolare la sua attesa dell'imminente arrivo dell'Anticristo; Pietro contesta "ille Joachim" che compara gli stati del popolo ebraico con gli stati della Chiesa dopo l'avvento di Cristo, sostenendo che non si può prevedere la storia cristiana in base alla storia ebraica dell'Antico Testamento e seguendo in ciò puntualmente la critica alle profezie fatta da Agostino nel *De civitate Dei*. Anche quanto affermato da Lerner e quanto scritto dallo stesso Pietro Cantore appare in evidente contraddizione con le tesi di Selge ed in particolare di Daniel, che fa di Gioacchino un agostiniano.

Il commento all'Esodo di Pietro Cantore è collocato dall'autore con molta probabilità agli anni '80 del XII secolo, in ogni caso non oltre il 1196. Esso precede quindi le principali opere di Gioacchino e comunque, anche se fosse di poco anteriore al 1196, sarebbe precedente alla *Concordia*. Pietro avrebbe dunque letto dell'abate calabrese il *De prophetia ignota*, terminato nel 1184, ove in effetti si parla della persecuzione degli ebrei comparandola a quelle della Chiesa; quest'opera di Gioacchino era dunque nota al di là delle Alpi, quindi, anche se Gioacchino non fosse stato al corrente dell'opposizione di Pietro, questa fu conosciuta dai maestri parigini, le cui critiche sarebbero giunte a Gioacchino negli anni '90. Da ciò il suo grido contro i *magistri* (p. 257).

L'opposizione tra Gioacchino e maestri appare anche in Alessandro Ghisalberti, *Monoteismo e trinità nello* Psalterium decem cordarum, p. 165-182. L'abate lesse vari teologi del suo tempo, tra i quali Abelardo, e la sua concezione trinitaria fu fondamentalmente ortodossa, anche se non è conservata la sua opera su cui si basò il concilio Lateranense IV per la condanna (*De unitate seu essentia trinitatis*); la "quaternità" che Gioacchino vede in Pietro Lombardo – che è negata dal concilio – è però denunciata anche da Bernardo di Clairvaux nel *De consideratione*, da Gilberto di Poitiers e da Walter di S. Vittore (attorno al 1179), il quale cita espressamente Pietro Lombardo. L'autore nota una difficoltà di comprensione dei procedimenti di Gioacchino da parte del concilio, il quale afferma che l'unità divina da lui indicata è «quasi un'unità collettiva e similitudinaria, alla stregua di quando molti uomini vengono detti un popolo...». In effetti nelle opere note dell'abate si riscontra «una sua predilezione per le immagini collettive», ma mai un'affermazione esplicita «che l'unità delle tre persone divine è un'unità collettiva» (p. 179). Inoltre il concilio denuncia in Gioacchino l'inadeguatezza delle immagini proposte, ignorando il fatto che egli stesso attribuiva ad esse solo il ruolo di avvicinare alla comprensione dell'incomprensibile.

L'incomprensione è segno che i tempi cambiavano e si imponeva in teologia il rigore logico-linguistico: la teologia come scienza, come sapere trasmissibile, non più come *lectio divina*. Per gli scolastici vale la parola, non le figure. «Questa scelta ha portato come conseguenza la perdita della centralità della teologia trinitaria e la preminenza del trattato *De Deo uno* rispetto al *De Deo trino*; proprio il richiamo alla fedeltà all'intera trinità è stato sin dall'inizio e poi nei secoli della modernità, così come lo è ancora oggi, il forte messaggio di Gioacchino da Fiore alla teologia dell'Occidente» (p. 180).

Quello di Gian Luca Potestà (*La visione della storia di Gioacchino*, p. 183-208) è un attento studio sui criteri ermeneutici dell'abate nel loro sviluppo parallelo tra *Psalterium* e *Concordia*; sarebbe troppo lungo seguirne in particolare le argomentazioni, che evidenziano la sovrapposizione (non la successione cronologica) sino alla fine della composizione della *Concordia* di uno schema storico *binario* della concordia (indicato da omega minuscolo, ω, in cui sono presenti due semicerchi) e di uno *ternario* (indicato da alfa maiuscolo, A, con tre tratti distinti); per di più si ha una preminenza quantitativa dello schema binario. La relazione si sofferma anche su altri aspetti, tra cui il ruolo dei laici che, benché subordinato a quello dei monaci, ha una sua forte presenza in Gioacchino.

Molto interessante ed utile è la relazione di Luigi Mantuano (*Liturgia e storia nelle opere di Gioacchino da Fiore*, p. 238-250), data anche la frequente presenza di riferimenti al ciclo liturgico annuale nelle opere e nelle figure dell'abate. L'autore dimostra, in estensione e profondità, la connessione tra liturgia vissuta e pensata da un lato e concezione della storia e della trinità dall'altro, sottolineando inizialmente l'importanza della storia nella liturgia monastica e in Gioacchino l'identità con la Scrittura degli scritti dei padri e della regola benedettina. «La liturgia permea così profondamente il suo pensiero fino ad essere non solo lo schema letterario, usuale per un monaco, per strutturare i suoi scritti, ma la testimonianza di un pensiero nella sua essenza liturgico. Il modello circolare e quello lineare, utilizzato per descrivere il suo sistema, costituisce infatti l'essenza della liturgia cristiana, celebrata nel ripetitivo ciclo annuale e nella tensione escatologica» (p. 237). In particolare mi preme di sottolineare le insistenze dell'autore sulla novità gioachimita: «La coscienza del nuovo, insita nella liturgia, implica che il tempo concepito da Gioacchino è sempre liturgia come anamnesi, cioè non reminiscenza psicologica, né pura memoria, ma operante e auto-realizzante profezia, nella quale per opera dello Spirito si diventa ciò che si celebra: ecco perché l'intelligenza spirituale del monaco coincide con il disvelamento del terzo stato, in quanto questi procedono insieme, all'interno della vita trinitaria e storica... Gli ultimi eventi cruciali della storia contemporanei a Gioacchino – quelli in cui si attua il passaggio dalla fine della sesta età all'inizio della settima –» sono analizzati nel passaggio liturgico più importante, quello dal sabato alla domenica, soprattutto in quelli di Pasqua (p. 232). Mantuano quindi mette in evidenza le novità e le peculiarità dell'attesa escatologica di Gioacchino, anche quando egli parte da concetti ed immagini della tradizione; per il Salterio dalle dieci corde vi sono precedenti spiegazioni allegoriche in Agostino, Cassiodoro, Gregorio Magno, Isidoro, nel cistercense Baldovino di Canterbury, in Ruperto di Deutz: «Ancora una volta, Gioacchino non è l'inventore dell'immagine usata nell'allegoria, ma completamente nuovo è il senso che egli le dà: infatti, nella tradizione è legata al senso morale, in funzione della contemplazione dell'anima individuale, in lui invece diventa espressione del rapporto tra trinità e storia» (p. 234).

La quarta sezione ci porta oltre Gioacchino, spingendo lo sguardo fino al secolo XIX. Essa nel complesso conferma che l'abate non può essere rinchiuso in uno schema esclusivamente tradizionale, perché ciò non spiegherebbe le peculiarità della sua eredità; questa infatti ha una propria evoluzione che modifica il messaggio del maestro, ma partendo dai suoi indubbi elementi innovativi e caratterizzanti. Fabio

Troncarelli (*Il* Liber figurarum *tra "gioachimiti" e "gioachimisti"*, p. 267-286), introducendo la distinzione lessicale presente nel titolo rispettivamente tra discepoli che non modificano il pensiero di Gioacchino e seguaci che invece vi apportano creativamente modifiche più o meno significative, aiuta a comprendere meglio il nesso inscindibile tra tutti essi ed il maestro. La relazione è molto puntuale e grazie all'analisi paleografica dei manoscritti corregge ipotesi generalmente accettate. Si delinea così una più corretta storia del *Liber figurarum* nella sua evoluzione, dai centri calabresi "gioachimiti" degli anni Trenta del '200, fedeli alle idee del maestro, alle rielaborazioni dei "gioachimisti" fino alla metà del '300. Ciò fa superare la contrapposizione tra sostenitori e negatori dell'autenticità del *Liber figurarum*, che si delinea come opera di fedeli discepoli, basata su alcune immagini delineate dallo stesso Gioacchino, cui si aggiunsero tavole che non sono invece del tutto riportabili al suo pensiero.

Matthias Kaup (*Pseudo-Joachim Reads a Heavenly Letter: Extrabiblical Prophecy in the Early Joachite Literature*, p. 287-314) presenta lo studio e l'edizione (p. 301-308) della profezia *Ad memoriam eternorum*, dal ms. *Vat. Lat.* 3822 (in cui il titolo è *Sibilla Delphica in templo Apollinis genita*), una lettera dal cielo che l'autore data a metà del secolo XIII, comparandola con profezie ad essa contemporanee. La lettera però non ha connotati derivati da Gioacchino e probabilmente per questo viene scarsamente ripresa dalla successiva letteratura profetica derivata dal suo pensiero. Questa relazione dunque aiuta a stabilire *e contrario* le caratteristiche della peculiarità gioachimitica, anche nella sua evoluzione.

L'ultima relazione[3] è stata inviata dalla nota studiosa Marjorie Reeves (*Joachimist Christology and Progressive Revelation*, p. 315-326), che non ha potuto essere presente al congresso (Rusconi, p. 339). Ella inizia evidenziando il proprio di Gioacchino, che passa dal «traditional "pattern of twos"» a «his prophetic announcement of a second [dopo l'incarnazione] "turning point" in history, thus forming the Trinitarian "pattern of threes"» (p. 315), e subito dopo sottolinea come l'abate aspetti il passaggio dalla chiesa di Pietro a quella di Giovanni (p. 316), senza nulla togliere alla sua ortodossia. Da queste caratteristiche originarie, l'autrice presenta un'ampia carrellata sull'influsso delle idee di Gioacchino nella storia dei secoli XIII-XIX fino a Michelet e Mazzini (simile al contenuto del suo volume qui recensito), mostrando che non si può negare che le aspettative di una nuova età, di un ritorno di Cristo (la cui persona appare più centrale anche per il terzo stato), dai francescani ai gesuiti ed oltre, risentano dell'impostazione nata dal messaggio di Gioacchino: «It was, after all, an everlasting gospel that successive generations of visionaries seized on, even while they were ardently seeking a new revelation. They dressed this up in the culture of their age but their changing "battle cries" reiterated in essence what Joachim and his disciples had expressed in their combination of enduring christology and succes-

[3] Dal volume non risultano le numerose comunicazioni, raccolte in «Florensia» 13-14 (1999-2000).

sive *status*. The *figurae* of an Eternal Evangel *and* a new Jerusalem on earth embody the persistent pursuit both of unchanging reality and its progressive revelation within time» (p. 324). Concordo pienamente con una lettura di Gioacchino ricca di senso storico, contraria ad ogni riduttiva collocazione in un ambito tradizionale, in un'ortodossia per di più priva di ogni dinamismo. Altrimenti come si potrebbe intendere il noto – bellissimo – brano della *Concordia* citato dalla Reeves (p. 316)?

> Primus ergo status in scientia fuit, secundus in sapientia, tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitudine servili, secundus in servitudine filiali, tertius in libertate. Primus in flagellis, secundus in actione, tertius in contemplatione. Primus in timore, secundus in fide, tertius in charitate. Primus status servorum est, secundus liberorum, tertius amicorum. Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum. Primus in luce syderum, secundus in aurora, tertius in perfecto die. Primus in hieme, secundus in exordio vernis, tertius in estate. Primus pertulit urticas, secundus rosas, tertius lilia. Primus herbas, secundus spicas, tertius triticum. Primus aquam, secundus vinum, tertius oleum. Primus pertinet ad septuagesimam, secundus ad quadragesimam, tertius ad festa paschalia.

Il titolo inglese del volume di Marjorie Reeves e Warwick Gould (*Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*) rende ragione del suo contenuto più di quanto faccia quello italiano, poiché, tranne il capitolo primo che in tre paragrafi va da Gioacchino a William Blake, i cap. 2-9 presentano autori del secolo XIX e dei primi decenni del XX, da Lessing a David Herbert Lawrence; inoltre lo studio è rivolto pressoché esclusivamente al mondo nordeuropeo e particolarmente britannico, col capitolo decimo che presenta brevemente *Gioacchino da Fiore nell'Europa orientale e settentrionale*; sicché nell'edizione italiana è stato premesso un saggio di Fulvio De Giorgi su *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nell'Italia dell'Ottocento*, p. VII-XXXVII. Pur essendo una monografia e svolgendo quindi un discorso unitario e continuo, la varietà degli autori analizzati non permette di soffermarsi dettagliatamente su di essi. La caratteristica principale ed il valore particolare di questa ricerca consistono nel fatto che, eliminando ogni precomprensione, ciascun autore è analizzato nel suo reale o possibile rapporto con le idee gioachimitiche (di Gioacchino o della tradizione che a lui si richiama), arrivando di volta in volta ad individuare o a negare un collegamento o una conoscenza diretta: né il richiamo all'Evangelo eterno né un pensiero «ternario», applicato alla storia sono necessariamente derivati da Gioacchino da Fiore, trovando ampi appigli nella Scrittura e nella più che millenaria tradizione cristiana. In ciò gli autori sono esplicitamente critici verso *La posterité spirituelle de Joachim de Flore* di Henri de Lubac (Paris 1979, 1981), più volte contestato, fin dall'Introduzione: «Henri de Lubac ha scritto due volumi riuniti sotto il titolo *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*: in quest'opera l'autore include una lunga serie di pensatori fino a Fichte, Schelling, Hegel e oltre. In effetti, è stato costruito una sorta di "carro gioachimita" e, se il nostro studio sembra inevitabilmente mettergli i bastoni fra le ruote, crediamo però che le prove riguardanti coloro i quali possono essere realmente indicati come gli autori della resurrezione di Gioacchino – una resurrezione finalizzata a sostenere i loro propri sogni – siano di per sé più illuminanti. Gli esempi di

"pensiero ternario" nell'ambito della teoria politica, spacciati per gioachimiti, mostrano in modo impressionante con quale facilità si possa trarre un modello ternario da sequenze storiche slegate» (p. 2). Come esempi gli autori vanno da Mosca-Terza Roma al Terzo Reich. «È dunque necessario indagare a fondo che cosa le generazioni successive effettivamente conoscessero del pensiero di Gioacchino e se il suo autentico sistema di pensiero fosse loro facilmente accessibile» (p. 3). Devo dire che, al di là dei risultati di volta in volta accettabili o contestabili, tali premesse mi trovano pienamente d'accordo, avendo anch'io in anni passati criticato alcuni studi che in ogni pensiero apocalittico due e trecentesco individuavano la presenza del gioachimismo, dimenticando che tale pensiero può essere pure alimentato soltanto dalla lettura dell'*Apocalisse* e dei molti commenti ad essa dedicati anche prima di Gioacchino da Fiore e che il gioachimismo ha sue peculiarità che non vanno ridotte né appiattite[4]. Sintetizzando al massimo l'ampio contenuto del volume, gli autori tendono ad escludere o minimizzare rapporti diretti con il pensiero di Gioacchino più o meno fino al secolo XVIII, mostrando che invece col secolo XIX ricompare una conoscenza più precisa e spesso diretta dell'abate calabrese, in rapporto alla sua «profezia», alle caratteristiche del suo terzo stato ed all'equazione Spirito=libertà. Tutto ciò appare chiarissimo soprattutto da Michelet in poi e diviene sempre più netto man mano che progrediscono gli studi storici su Gioacchino, la cui presenza in alcuni autori ormai nel Novecento è incontestabile quando non esplicita.

La scelta di tali autori è evidentemente selettiva, non si trovano nomi importanti presenti in de Lubac, non vi è un capitolo né un paragrafo, ad esempio, su Hegel o su Marx, mentre sono presenti personaggi che non si può non ritenere minori. «Ovviamente occorre operare una distinzione tra quei pensatori che definirono deliberatamente le loro mete in termini materialistici e coloro che, per quanto vagamente, cercarono una nuova dimensione "religiosa". Il presente saggio si è occupato dei secondi. Il fattore che permette di considerarli insieme, alla stregua di un gruppo, è costituito dal loro desiderio di trovare una nuova base spirituale per la rivoluzione in cui riponevano speranze e attese. Questi pensatori aspiravano a qualcosa che affondava le radici nel passato, nell'una o nell'altra delle tre grandi ortodossie europee: il cattolicesimo, il protestantesimo e l'ortodossia dell'Europa orientale. Tuttavia l'essenza della loro ricerca stava nella convinzione che la nuova "religione dell'umanità" non dovesse essere legata ad alcuna delle ortodossie esistenti» (*Conclusione*, p. 326). Da ciò l'interesse per le eterodossie medievali e per il «problema del "libro" interdetto chiamato l'Evangelo eterno» che «spinge a porci la questione se sia stata la soppressione della raccolta di Gerardo negli anni 1254-1255, anziché la dottrina da lui esposta o che sosteneva di esporre, la responsabile della vera e propria ossessione poi scatenatasi intorno al "libro"» (*ibidem*, p. 330).

Un lavoro davvero interessante, un'ampia cavalcata nella cultura europea, anche in angoli quasi dimenticati, sotto una prospettiva in parte nuova, che permette di

[4] A. MARINI, *Gioacchino da Fiore, escatologia ed Apocalisse nel tardo Medio Evo*, «Florensia» 2 (1988), p. 153-162.

evidenziare la presenza dello stimolo "religioso", del mito fecondo dell'Evangelo eterno e della libertà dello Spirito[5].

ALFONSO MARINI

[5] Di fronte ad opere valide e di ampio respiro non mi piace fare critiche ad aspetti assolutamente marginali, che potrebbero sembrare addirittura meschine. Mi si permettano però, almeno in nota, due osservazioni. 1. In entrambi i volumi le note sono poste in fondo ad ogni capitolo e non a piè di pagina. Ora con i sistemi informatici anche in un semplice computer domestico è possibile porre le note a piè di pagina, quindi non ci sono motivi tecnici che rendano difficile o poco economico fare altrettanto per un volume a stampa. Quanto più un libro di studio è criticamente valido ed interessante tanto più le note non sono un accessorio di cui si possa fare a meno ed il lettore va subito a consultarle quando indicate nel testo: consultarle a fine capitolo è estremamente scomodo e comporta un'inutile perdita di tempo, mentre a piè di pagina la nota è rapidamente leggibile ed è quindi anche più integrata nel testo, come deve essere. Mi auguro che i prossimi volumi del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, stampati dalle ottime edizioni Viella, possano adeguarsi a questa richiesta che sicuramente esprime un desiderio non soltanto mio. 2. La lingua italiana soffre di continui e sempre più abbondanti attacchi, quindi ritengo un dovere difenderla ogni volta che sia possibile. Il traduttore del volume di Reeves e Gould ha un personale rapporto con la parola *eco* che, se al singolare è femminile, al plurale diventa maschile e (anche se qualcuno preferisce parlare di *preferenza* invece che di *regola* per il genere) non è affatto indeclinabile, poiché la sua forma plurale è echi. Il traduttore invece pare considerarla sempre femminile nonché indeclinabile, poiché a p. 14 traduce «forti eco gioachimite», a p. 21 ancora «eco gioachimite» e a p. 201 «eco alterate».

SANTA CATERINA VIGRI (1413-1463) E IL SUO PROCESSO DI CANONIZZAZIONE (1586-1712)

Proseguendo nel loro impegno pluriannuale, la Provincia di Bologna e la benemerita Fondazione Cassa di Risparmio di Bologna, avvalendosi della collaborazione di un comitato scientifico che comprende nomi illustri come quelli di Raffaele Poggeschi, Giuseppe Alberigo, Carlo Delcorno, Claudio Leonardi e Gabriella Zarri, sono riuscite a pubblicare gli atti del processo di canonizzazione di santa Caterina Vigri (†1463) grazie alla competenza e all'impegno instancabile di Serena Spanò Martinelli che, da trent'anni, porta avanti delle ricerche che hanno permesso di conoscere meglio la figura della santa ferraro-bolognese, poco nota al di fuori del suo ambiente originario[1]. Ma prima di parlare di questo importante documento, non sarà forse inutile ricordare qui le tappe principali della vita e dell'azione di questa religiosa, la cui influenza si fece sentire per molto tempo ancora dopo la sua morte, attraverso le sue opere.

Caterina nacque a Bologna nel 1413, da una famiglia di giuristi riputati nobili, ma suo padre si trasferì a Ferrara per coprirvi delle cariche amministrative alla corte degli Estensi e Caterina divenne ben presto dama di compagnia di Margherita d'Este, figlia del duca Nicolò III. A corte la ragazza imparò a leggere e – cosa ancor più rara per una donna – a scrivere in italiano e in latino, oltre che apprendere la musica (suonava il liuto), l'arte della poesia e la pittura. Nel 1427 o 1428, sempre a Ferrara, Caterina entrò a far parte di una congregazione di donne riunitesi spontaneamente per vivere una vita religiosa senza vincoli di clausura in una sorta di beghinaggio creato dalla devota Lucia Mascheroni. Ma all'inizio degli anni '30, la comunità attraversò una grave crisi e si divise in due istituti distinti: l'uno, Sant'Agostino – più legato alla spiritualità agostiniana – attraeva il ceto borghese e «popolare»; l'altro – il monastero del *Corpus Domini* – collegato all'Osservanza francescana – attraeva soprattutto "zitelle" di origine aristocratica, tra le quali la nobile Verde, della famiglia Pio di Carpi, che donò ingenti somme per l'ampliamento dell'istituto religioso, patrocinandone il passaggio alla regola del secondo ordine di S. Chiara. Questa scissione non avvenne in un contesto pacifico e, per cinque anni, fu occasione per Caterina di dubbi e di tentazioni alle quali accenna nei suoi scritti. Ella scelse il monastero del *Corpus Domini* e all'interno della nuova comunità di Clarisse svolse con grande umiltà i compiti più modesti (portinaia, fornaia) prima di diventare maestra delle novizie. Fu durante questo periodo ferrarese che scrisse la sua prima opera – che sarà diffusa solo

[1] Intervento letto in occasione della presentazione del volume *Il processo di canonizzazione di Caterina Vigri (1586-1712)*. Edizione critica a cura di S. SPANÒ MARTINELLI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003 (Caterina Vigri. La santa e la città, 4).

dopo la sua morte – il *Libro delle sette armi spirituali*, un manuale per le novizie, redatto per aiutarle a superare le difficoltà della vita religiosa e le tentazioni del Maligno[2]. L'opera era fondata sull'esperienza dei combattimenti spirituali e delle grazie mistiche ricevute dall'autrice che vi delinea anche un itinerario: per progredire nella vita religiosa l'anima desiderosa di servire Dio deve purificarsi con una buona confessione e imboccare la via della croce. Nel suo *iter* verso il Signore, deve acquisire le sette armi spirituali e servirsene: la diligenza, cioè lo zelo per agire bene, la diffidenza verso se stessa, la fiducia totale in Dio, il ricordo della Passione di Cristo, il pensiero della morte, la contemplazione dei premi celesti e soprattutto il riferimento costante alla Sacra Scrittura. La santa raccomanda pure lo spirito di orazione, la comunione frequente e la devozione verso la Madonna. Insiste inoltre sulla necessità del discernimento spirituale che mira a distinguere, in ogni occasione, i suggerimenti diabolici dalle ispirazioni divine. L'opera raggiungerà una larga diffusione in Italia negli ultimi decenni del Quattrocento e verrà stampata a Bologna intorno al 1470.

Nel 1456 Caterina Vigri fu mandata a Bologna, su richiesta delle autorità comunali, per fondarvi un convento di Clarisse Osservanti di cui fu badessa fino alla sua morte. Vi fece prevalere la povertà assoluta e la più stretta clausura, nonché lo spirito di carità e l'esercizio continuo dell'umiltà, sicché il monastero diventò presto un punto di riferimento spirituale, soprattutto per l'aristocrazia della città emiliana che vi mandò le sue figlie destinate alla vita religiosa. Questo periodo della vita della santa è abbastanza noto grazie alle memorie di suor Illuminata Bembi, che visse in intimità con lei e, dopo il suo decesso, scrisse lo *Specchio di illuminazione* (1469). Quest'opera costituisce una biografia spirituale di Caterina di Bologna[3] e fu un punto di riferimento per Giovanni Sabbadino degli Arienti che l'inserì nel suo *Gynevera de le clare donne* (1472-1483). Ma per capire la figura e l'ideale di Caterina Vigri, è necessario collocarla nel movimento generale di riforma della Clarisse, uno degli aspetti più salienti della vita religiosa nel Quattrocento, specialmente in Italia, ma anche in Francia dove santa Coletta (1381-1447) creò un ramo femminile riformato, indipendente dai Minori Osservanti e largamente autonomo anche nei confronti dei Conventuali, ai quali ella stessa faceva capo[4]. A Sud delle Alpi, il movimento fu invece policentrico, sviluppandosi in diversi monasteri senza collegamenti tra di loro, almeno in un primo tempo, e durò per tutto il Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento. L'iniziativa della riforma fu attuata da alcune donne eccezionali, spesso di nascita illustre e di cultura umanistica, che miravano a trovare nella vita religiosa un nuovo equilibrio tra intelligenza, sensibilità e vita spirituale, come Felicia Meda, Battista e Paola Malatesta, Serafina Sforza, Battista Varani e Cecilia Coppoli – ma la

---

[2] CATERINA VIGRI, *Le sette armi spirituali*. Edizione critica a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000 (Caterina Vigri. La santa e la città, 1).

[3] ILLUMINATA BEMBO, *Specchio di illuminazione*. Edizione critica a cura di S. MOSTACCIO, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001 (Caterina Vigri. La santa e la città, 3).

[4] Cf. E. LOPEZ, *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Etienne 1994 (CERCOR, Travaux et recherches, V).

lista non è completa e non pretende l'esaustività – che hanno condiviso un ideale di saggezza e di «buon governo». Tutte queste donne miravano a conformarsi al ritratto di santa Chiara d'Assisi, come risultava dagli atti del suo processo di canonizzazione, volgarizzato a quest'epoca in un monastero femminile umbro, secondo il quale la badessa non era solo la superiora ma, meglio ancora, la vera madre delle sue figlie spirituali. Dietro a loro stavano i Frati Minori Osservanti, e particolarmente san Giovanni da Capistrano, che si fecero promotori di questo ritorno integrale al progetto francescano iniziale per entrambi i sessi. Non si trattò tuttavia di un piano d'insieme, bensì di una serie di iniziative locali, che si svilupparono a macchia d'olio. Parecchi conventi di Clarisse furono allora riformati o fondati *ex novo* da alcune pie donne con l'appoggio delle case signorili o dell'aristocrazia comunale. Essi non abbandonarono la regola di Urbano IV, ma presero delle misure interne per tornare a una vita più povera e rigorosa. Il movimento ebbe tanto più successo quanto più «la funzione pubblica che l'ideologia cittadina riconosceva alle preghiere delle monache e la vigile attenzione dei principi in materia di disciplina ecclesiastica favorirono un ordinato svolgimento della vita monacale», basato su una clausura più stretta, la pratica della vita comune e l'osservanza regolare[5]. Tra questi focolai di riforma i monasteri del *Corpus Domini* di Ferrara e di Bologna, fondato e diretto da Caterina Vigri, ebbero un posto non secondario.

La morte di quest'ultima, nel 1463, segnò il punto di partenza della sua *fama sanctitatis* a Bologna. Tre settimane dopo infatti, il suo corpo venne disseppellito e se ne poté constatare la miracolosa incorruzione. Il fatto coinvolse tutta la città e provocò un afflusso di pubblico appartenente a tutti i ceti sociali, come raccontano le cronache bolognesi del tempo; alcuni miracoli non tardarono a verificarsi e furono presto puntualmente registrati. Per i più, attraverso i secoli, la santità di Caterina Vigri rimarrà visibile nella realtà di un corpo che sfuggiva alle leggi della corruzione, produceva delle guarigioni ed era diventato meta di pellegrinaggio. Come dimostra egregiamente Serena Spanò, nell'*Introduzione* alla sua accuratissima edizione del processo di canonizzazione, il monastero del *Corpus Domini*, recente ma già abbastanza radicato nella vita cittadina, ebbe un ruolo di primo piano nella promozione della santità della sua badessa, tanto più che era legato alle maggiori famiglie aristocratiche che vi collocavano figlie e sorelle, a cominciare dai Bentivoglio. Si trattava di una *élite* che vedeva in Caterina Vigri prima di tutto un modello spirituale e leggeva i suoi scritti in italiano, nonché la sua biografia che fu tradotta in latino dal Flaminio nel 1522. Ma non si fece allora un processo locale, come era avvenuto a Roma per santa Francesca Romana negli anni 1440-1453, e la canonizzazione non fu richiesta. In un primo tempo le suore e i loro protettori si accontentarono di ottenere un riconoscimento del culto a livello locale. Nel 1524 infatti papa Clemente VII concesse alle monache un indulto, permettendo che il suo *dies natalis* venisse solennizzato con la recita di un Ufficio e la celebrazione di una messa propria nei monasteri del *Corpus Domini* di Bologna e Ferrara. E nel 1530, il papa e l'impe-

[5] G. ZARRI, *Monache e sante alla corte Estense (XV-XVI secolo)*, in *Storia illustrata di Ferrara*, San Marino 1987, p. 424.

ratore Carlo V visitarono insieme la tomba per vedere il corpo incorrotto della beata, come farà nel secolo successivo la regina Cristina di Svezia. Dopo di che la causa si arenò per un certo lasso di tempo.

Fu solo nel 1586 che ebbe inizio, per Caterina Vigri, una vera e propria procedura di canonizzazione. Il primo tentativo, promosso dal monastero di Bologna, con il sostegno dell'arcivescovo riformatore Paleotti, fallì rapidamente ed ebbe come sola conseguenza l'iscrizione del suo nome nel *Martirologio Romano*. Questo primo processo era stato costruito in modo grezzo e approssimativo, come se la familiarità con la beata avesse portato le monache a considerare ovvi e scontati alcuni aspetti della sua santità che avrebbero richiesto invece più esplicita e ampia trattazione. Un secondo tentativo, negli anni 1595-1605, ebbe più successo. Questa volta il governo cittadino e gli arcivescovi di Bologna appoggiarono gli sforzi del monastero, passato nel 1598 dalla giurisdizione dei Minori a quella arcivescovile, e inviarono dei procuratori presso la Curia Romana per chiedere l'apertura di un vero processo di canonizzazione. Al *dossier* arricchito dal canonico Paolo Casanova e raccomandato al papa dal cardinale bolognese Gozzadini nel 1623, si era aggiunta, nel 1610, una nuova *Vita* di Caterina Vigri, a cura del gesuita Grassetti, che ebbe numerose edizioni e traduzioni e diede una maggiore notorietà alla figura della santa. L'impegno unanime delle autorità cittadine e la popolarità del culto reso al suo corpo incorrotto fecero sì che essa diventasse nel Seicento – accanto a san Petronio – la figura e l'espressione dell'autonomia rivendicata da Bologna nei confronti di Roma. Ma le circostanze erano piuttosto sfavorevoli in quanto il papa Urbano VIII stava cambiando le regole del gioco nel campo del culto dei santi e l'apertura del processo informativo avvenne solo nel 1645. Si trattava ormai, in conformità con le nuove norme, della procedura *per viam cultus*, riservata ai beati o beate morti da più di un secolo per i quali si doveva in primo luogo dimostrare l'esistenza di una devozione permanente nei loro confronti. Poi seguirono i processi sopra gli scritti di Caterina e sulla loro ortodossia dottrinale, e il processo apostolico affidato al cardinale vicario di Roma assistito da tre vescovi giudici delegati, che portò all'elaborazione di un elenco delle sue virtù e di 160 miracoli. Finalmente, negli anni 1669-1671, fu celebrato a Bologna il processo diocesano, che costituisce un documento molto interessante per la storia della devozione. Negli ultimi decenni del secolo, un personaggio di primo piano giocò un ruolo preponderante nell'avviamento della pratica: si tratta del bolognese Prospero Lambertini – il futuro papa Benedetto XIV – allora addetto alla Congregazione dei Riti, che s'impegnò particolarmente per fare accettare come miracolo determinante l'incorruzione del corpo della santa, ma senza successo, visto che, alla fine, furono preferite le guarigioni di due consorelle di Caterina. I miracoli ormai indispensabili per l'approvazione del culto furono approvati, nel 1703, e il papa promulgò nel 1707 il decreto di canonizzazione, ma la cerimonia liturgica pubblica si tenne a San Pietro solo nel 1712, punto di arrivo di un *iter* che era durato più di centoventi anni...

L'edizione integrale degli atti del processo di canonizzazione che ci ha dato Serena Spanò, alla quale dobbiamo essere molto grati per questa bella pubblicazione arricchita da un prezioso indice, permette di seguire tutte le vicende dell'inchiesta. Bisogna dire subito che numerose pagine di questo grosso volume sono dedicate alla

descrizione delle procedure, spesso formali e ripetitive, che si erano molto sviluppate dalla fine del Medio Evo e lasciavano poco spazio alla spontaneità delle persone interrogate, al punto di infastidire talvolta il lettore odierno. Ma chi riuscirà a superare questa reazione troverà in questi verbali una quantità di informazioni preziose, non tanto sulla personalità della santa, visto che le testimonianze sono tutte più o meno tardive e contaminate dalle letture o dalle tradizioni orali, ma piuttosto sulla fama di cui Caterina godeva – legata in gran parte ai suoi miracoli e al corpo incorrotto –, sulla diffusione e la circolazione dei suoi scritti e sulle opere a stampa che le erano state dedicate. Inoltre la presente edizione ci consente di seguire puntualmente le vicende successive del processo, anche all'interno della Congregazione dei Riti, e di vedere l'impatto delle nuove norme stabilite dal papato nel campo delle «virtù eroiche» e sul concetto di santità. Per andare incontro alle attese della Curia, i testimoni e i promotori della causa furono in effetti portati ad accentuare, nelle loro deposizioni o nelle *positiones* relative, ad esempio, i meriti della santa, spesso influenzati dai *topoi* agiografici più tradizionali («*Puerilia senili quadam gravitate et prudentia spernendo*» dice, per esempio, uno degli articoli dell'interrogatorio a proposito dell'infanzia della santa!), oppure i fenomeni soprannaturali di cui era stata gratificata. Vi si trovano infatti numerosi riferimenti alle sue visioni di san Francesco – che chiamava *pater meus* –, del beato Giovanni di Tossignano, vescovo di Ferrara quando Caterina vi risiedeva, e – in modo più strano e meno scontato – di san Tommaso Becket che l'avrebbe iniziata alla preghiera e le sarebbe apparso per chiederle di moderare il rigore delle sue orazioni e di riposarsi tra una preghiera e l'altra... I testimoni accennano anche alle sue rivelazioni o profezie: Caterina avrebbe così predetto la vittoria dei Bolognesi sulle truppe viscontee nel 1443 e la caduta di Costantinopoli. Ne risulta una santità «straordinaria» che, a certi riguardi, sembra abbastanza lontana dalla vita spirituale vissuta dall'autrice del *Libro delle sette armi spirituali* o delle *Laudi, lettere e trattati* recentemente ripubblicati nella stessa collana[6]. Un processo dunque che ci illumina – com'è normale, vista la sua durata – più sulle richieste della Chiesa di Roma in epoca moderna e sulla vitalità di un culto cittadino che non su un'esperienza molto originale di vita religiosa in ambiente osservante e umanistico ai primordi del Rinascimento.

ANDRÉ VAUCHEZ

[6] CATERINA VIGRI, *Laudi, trattati e lettere*. Edizione critica a cura di S. SERVENTI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2000 (Caterina Vigri. La santa e la città, 2).

I PROCESSI DI GIROLAMO SAVONAROLA

Le celebrazioni del V centenario della morte di Girolamo Savonarola, concluse con il Convegno fiorentino del dicembre del 1998, hanno fornito l'occasione per una notevole ripresa degli studi su un tema che non ha mai cessato di interessare un vasto pubblico di storici e di appassionati cultori; e, naturalmente, hanno prodotto, non solo in Italia, varie e importanti iniziative i cui frutti sono ormai sottoposti al giudizio degli specialisti e, in genere, degli studiosi della storia religiosa italiana del tardo Quattrocento e del primo Cinquecento. Ma, tra le pubblicazioni sinora apparse, meritano una particolare attenzione i numerosi volumi già pubblicati dal «Comitato Nazionale del V Centenario della morte di Girolamo Savonarola» – presieduto da Claudio Leonardi, con l'attivissima collaborazione del Vice Presidente, il Padre Armando Verde, O. P. – e raccolti nella collana "Progetto Savonarola e la Toscana", sotto il patrocinio della Regione Toscana, della Fondazione Ezio Franceschini, dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento e di «Memorie Domenicane». Si tratta di un complesso di atti di vari seminari e convegni, pubblicazioni di testi dello stesso Savonarola e di suoi seguaci, studi e documenti che dovranno essere attentamente esaminati e discussi, quando il "progetto" sarà del tutto concluso e si potrà verificare totalmente il suo contributo non solo alla storiografia savonaroliana ed alle sue fonti, ma anche alla comprensione di una profonda crisi religiosa, preannunziata ed espressa dalla vicenda del domenicano ferrarese e dalle sue conseguenze spirituali e politiche. Per il momento, potrà essere già utile l'esame di un volume della collana, a mio giudizio, particolarmente significativo: la nuova edizione dei processi ai quali il Savonarola fu sottoposto da parte delle istituzioni "civili" fiorentine e dell'autorità ecclesiastica[1].

L'edizione è stata condotta da Paolo Viti, professore di filologia umanistica nell'Università di Lecce, ma già archivista nell'Archivio di Stato di Firenze, e da due studiose, le dottoresse Ida Giovanna Rao e Raffaella Maria Zaccaria, rispettivamente bibliotecaria della Biblioteca Medicea Laurenziana e archivista nell'Archivio di Stato di Firenze. Il lavoro di edizione è, infatti, una loro opera comune, così come lo è la *Premessa* che apre il volume, mentre sono stati stesi dal Viti i primi due capitoli dell'*Introduzione*, dalla Rao i due seguenti e dalla Zaccaria il commento ai testi. Tuttavia, l'opera appare unitaria, coerente ed effettivamente rispondente ai criteri enunciati, appunto, nella *Premessa*.

Gli editori ritengono che la comprensione e l'interpretazione di quei processi siano state a lungo condizionate dall'edizione elaborata nel 1861 da Pasquale Villari e dalla sua certezza che si potessero ben distinguere, all'«interno degli atti», le loro

---

[1] *I processi di Girolamo Savonarola (1498)*, a cura di I. G. Rao, P. Viti e R. M. Zaccaria, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2001 (Savonarola e la Toscana. Atti e documenti, 13), CXIX-213 p., ill.

parti "vere" dalle "false" attribuite all'intervento di notai e cancellieri che li avrebbero profondamente modificati, secondo le intenzioni delle autorità politiche e religiose dalle quali dipendeva l'esito del procedimento, già deciso sin dall'inizio. Era, infatti, loro intenzione presentare al pubblico fiorentino un'immagine denigratoria del Savonarola, denunciato come un falso profeta e ingannatore consapevole, un frate ambizioso e intrigante, un ecclesiastico che aveva usurpato nascostamente i massimi poteri della Repubblica, assumendo di fatto, per mezzo dei suoi seguaci, l'effettiva direzione dello Stato. Sicchè quei processi non erano, in larga parte, la testimonianza del vero confronto tra il Savonarola ed i suoi nemici, ora in veste di accusatori e di giudici, bensì un inganno bene architettato, per sgomentare i suoi seguaci.

Aveva avuto così inizio una rinnovata «tradizione "piagnona"» che, senza alcuna verifica documentaria ed accurata indagine testuale, aveva accettato e recepito le supposte «manipolazioni» e «falsificazioni» indicate dal Villari. Ma anche gli autori delle più importanti biografie scritte nel Novecento, lo Schnitzer ed il Ridolfi, avevano ritenuto che le "falsificazioni" apportate da Ser Francesco Baroni e Ser Ludovico Menchi fossero servite a giustificare la condanna del Frate ed a distruggerne il carisma rimasto immutato, anche dopo la sconfitta "politica" ed il suo tragico epilogo.

Una simile lettura dei processi, non fondata su prove filologicamente valide è, però, considerata dagli editori del tutto estranea ai criteri rigorosi che debbono presiedere ad una corretta ricostruzione del testo. Così come non ritengono di poter accettare come certa e veritiera anche un'altra tradizione "piagnona" relativa all'esistenza di un manoscritto autografo del Savonarola, purtroppo "introvabile", che conterrebbe la sua personale "memoria" processuale. Certo, concordano nel convenire che queste due "questioni" ancora irrisolte dalla storiografia "savonaroliana" sono assai rilevanti, sia per l'indagine storica dell'ultima fase della vita del Frate, sia per la comprensione di tutta la sua esistenza e della sua personalità; e sono pure ben consapevoli dell'«impatto psicologico ed emotivo» che hanno sempre suscitato nei lettori delle «confessioni» e, soprattutto, nei suoi "seguaci". Sono, però, altrettanto decisi nel confermare che, allo stato attuale della ricerca, è del tutto impossibile verificare la validità di quelle ipotesi e riscontrarle a «livello testuale». Lo dimostrerebbe, del resto, la constatazione che anche Robert Klein, nel suo studio ed edizione dei processi, apparso nel 1957 e tradotto in italiano nel '61 (traduzione poi riedita, nel '98, con una prefazione di Adriano Prosperi), non verificò «sui testi» l'effettiva natura e portata delle supposte alterazioni. Anzi – a loro giudizio –, con la sua «impostazione sincronica», egli avrebbe addirittura falsato, almeno in parte, la «genuinità» degli atti, ricomponendoli in una «continuità tematica troppo vincolante», in contrasto con la complessità, le contraddizioni e l'estrema tensione di quei giorni, e lavorando, d'altro canto, su testi già editi, senza operare alcuna ricognizione sugli «originali». Le sole acquisizioni davvero utili del suo lavoro consisterebbero, pertanto, esclusivamente nel recupero di una stampa della fine del Quattrocento, conservata nella Bibliothèque Nationale di Parigi, e di un manoscritto seicentesco, appartenente alla stessa biblioteca. Né avrebbero poi recato alcun contributo filologico serio le preconcette letture e utilizzazioni antisavonaroliane degli atti usate dal Cordero o il più recente lavoro di Jean-Louis Fournel e Jean-Claude Zancarini.

Queste constatazioni inducono, pertanto, i nuovi editori a proporsi un compito solo apparentemente più modesto, ma certo più fedele ai principi dell'"ecdotica": fornire un testo dei processi «il più vicino possibile all'originale», senza porsi il problema delle «interpolazioni più o meno contestate», che, secondo il giudizio dei biografi, avrebbero condizionato lo sviluppo ideologico e narrativo dell'accusa. Tuttavia riconoscono che l'organizzazione e lo sviluppo del processo furono l'espressione e lo strumento di un'evidente volontà persecutoria nei confronti dell'imputato e di una contrapposizione politica e morale, del tutto estranea alla sua fede religiosa e senza alcun rapporto con le risposte fornite del Savonarola alle domande ed ai dubbi degli inquisitori civili o religiosi. Ma tornare a discutere se il Baroni o altri avessero modificato il testo delle "confessioni" originali, con le loro omissioni o aggiunte, o riaprire la discussione sull'autografo scomparso è ormai, per loro, un «esercizio del tutto improprio», connesso magari a un disegno sempre attuale di "riabilitazione" del Frate, ma che non può affatto influire sul lavoro filologico della ricostruzione testuale dei processi.

Com'è comune consuetudine, nei primi due capitoli dell'Introduzione, il Viti si propone, comunque, di fornire una rapida, ma sostanziale presentazione delle vicende che portarono al processo, alla condanna ed all'esecuzione capitale del Savonarola, a partire dall'11 febbraio del '98, quando aveva ripreso la sua predicazione, nonostante fosse sempre operante il divieto implicito nella scomunica papale del maggio del '97. Sottolinea giustamente che il carattere della prima predica del ciclo dell'*Esodo* rivela la piena consapevolezza del Frate di essere ormai giunto allo scontro frontale con il Papa e, insieme, la certezza di avere sempre agito, a imitazione del Cristo, per il trionfo della verità cristiana alla quale sarebbe rimasto fedele sino al martirio. Ricorda come, dopo la scomunica, fosse riuscito a mantenere il rapporto carismatico con i fedeli con la pubblicazione di alcune delle sue opere più celebri (il *Triumphus crucis*, il *De veritate prophetica*, il *Tractatus de vitae spiritualis perfectione*, il *Trattato contro gli astrologi* ed il *Trattato circa il reggimento della città di Firenze*) che intendevano riaffermare la piena conformità spirituale e politica del suo comportamento, sempre ispirato dal proposito del ritorno alla purezza della vita e della verità cristiana. Poteva così adesso incentrare la sua predicazione, tenuta prima in Duomo e poi in San Marco, sulla diretta polemica contro Alessandro VI, divenuta inevitabile dopo il breve papale del 26 febbraio che minacciava l'interdetto su Firenze ed imponeva alla Signoria d'inviare a Roma il domenicano ribelle. Savonarola comprendeva che il pontefice aveva trovato lo strumento migliore per rovesciare il suo rapporto carismatico con la città, minacciata da gravi e pericolose ritorsioni religiose e politiche. Non a caso, Alessandro VI, fedele alla sua abile condotta di questo "caso" sempre meno controllabile, lasciava intendere, in quei giorni, all'"oratore" fiorentino, Domenico Bonsi, vicino ai "piagnoni", che, se il Frate si fosse ritirato nel suo convento e avesse taciuto, lo avrebbe assolto dalle condanne già comminate. E, in tal modo, riversava ogni responsabilità politica sulla Signoria fiorentina che – com'è noto – stava per essere sostituita da una nuova, nella quale prevalevano gli avversari del Frate. La risposta del Savonarola, nella predica del 1° marzo, l'ultima pronunziata in duomo, fu, però, ferma e inflessibile; e rese ancor più evidente l'insuperabile contrapposizione tra il predicatore profetico e la somma

autorità ecclesiale, accusata, in modo sempre più esplicito, di occupare indegnamente e illegittimamente la cattedra di Pietro.

In questa drammatica situazione, anche la nuova Signoria, nella lettera inviata al papa il 4 marzo, si trovò obbligata a difendere ancora il Savonarola di cui riconosceva i meriti religiosi e morali, osservando che, dopo l'emanazione dell'ultimo breve, aveva interrotto le prediche tenute in duomo ed era tornato nel suo convento. Però, nella lettera che scrisse, lo stesso giorno, ad Alessandro VI, il Savonarola non solo rivendicava il proprio compito di difensore della fede, chiamato a correggere i costumi corrotti della società cristiana, ma opponeva alle menzogne di tutti gli avversari la verità del proprio insegnamento che intendeva continuare a difendere sino alla fine.

La risposta alla Signoria di Alessandro VI, del 9 marzo – stesa dopo avere ascoltato la violenta predica dell'agostiniano Mariano da Gennazzano, rivolta a lui ed al collegio cardinalizio per chiedere il diretto intervento delle somme gerarchie ecclesiali contro l'eretico ribelle – tornò, però, ad esigere dalla Signoria l'arresto e l'invio a Roma del Savonarola ed a minacciare l'interdetto. Certo, il pontefice assicurava che il domenicano, se si fosse pentito e recato a Roma, vi sarebbe stato ricevuto benignamente e *libenter*. Ma la Signoria si rifiutò di nuovo di accettare un'intimazione che avrebbe violato la sua autonomia ed autorità, pur valutando le temibili conseguenze politiche ed economiche della condanna papale. Nondimeno, dopo la nuova predica del Savonarola del 14 marzo che nuovamente ribadiva la sua sfida alle "menzogne" papali, i Signori, fallita ormai ogni possibilità di negoziato, decisero di vietargli di predicare. Così, il 18 marzo, si chiuse, per sempre, il lungo ciclo dei suoi sermoni.

Come è noto, l'evento risolutivo di questa gravissima crisi, che aveva assunto inevitabilmente un significato e carattere nettamente politico, fu la "prova del fuoco", una «forma medievale di accertamento della verità», che il predicatore francescano, Francesco di Puglia, propose come una sfida al Savonarola e che, il 27 ed il 28, fu accolta dal domenicano di San Marco, fra Domenico Buonvicini. Non seguirò il Viti nella sua compiuta ricostruzione di questa vicenda che fece precipitare la sorte del Frate e fu subito abilmente sfruttata dai suoi avversari. Basterà dire che il Savonarola, sebbene fosse contrario alla precipitosa decisione del Buonvicini, si trovò costretto ad accettare una prova che aveva suscitato grande impressione tra gli altri frati di San Marco, convinti – come scrissero al Papa – che la sfida avrebbe manifestato la verità e l'innocenza del loro confratello, e che molti dei suoi seguaci attendessero dal risultato la conferma divina della sua santità. Proprio per questo, la mancata realizzazione della sfida indebolì la sua presa carismatica sull'opinione pubblica fiorentina che si aspettava, dalla sua entrata nel fuoco e dal "miracolo" che l'avrebbe salvato, l'indiscutibile convalida della sua predicazione e delle profezie. Né fu difficile per i diversi ma numerosi nemici dei "piagnoni" mettere in atto il colpo di mano che permise alla Signoria di arrestarlo nella notte tra l'8 e il 9 aprile e condurlo "in ceppi" nel palazzo della Signoria. Poi, subito dopo, ripresero i rapporti tra i Signori ed il Papa per decidere la sua sorte.

Il Viti segue il filo delle trattative, aperte dalla loro lettera inviata il 9 aprile al Bonsi affinché chiedesse al papa il permesso di inquisirlo, insieme al Buonvicini ed

a fra Silvestro Maruffi. Alessandro VI rispose subito all'oratore fiorentino; sicché questi poteva annunziare, già l'11 aprile, che il pontefice ringraziava i Signori per il loro operato ed acconsentiva che i tre domenicani ed «ogni altra persona» fossero interrogati per accertare la verità. Poi, il 12, con un suo breve, confermava l'indulgenza promessa, ma poneva pure la condizione che i frati fossero interrogati alla presenza di qualche ecclesiastico scelto dalla Signoria. Ed è vero – come scrive il Viti – che il "tono" del documento papale conteneva già *in nuce* la condanna del Frate, perché non solo assolveva da ogni censura ecclesiastica e dalla scomunica coloro che avevano partecipato all'assalto al convento di San Marco ed alla cattura del Savonarola, ma ammetteva pure il ricorso alla tortura durante gli interrogatori e chiedeva che, finiti i processi, gli imputati fossero avviati al confine con lo Stato della Chiesa, per essere presi in custodia e condotti a Roma.

A Firenze, intanto, era già iniziato, nella stessa notte dell'arresto, il procedimento giudiziario, con alcuni interrogatori preliminari e con la richiesta immediata rivolta dai Signori alla Curia arcivescovile perché li autorizzasse. Poi, la mattina del 9, si tenne una Pratica, per discutere sugli avvenimenti della notte e su come ci si dovesse comportare in futuro. Ma subito, nel corso della discussione, si delinearono due diverse tendenze: inviare il Savonarola a Roma, lasciando che lo giudicasse il Papa, oppure tenere il processo a Firenze. Non solo: nella stessa Pratica, si discusse pure degli Otto di Guardia e dei Dieci di Balia – due magistrature d'«impronta savonaroliana», in scadenza rispettivamente alla fine di aprile ed alla fine di giugno – che, tra il 10 e l'11, contro ogni norma costituzionale, furono sostituiti con i nuovi eletti; e, tra questi, figurava pure Doffo Spini uno dei più decisi nemici del Frate. Infine, sempre l'11, fu deliberato d'istituire una commissione di diciassette (poi quindici) componenti, incaricati del processo contro il Savonarola, tra quali figurava, di nuovo, lo Spini. Una decisione che, in realtà, si limitava a legalizzare l'esistenza di una commissione già di fatto operante.

Il Viti si sofferma, a questo punto, sugli scritti composti dal Savonarola, nei giorni dopo l'arresto, che confermano il suo totale abbandono al Cristo e il proposito di imitarlo sino alla fine, in un continuo alternarsi di tristezza e speranza, la cui espressione finale è la piena e totale remissione alla volontà divina. Vi riconosce l'altissima testimonianza del destino di un uomo di religione costretto a confrontarsi con i meccanismi di un procedimento accusatorio che già procedeva implacabilmente verso una conclusione già decisa. Difatti, subito, tra il 9 e il 19 aprile, si svolse il primo processo civile, seguito, tra il 21 ed il 25, da un secondo processo civile e, infine, dal processo "ecclesiastico", tenuto dal 20 al 22 maggio. Ma lo studioso osserva che i temi generali affrontati dai processi non furono soltanto di carattere "religioso", bensì pure politico, come rivelano gli atti, dove tornano frequentemente le stesse domande, forse perché le risposte del Frate sembravano oscure e lasciavano adito a dubbi che gli inquirenti intendevano superare, cercando di farlo cadere in contraddizione o di condurlo a fornire le risposte da loro desiderate. Questa impostazione iniziale e generale spiega perché i processi possano apparire «non veri» e «falsificati», come accade per tutti i procedimenti giudiziari condizionati da ragioni ideologiche o da considerazioni politiche, che in quanto tali, suggeriscono subito l'idea di una loro "manipolazione", Però l'esame dei testi, analizzati senza pregiu-

dizio, oltre a rivelare la chiara natura di parte della commissione, mette pure in evidenza – secondo il Viti – la piena capacità del Savonarola di difendersi dalle accuse, in accordo con la sua abilità di "politico" dimostrata durante le fortunose vicende fiorentine.

Nel primo processo, il Frate si richiamò al carattere della sua predicazione, volta a mantenere l'unità dei seguaci e dei fedeli nell'ambito della crisi profonda della città e delle sue istituzioni. Nel secondo, affermò di essere stato il "mantello" che aveva spesso coperto l'incerto impegno e atteggiamento dei suoi seguaci; mentre, nel terzo, ribadì la sua fede di credente e difensore dell'«inconsuntile veste» della Chiesa. Ma, d'altra parte, sia la lunghezza dei primi due procedimenti, sia la rapidità del terzo – terminato praticamente il 20, quando il Savonarola sarebbe stato riconosciuto eretico e scismatico – dimostrano pure la prevalenza dell'intervento dei giudici "civili" che, tuttavia, con una singolare contraddizione, invece d'insistere sulla responsabilità del Savonarola nella crisi e nelle turbolenze di quegli anni, lo avevano, sin dall'inizio, inquisito sulla sua affermazione di essere un "profeta". Al contrario, il processo "ecclesiastico" si iniziò proprio con l'esplicito riferimento al processo civile, il cui esito, sottoscritto anche dal Frate, più di un mese prima, gli si chiese di riconoscere nuovamente.

Siffatti comportamenti sono, certo, altrettante prove dell'irregolarità, se non addirittura della confusione dei procedimenti, rese evidenti dalla loro stessa forma. Il Viti insiste sul fatto indubbio che gli atti del primo e del secondo processo «si configurano come una memoria difensiva del Savonarola sulla base di una presumibile lista di domande scritte», alle quali rispose sempre per scritto, con l'esplicito e costante richiamo alle questioni sollevate dai commissari, sino al punto dal rendere addirittura impropria la loro denominazione di "processi". Soltanto gli atti del terzo processo hanno, invece, il carattere di un vero e proprio verbale, svolto mediante il susseguirsi di domande e risposte dirette e indirette, immediatamente registrate da chi le trascriveva. E, senza dubbio, una tale differenza ha certo una notevole importanza, proprio nei riguardi delle interpolazioni e falsificazione degli atti del primo e del secondo processo che sarebbero stati "alterati" da interventi estranei, attribuibili al Baroni, come induce a credere anche la soscrizione apposta dal Savonarola alla fine del secondo processo. Né si può dire, del resto, che quella registrata negli atti del primo processo sia stata l'unica fase del procedimento, dal momento che la stessa intestazione iniziale allude ad "esamine" diverse, già tenute dall'11 aprile in poi.

Queste considerazioni inducono il Viti a richiamarsi alle testimonianze cronachistiche che parlano dell'impegno del Baroni nel verbalizzare gli interrogatori del Savonarola, con la collaborazione di un altro notaio, Ludovico Menchi, cancelliere degli Otto di Guardia e Balia. Ma ritiene che questo lavoro di verbalizzazione fosse stato superato dalla stesura autografa della memoria difensiva del Frate che dové procedere parallelamente al processo vero e proprio, sino a sostituirlo come prova della sua presunta colpevolezza. In ogni caso, la mancanza del verbale redatto dal Baroni o dal Menchi è spiegata dall'editore con l'ipotesi di una sua eliminazione, perché era ormai considerato inutile o compromettente, dopo la "confessione" diretta dell'accusato, ritenuta più completa e meglio utilizzabile per gli scopi politici del processo. Ed è pure probabile che l'eliminazione avvenisse subito dopo l'esito del

processo e, quindi, indipendentemente dalla distruzione di tutti gli atti processuali, avvenuta prima della metà del Cinquecento.

Gli atti del terzo processo, benché privi dell'esatta determinazione dei giorni nei quali il Savonarola avrebbe ammesso le sue colpe ed i suoi peccati, hanno, invece, l'aspetto di una «confessione spontanea registrata nel suo farsi», senza che si sia verificata una «manipolazione materiale del testo». Certo, condivido anch'io la constatazione del Viti che l'immagine del Savonarola emergente da questi atti è del tutto diversa da quella affidata alla predicazione ed agli scritti "spirituali", e contraddice, in maniera sconcertante, la sua ferma fede nella propria missione di profeta. Mi sembra, tuttavia, che la confessione degli "errori" e dei "vizi", pronunziata in un modo indubbiamente più drammatico delle dichiarazioni espresse nel corso dei due processi "civili", sia non solo la conseguenza dell'«impalcatura accusatoria» o delle torture subite, ma piuttosto dello sconforto e dell'abbandono di ogni speranza nell'avvento di quel profondo e totale rinnovamento della vita cristiana che era stato la ragione della sua vita. Comunque, resta ben vero che in tutte le sue parole non si riscontra alcuna motivazione valida a giustificare la sua condanna, già stabilita e preordinata.

Come osserva e sottolinea ancora il Viti, il "riscontro sinottico" dei tre processi, permette, comunque, di distinguere alcuni temi preponderanti di carattere politico sempre presenti in tutti i procedimenti, insieme ad alcune notazioni di carattere biografico e ad altri temi di carattere religioso limitati e relativi soprattutto alla scomunica e al disegno della convocazione di un concilio ecumenico che deponesse Alessandro VI, e, in sostanza, del tutto estranei alla rigorosa inquisizione delle idee religiose e teologiche del Frate. Ma egli ritiene che già nelle "confessioni" contenute nel primo e secondo processo l'elemento politico e quello religioso dell'accusa siano immediatamente connessi tra loro, prima ancora che, nel terzo processo, le rinnovate "confessioni" diano pieno risalto alla figura del Savonarola come capo di un movimento politico di cui assume tutta la responsabilità, sino quasi a fare apparire il sacramento della confessione uno «strumento raffinato ed ambiguo» di controllo e stimolo dei suoi seguaci. Il domenicano mostra, del resto, una piena consapevolezza del «ruolo» politico svolto a Firenze che lo impegnava a mantenere il proprio «credito» e gli faceva considerare quella città come un «buono strumento» per ottenere la «gloria mondana» e mantenere così il suo «seguito». È davvero evidente – come ritiene il Viti – che il Frate considerava il novembre del 1494 e la caduta del regime mediceo il vero «punto di svolta» della sua vita, così come dimostrava di valutare perfettamente le divisioni interne, i contrasti e le crisi del gruppo in prevalenza "patrizio" che dirigeva il movimento dei "piagnoni". Sapeva pure spiegare, con argomenti politici, le ragioni della sua scelta in favore della «parte popolare», e perché avesse sostenuto il «buon cittadino» Francesco Valori, che pure non possedeva un'unanimità di consensi nella «consorteria», permettendogli di presentarsi come il «più diretto interprete della sua volontà». Eppure dichiarava più volte di non essersi «impacciato mai nei particulari», di non aver mai avuto «pratiche particulari con i cittadini», di non aver mai indicato come «fare i magistrati» e di essere così rimasto del tutto estraneo alla prassi politica quotidiana della città.

Proprio su questo punto, i giudici furono particolarmente decisi nel porre il Frate di fronte alle responsabilità diretto o indirette. E si comprende perché, già nel

primo processo, individuassero nel caso dell'esecuzione capitale di Bernardo del Nero e nel proposito di richiedere ai sovrani la convocazione del concilio i temi più pericolosi per l'imputato. Ma se, a proposito del Nero e degli altri condannati, fu costretto ad ammettere la sua "indifferenza" che poteva dar luogo ad una responsabilità almeno indiretta, quando fu interrogato sulla questione del concilio, usò una tattica diversa. Ammise di essere stato sdegnato dai costumi e comportamenti della «corte di Roma» e che, solo per questo, aveva avuto in animo di «fare opera» per «congregare il concilio», inducendo altre persone a scrivere le cinque lettere ai sovrani «perché pareva degna cosa che tali re fussino ragguagliati delle cose di qua».

È chiaro che il Savonarola cercava, anche adesso, di mantenersi al di sopra dei conflitti politici ed ecclesiastici espliciti o latenti e degli spregiudicati intrighi e maneggi che ne conseguivano. E, infatti, per spiegare il suo comportamento, disse di avere sempre operato «per essere famoso nel presente e nel futuro» e di aver mirato a mantenere a Firenze il proprio «credito», in modo «che tutte le cose di grande importanza non si facessino senza la *sua* volontà». Riconobbe di aver voluto «fare cose grandi», in Italia e fuori d'Italia, e che, pertanto, aveva cercato l'amicizia dei massimi potenti, per trattare con loro di questioni così importanti come quelle del concilio e, dopo lo svolgimento di quella suprema assise della Cristianità, indurli pure a soggiogare gli infedeli. Anzi, attribuì anche la sua accettazione della prova del fuoco alla necessità di «non perdere la reputazione», anche se era stato contrario a quell'«esperimento» ed aveva cercato di «sgomentare» Francesco di Puglia affinché non «entrasse nel fuoco». Comunque, ammise di non avere avuto alcuna certezza che il Buonvicini non sarebbe stato arso, anche se lo aveva affermato pubblicamente solo per conservare la «reputazione». Ma non ripudiò mai le sue prese di posizioni politiche e tanto meno il progetto riformatore che le aveva suggerite.

Il Viti, passando ad esaminare il terzo processo, nota il diverso comportamento del Savonarola che ora disdiceva quanto aveva detto il giorno prima, affermando di averlo fatto per paura, anche se poi riconosceva di essere stato un «cattivo», diceva di voler salvare la sua anima e che, per questo, «*ratificava* e *avrebbe ratificato* tutto sempre di *sua* mano». Tuttavia, riconosceva pure che molti venivano al suo convento «per beneficarsi et vedersi et unirsi e fare una mezza intelligenza». Però queste sue "confessioni" si limitavano a confermare quanto aveva detto nei due precedenti processi "politici", anche perché i nuovi argomenti dell'interrogatorio riguardanti questioni specifiche di carattere religioso erano assai limitati (gli "spiriti" che si sarebbero manifestati in San Marco e nel convento di Santa Lucia, la "profetessa" del monastero di Cervignano e l'annunzio dei "flagelli profetici"). Né gli era stata mai rivolta una domanda di carattere dottrinale o che, comunque, indagasse le ragioni e circostanze della sua pretesa "eresia" che pure avrebbe dovuto essere il vero centro dell'interrogatorio della commissione pontificia.

Persino la domanda se credesse o no nel Cristo gli fu posta solo alla fine del processo, quando il suo esito era stato ormai deciso. Ed è significativo che i commissari papali insistessero soprattutto su temi già affrontati nei due processi precedenti, come il rifiuto alla convocazione papale a Roma, la ribellione alla scomunica e la questione del concilio, limitandosi soltanto ad approfondire l'esame del suo compor-

tamento nei confronti di Alessandro VI. Gli fu chiesto, infatti, se aveva detto che il papa non era cristiano, né battezzato, né un vero pontefice; e il Frate rispose di non averlo mai detto, ma soltanto scritto in una lettera conservata nella sua cella che, però, aveva bruciato senza pubblicarla. Gli fu pure contestata la colpa di aver pronunziato gravi contumelie contro Alessandro VI e la Sede apostolica che «tendevano a eresia». Replicò, dicendo di non aver mai nominato il papa, sebbene non escludesse di aver lasciato intendere che certe sue parole si riferivano a lui. Ciononostante, in tutto il corso del processo, non gli vennero mai addebitate colpe più specifiche e di carattere dottrinale, forse perché sarebbe stato difficile sostenere che le sue accuse al Papa ed alla Curia romana fossero state formulate per ragioni teologiche e per colpire le somme istituzioni della Chiesa, di cui chiedeva soltanto la "renovazione".

Anche a proposito del suo tentativo di ottenere la convocazione del concilio, il terzo processo non offre agli studiosi novità davvero rilevanti. Già, nel primo processo, Savonarola aveva ammesso di aver richiesto la sua «congregazione», affinché fossero deposti il papa ed i suoi prelati; ed aveva pure detto esplicitamente che avrebbe cercato di parteciparvi e di tenervi delle prediche, al fine di fare "grandi cose" che lo avrebbero reso «famoso». Nel secondo, aveva giustificato il suo sdegno per la «corte di Roma» con l'argomento che essa aveva reagito alla giusta denunzia dei suoi cattivi costumi con una crescente persecuzione e dichiarando che, proprio per questo, aveva fatto scrivere quelle lettere, con la speranza di eliminare un potente "ostacolo" alla sua «gloria». Né aveva nascosto di aver messo al corrente dei suoi propositi il Maruffi, il Buonvicini, il suo segretario Niccolò Seratico e Girolamo Benivieni. Ma, nel corso del terzo, l'inquisizione divenne più dura e pressante: il Frate non fu solo minacciato della tortura, poi messa in atto, ma venne sottoposto a ripetute domande evidentemente intese a individuare altre responsabilità ben "più alte". Le sue risposte, però, non mutarono: disse, tra il pianto, di aver parlato del concilio solo negli ultimi tre mesi e di esservi stato indotto dalla sua «grande superbia». Certo, dové riconoscere che Michelangelo da Orvieto, un "uomo" del cardinale Oliviero Carafa, era venuto a Firenze per parlare con lui, ma chiarì che, in quel tempo, non aveva ancora pensato di ricorrere al concilio, perché sperava che lo facessero altre persone più autorevoli e con un maggior seguito. Queste risposte non soddisfecero i commissari papali, assai più interessati a questo aspetto del processo che alla contestazione dottrinale della pretesa "eresia" del Savonarola, che tornarono nuovamente a interrogare, in modo sempre più incalzante. L'accusato confermò soltanto quanto aveva già detto a proposito del Carafa negli altri processi, limitandosi ad aggiungere che il cardinale gli aveva scritto una lettera dove gli diceva che lo «voleva amico rispetto alle cose di Firenze». Questa ammissione provocò nuove domande sulla sua «pratica» con il Carafa ed altri cardinali, che però ottennero soltanto la sua conferma di avere parlato in modo esplicito del concilio con il Buonvicini ed il Maruffi. Sicché – come ha scritto giustamente Romeo De Maio, nel suo *Savonarola e la Curia romana* – si può davvero concludere che gli atti processuali non permettono davvero agli storici di «pronunziarsi sulla verità effettuale della causa e della natura del comportamento del Frate» e di chiarire così, sino in fondo, l'effettiva consistenza del suo disegno "conciliare", nonché i possibili rapporti con personalità ed ambienti della stessa Curia romana.

Anche la ricostruzione degli interrogatori svolta dal Viti si conclude, del resto, così, con il giusto riconoscimento che da questi "atti" non emerge affatto la pretesa "pericolosità" del Savonarola nei confronti della Chiesa e delle sue istituzioni. E credo che si possa condividere anche la sua constatazione che tutti i tre processi furono condotti, in sostanza, «contro la verità».

A questa ampia prima parte del volume, seguono i due capitoli della Rao che inizia la sua esposizione, constando che l'elaborazione delle diverse fasi del lavoro è stata sempre confrontata con le diverse testimonianze sulla fine del Savonarola, legate ai nomi di Placido Cinozzi, Simone Filipepi, Benedetto Luschino, lo Pseudo Burlamacchi, Giovanfrancesco Pico e Lorenzo Violi. Si tratta, senza dubbio, di testimonianze che hanno effettivamente condizionato a lungo l'interpretazione di tutta la vicenda processuale e dei suoi atti, proprio per l'uso che ne fece il Villari, sebbene al momento della loro stesura non avessero alcuna fortuna editoriale e restassero affidate (con la vistosa esclusione, però, della vita del Savonarola del Pico) a poche copie manoscritte. La studiosa sottolinea la sostanziale "ripetitività" della loro utilizzazione da parte degli storici che non hanno mai affrontato i problemi filologici e storici necessari per verificare la loro effettiva veridicità. Esamina, perciò, ognuno di quei testi, concordi nell'affermare che Ser Ceccone aveva riconosciuto, dinanzi a vari testimoni, di avere adulterato gli atti degli interrogatori e che era esistito e conservato da uno dei Signori, Giovanni Berlinghieri, il vero manoscritto autografo a cui il Savonarola aveva affidato la sua difesa. Inoltre i "testimoni" concordano pure nel sostenere che la Signoria aveva disposto la pubblicazione a stampa degli atti del processo, ma, subito dopo, aveva imposto la restituzione degli esemplari già acquistati, giacché la loro lettura aveva suscitato stupore e sdegno.

Non posso, naturalmente, seguire qui, in tutti i suoi particolari l'esame critico di questi testi, condotto con precisione e chiarezza dalla Rao che espone tutti gli argomenti addotti dai vari autori per confermare le loro affermazioni e si sofferma, in particolare. sulla *Vita* dello Pseudo Burlamacchi e sulle *Giornate* di Ser Lorenzo Violi, un notaio piagnone che era stato a lungo Segretario della Seconda Cancelleria. Basterà dire che la sua analisi pone in luce, oltre alla sostanziale "ripetitività" delle narrazioni (che pone l'ulteriore problema di possibili e talvolta accertabili dipendenze di una testimonianza dall'altra), anche il loro comune carattere di forti e tenaci difese della personalità e del carisma spirituale e profetico del Savonarola, nonché la convinzione dei loro autori che il processo fosse stato «una violenza spirituale e fisica», architettata allo scopo di negare la verità. Sicché è chiaro il loro comune intento di rivendicare la "vera e santa memoria" del Savonarola che – in assenza di una sua testimonianza autografa inconfutabile, capace di denunziare la falsità dei giudici – fu perseguito mediante la denunzia dell'alterazione e mistificazione degli atti processuali e dell'occultamento dell'autografo savonaroliano divenuto misteriosamente introvabile. La trasmissione della "leggenda" del "santo", ritenuta compromessa dalle "falsificazioni" e dall'eliminazione dell'unico documento davvero "verace", fu così ripristinata con la suggestione di testimonianze che non sono sostenute, almeno sino ad oggi, da una solida conferma filologica e documentaria. Donde la conclusione che questi scritti di accesi seguaci e difensori

non risultano attendibili, nel loro complesso, almeno al livello di un'effettiva e sicura verifica storiografica.

L'esistenza di queste testimonianze complica però, inevitabilmente, l'indagine sulla trasmissione del testo dei processi che deve precedere qualsiasi edizione di carattere scientifico. La Rao osserva che lo stesso Ridolfi si limitò soltanto allo studio della tradizione dei testi a stampa, senza affrontare la più importante questione della trasmissione dei testi manoscritti di cui manca qualsiasi notizia, sia per quanto concerne l'insieme dei tre processi, sia riguardo alle singole parti. Per di più non è stata mai eseguita una ricognizione compiuta ed esaustiva dei manoscritti esistenti, resa certo assai difficile dalla genericità delle indicazioni fornite da inventari e cataloghi che non descrivono accuratamente la consistenza specifica dei fondi "savonaroliani" esistenti in molte biblioteche ed archivi. Anche i dati forniti dall'*Iter Italicum* sono, in questo caso, spesso generici, mentre resta sempre aperto il problema più arduo, costituito dalla sorte delle carte originarie dei processi che, secondo quanto è stato a lungo affermato, sarebbero state distrutte nel 1530, durante l'assedio di Firenze. La studiosa ritiene probabile che questa distruzione sia effettivamente avvenuta ed abbia riguardato le carte di tutti i processi, e non solo quelle del primo che sembra fossero conservate nella Camera del Comune. Ma registra pure certe "memorie", concernenti il terzo processo – e in particolare quella fornita dalle *Giornate* del Violi –, secondo le quali il commissario papale Francisco Remolines, avrebbe portato le sue carte a Roma per presentarle al Papa, e là sarebbero state distrutte «per non manifestare la loro vergogna e l'iniquità di aver ucciso un uomo senza peccato alcuno».

In questa così difficile situazione, gli editori si sono chiesti, per prima cosa, quale significato si dovesse attribuire, in questo caso, alla parola "originale", dal momento che le testimonianze tradizionali imporrebbero solo due diverse soluzioni: il testo manoscritto di mano del Savonarola, oppure l'«insieme delle carte prodotte dal Baroni e dal Menchi». Purtroppo non resta più traccia di nessuno dei due "originali" sia nella documentazione delle magistrature istituzionali competenti, sia nei protocolli o carte private dei notai, sia nei più diversi fondi di biblioteche o di archivi. Sicché il solo materiale utilizzabile è costituito esclusivamente da alcune copie manoscritte che trasmettono soltanto il primo processo, oppure i primi due, o addirittura tutti e tre.

La Rao ritiene che la trasmissione del solo primo processo rifletta la sua effettiva importanza politica, confermata anche dal fatto che è il "processo di Savonarola" per antonomasia ed è pure l'unico dei tre che abbia avuto una diffusione a stampa, divenuta l'archetipo di una tradizione autonoma che ritiene, però, poco rilevante ai fini della costituzione del testo. La trasmissione del primo e del secondo processo testimonia, invece la necessità di "perpetuare" unitariamente le prime due fasi di un procedimento che metteva in gioco «la sua credibilità politica» nei riguardi del Savonarola, considerato come «fattore di turbamento per la stabilità e la sicurezza dello Stato». E, infine, la trasmissione dei tre processi dimostra la volontà di conservare i due diversi giudizi, quello politico e quello ecclesiastico, che portarono al supplizio del Frate.

Sul fondamento di queste considerazioni gli editori hanno scelto come "testo base" della loro edizione due manoscritti fiorentini, l'Ashburnamiano 824, della

Biblioteca Medicea Laurenziana (che trasmette soltanto il testo dei due processi "civili") e il Magliabechiano XXXVII, 203 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze che li raccoglie tutti. La scelta è giustificata – scrive la Rao – dall'intenzione di recuperare la «globalità» e l'«interezza» dei tre testi e di individuare i manoscritti che offrono «maggiori garanzie di antichità». Certo, nessuno dei due codici è sottoscritto e datato dal copista; e, dunque, non è possibile stabilire il momento della loro stesura che ritengono, in ogni caso, «non lontano dai fatti». Inoltre, il manoscritto della Laurenziana (che contiene anche una copia della lettera di fra Niccolò Seratico ai giudici del terzo processo dai quali voleva essere ascoltato) apparteneva in origini alla biblioteca Pandolfini; e ciò induce gli editori a suggerire l'ipotesi che fosse passato per le mani del vescovo di Pistoia Niccolò di Giannozzo Pandolfini che, nel '96, aveva ricordato ad Alessandro VI il consenso da lui concesso affinché il Savonarola predicasse la Quaresima. Sono stati, invece, esclusi quei manoscritti, che pur recando il testo dei tre processi, sono ritenuti meno significativi per la loro collocazione cronologica. Né sono state usate le stampe che, sebbene possano sembrare «qualificanti», sono ritenute non utilizzabili, sia a causa della loro «problematica datazione», sia perché non è affatto chiara la loro origine.

Come tutte le scelte che s'impongono nel caso di una tradizione testuale così difficile (e, certo, complicata dalle interferenze di passioni politiche e appassionate fedeltà religiose), anche quella degli editori potrà fornire l'occasione a discussioni di carattere ecdotico e, probabilmente, anche alle reazioni di decisi sostenitori delle memorie "piagnone" e della tesi della falsificazione dei testi processuali che sarebbe comprovata proprio dalla loro attuale composizione. E ci si può attendere anche qualche intervento a proposito dell'esclusione della tradizione a stampa. Ma si dovrà, in ogni caso, tener presente che la Rao non trascura affatto di prendere in esame le cinque edizioni del primo processo (sei con la versione in latino), apparse quasi tutte a breve distanza dalla sua conclusione. Si tratta dell'edizione "fiorentina", attribuita a Bartolomeo de' Libri (dopo il 19 aprile 1498); di due "veneziane", senza indicazione di tipografia, e anch'esse solo databili con la medesima indicazione, di una seconda edizione attribuita ancora al de' Libri e di un'altra "veneziana" che il Ridolfi ha attribuito a Simone Bevilacqua, datandola a dopo il 1500. Tuttavia, la studiosa non ha torto, quando sostiene che la classificazione di queste stampe resta assai incerta e presenta, anzi, molte «incongruenze» e «contraddizioni», tali da richiedere di «sgombrare il campo da un serie di sovrapposizioni di dati non rispondenti alla realtà», a loro volte fonti di «equivoche letture e di interpretazioni del testo e della ricostruzione dei fatti». Nessuna delle stampe è, infatti, fornita di note tipografiche (e, quindi, delle indicazioni del luogo di stampa, dello stampatore e della data). Sicché il Ridolfi, il Klein e, infine, i curatori dell'IGI hanno dovuto dedurre quelle informazioni da elementi estranei ai testi, e, in parte, da un'analisi della tipologia dei caratteri, senza giungere ad una sicura conclusione, come dimostrano le evidenti incertezze dello stesso Ridolfi e i dubbi espressi anche dai compilatori dell'IGI. E resta pure da risolvere la singolare questione posta da un passo della *Cronaca* di Simone Filipepi e dalle *Giornate* del Violi, dove si parla, appunto, dell'immediata stampa del primo processo, nel testo "manipolato" dal Baroni, che la Signoria avrebbe, però, fatto subito ritirare,

imponendo a chi l'aveva acquistato di consegnarlo al proprio "cartolaio" o, secondo il Filipepi, «ad un certo sopra ciò deputato».

La Rao osserva che né il Filipepi, né il Violi indicano il nome dello stampatore e dove e quando sarebbe stata eseguita l'edizione, così come non chiariscono quale magistratura o potere avesse preso una simile decisione, lasciando solo intendere, ma in modo non chiaro, che il provvedimento fu preso per ragioni di opportunità politica. D'altro canto, il bando che avrebbe imposto la restituzione non è conservato negli archivi degli Otto di Guardia e di Balia; né è possibile verificare se si trattasse di un provvedimento reso pubblico «in piazza», per mezzo di un trombettiere della Signoria e degli Otto. Perplessità ancora più gravi nascono poi dalla difficoltà di credere che i promotori del processo e della sua stampa abbiano deciso così rapidamente di ritirarla, indicando in modo così confuso e incerto chi fosse incaricato di ritirare gli esemplari già venduti. Soprattutto, appare difficilmente comprensibile che, nonostante questo bando, si susseguissero in breve tempo cinque differenti edizioni, che forse potrebbero essere state tutte non fiorentine e che, in ogni caso, dimostrerebbero l'inefficacia del divieto. Comunque, la studiosa ritiene impossibile identificare all'interno delle edizioni la sopravvivenza o meno della stampa posta al bando, perché il loro testo è sempre sostanzialmente identico, «sia nella struttura e nei contenuti complessivi, sia nella forma narrativa», e le differenze consistono solo nelle «inevitabili variazioni meccaniche, tipografiche e linguistiche», importanti per stabilire l'area di provenienza, e nel diverso corredo iconografico che il Ridolfi ritenne decisivo per l'individuazione dello stampatore. Non si può, dunque, a suo parere, giungere ad una conclusione sicura e documentata sull'effettivo svolgimento della vicenda della stampa dei processi, soprattutto a Firenze, dove era in atto una gravissima crisi, dopo l'arresto, il processo e la morte del Savonarola. Non v'è dubbio che tutte queste circostanze rendano assai difficile la valutazione filologica delle testimonianze affidate alle stampe.

Di questi gravi problemi non tenne conto il Villari, che fu certo benemerito nel permettere la nuova circolazione a stampa di testi del tutto inediti o di difficile reperimento, ma che – secondo la Rao – non rispettò affatto le necessarie norme filologiche. Nella sua edizione dei tre processi (1861), si servì, per il primo di «due stampe del tempo», ossia di IGI 8768 e di IGI 8769 (nelle copie della Biblioteca Nazionale di Firenze, rispettivamente Sav. 58 e Sav. 57), e, convinto che la prima fosse l'edizione fatta fare e poi ritirata dalla Signoria, registrò soltanto le varianti della seconda. Per il secondo e terzo processo ricorse, invece, al Magliabechiano XXXI, 324, con l'apporto della collazione di altri manoscritti. Né mancò di porre tra parentesi le pretese "interpolazioni" del Cecconi che riteneva di avere individuato. Così la lettura dei processi sua e dei successivi biografi ed editori si concentrò sulla "falsificazioni" piuttosto che sull'indagine dell'«effettiva genuinità» dei manoscritti e della stampa. D'altro canto, lo Schnitzer criticò la successione delle stampe proposta dal Villari, proponendone un'altra, accolta anche dal Ridolfi che, però, affrontando il problema della tradizione delle stampe, arrivò ad una nuova diversa conclusione. Poi il Klein, recuperando un'altra edizione identificata con l'incunabolo BMC VI, 46, la ritenne precedente a tutte le altre, rivoluzionando di nuovo la classificazione con argomenti accolti anche dal Ridolfi. Ma, infine, la più recente pubbli-

cazione di aggiornamento dell'IGI (1981), ha aggiunto un'altra stampa ancora ignota e fornito un ulteriore diverso ordinamento.

La Rao ritiene che queste peripezie confermino la sostanziale incertezza in cui trova ancora la tradizione a stampa del primo processo, perché non si sa, in modo certo, quale sia stata la prima delle cinque edizioni, quando sia stata stampata, dove e da chi, quale sia stata l'istituzione pubblica o la persona privata che l'ha commissionata e, ancora, chi abbia indicato e fornito il corredo iconologico ritenuto addirittura "risolutivo" dal Ridolfi. Ed è appunto questa la ragione che ha indotto gli editori ad escludere una tradizione a stampa così incerta e confusa dalla costituzione del testo.

Non mi soffermerò sui criteri editoriali presentati a chiusura dell'introduzione, se non per osservare che giustamente gli editori considerano i processi degli scritti affini a un documento notarile e, perciò, mantengono nell'edizione la caratteristiche proprie del codice di "base", pur adottando, con molta discrezione, alcuni «provvedimenti linguistici», relativi alle norme di accentuazione, alla maiuscole, alle punteggiature, allo scioglimento delle abbreviazioni, indicando con il punto in basso i raddoppiamenti fonosintattici e apportando altri minori interventi usuali. Il testo edito dalla Rao e dal Viti occupa le pagine 3-44, così suddivise: primo processo, p. 3-24, secondo processo, p. 25-31, terzo processo, p. 33-44, mentre l'ampio ed utile commento di Raffaella Maria Zaccaria si estende dalla p. 47 alla 149 e fornisce informazioni puntuali sia sul carattere e lo svolgimento dei tre procedimenti, sia sugli eventi, le persone e le istituzioni citate nel corso degli interrogatori, sia sullo sfondo e le ragioni politiche dominanti sullo svolgimento di un'azione giudiziaria per molti aspetti irregolare e già predeterminata nel suo esito.

Resta, dunque, adesso da verificare come gli studiosi e, più ancora, gli "appassionati" cultori della memoria del Savonarola accoglieranno questa edizione che rimette in discussione alcune supposte "certezze" da secoli ormai recepite nella "leggenda" del "martire di S. Marco". Ma si dovrà pure riconoscere, in ogni caso, che i tre processi nuovamente editi restano soprattutto il documento della dolente e sofferta passione di un uomo di religione che aveva visto dissolversi il suo proposito della *renovatio* totale della vita cristiana e dell'instaurazione del *regnum Dei* nella città del suo destino, sapeva che la sua vita era ormai finita e non avrebbe potuto più combattere, con le sue predicazioni e le profezie, la generale "corruzione" che, per lui, ammorbava il mondo degli uomini del suo tempo.

CESARE VASOLI

CHIESA E DENARO TRA CINQUECENTO E SETTECENTO

Al tema del rapporto tra Chiesa e denaro in età moderna è stato dedicato il XIII Convegno organizzato dall'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, che si è tenuto ad Aosta dal 9 al 13 settembre 2003[1]. Sulla scia di una rinnovata stagione di studi e di recenti pubblicazioni, è sembrato quanto mai opportuno offrire ai soci e ai partecipanti l'occasione per dibattere su un argomento certamente spinoso e quasi mai affrontato scevro da letture apologetiche o faziose[2]. Dall'evangelico: «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (*Matteo* 22,21), l'intera storia della Chiesa, istituzione incarnata nel tempo e nello spazio, è attraversata dai tentativi di realizzare un equilibrio tra lo spirituale e il materiale, di allentare la tensione fra cielo e terra, tra finito e infinito: il denaro e l'uso dei beni ne sono una chiara dimostrazione.

Possedere, usare e rappresentare la ricchezza: il convegno ha voluto indagare secondo quali forme e modalità si attuassero queste tre azioni, strutturando gli interventi in modo da dimostrare come, nella Chiesa di antico regime, si è prodotta ricchezza e in che modo la si è posseduta, a cosa serviva e come veniva spesa, e infine quale immagine ne derivava. Trattando, poi, di un'istituzione gerarchica qual è la Chiesa, si è proceduto a declinare le risposte secondo un livello centrale (papato), uno periferico (diocesi) e fra i religiosi, ora specchio ora antinomia della società.

Con la prolusione, affidata a Oscar Nuccio[3], docente di Storia del pensiero economico all'Università di Roma "La Sapienza", sono state sondate le radici del rapporto tra Chiesa e denaro in età moderna ripercorrendo, in particolare, i testi di natura giuridica, teologica, filosofica, letteraria elaborati nei secoli successivi alla

---

[1] *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento: possesso, uso, immagine*. XIII Convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Aosta, 9-13 settembre 2003).

[2] Fra gli studi più recenti si ricordano: F. LANDI, *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Roma, NIS, 1996; *Accumulation and Dissolution of large estates of the regular clergy in early modern Europe. Proceedings of the twelfth International economic history congress, Madrid, 1998*, ed. by F. LANDI, Rimini, Guaraldi, 1999; *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. PASTORE - M. GARBELLOTTI, Bologna, il Mulino, 2001; M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di pietà*, Bologna, il Mulino, 2001; G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.

[3] O. NUCCIO, *Il pensiero economico italiano*, 3 voll., Sassari, Gallizzi, 1984-1987 (ristampa: Roma, Mediocredito Centrale, 2003); ID., *Falsi e luoghi comuni della storia*, Arezzo, Alberti Editori, 2000²; ID., *Addio all'etica protestante. Umanesimo civile ed individualismo economico nella letteratura italiana da Albertano ad Alberti*, Roma, Università degli studi "La Sapienza", 2003.

"rivoluzione gregoriana". Attraverso una disamina della dottrina della Chiesa, partendo dagli scritti di Anselmo di Aosta, si ricava come da sempre e fermamente sia stata condannata la pratica dell'usura. Lo studioso ha esternato i propri dubbi a fronte di una storiografia che, basandosi solo su alcune fonti, vuole accreditare l'origine "francescana" della "modernità" e della "scienza economica", rendendo possibile la conciliazione e la pacificazione tra denaro e salvezza. Anche la "rivoluzione" prodotta da San Bernardino da Siena e dagli Osservanti con l'istituzione dei Monti di Pietà, al fine di liberare il prestito dall'elemento demoniaco che il *sacerdotium* aveva a esso conferito, presenta uno iato tra la prassi, che sostanzialmente accettava il prestito ad interesse, e la dottrina, che perdurava in una chiara e fondata posizione di divieto. Occorre verificare se davvero questa "rivoluzione" fu lo spartiacque tra il rapporto Chiesa/denaro concepito in età medievale e quello dell'età moderna. Con l'enciclica *Inter multiplices* del 1515, a seguito della discussione sui Monti di Pietà in una sessione del Concilio Lateranense V, Leone X avrebbe legittimato la riscossione dell'interesse "assolvendo" l'attività di Bernardino da Feltre e dei suoi confratelli[4]. In realtà – ha sostenuto Nuccio – nell'enciclica non vi sono elementi a sostegno del "credito buono": la disposizione papale permise al Monte di percepire non l'interesse, ma l'«indennità», il *rimborso spese*, come ebbero a precisare a metà del Settecento teologi quali Pietro Ballerini e Daniele Concina, correggendo Scipione Maffei che aveva parlato di interesse. La cesura che i Monti di Pietà avrebbero causato nella storia del rapporto Chiesa/denaro alle soglie dell'età moderna appare così molto meno profonda, almeno dal punto di vista dei pronunciamenti magisteriali e dottrinali. Come non vi è mutamento nella normativa relativa al prestito feneratizio, vietante l'interesse anche se il tasso era dell'un per mille, così non vi è concessione alcuna alle esigenze del commercio. Il che si registra sul terreno dei fatti storici esaminando la disciplina teologico-giuridica dei cambi sottoposta a vigilanza da parte delle autorità inquisitorie. La creazione dei Monti, la gestione delle attività caritativo-assistenziali (confraternite, ospedali ecc.), l'amministrazione delle istituzioni ecclesiastiche e religiose (curie, collegi, monasteri ecc.) lasciano, tuttavia, ampio spazio a una diversa traduzione pratica dei principî teoricamente fissati, ai quali si rifacevano i numerosi manuali per confessione, specchio della difficoltà di conciliare l'esistenza con l'ideale.

Come si è potuto constatare, per lo storico la necessità di attingere sempre alle fonti, documentarie e non, è ineludibile e per questa ragione l'intervento di Salvatore Palese[5], direttore dell'Istituto Teologico Pugliese di Molfetta e presidente dell'Asso-

---

[4] A. E. TRUGENBERGER, *San Bernardino da Siena: considerazioni sullo sviluppo dell'etica economica cristiana nel primo Rinascimento*, Roma, Officina Poligrafica Laziale, 1951; G. RINALDI, *L'attività commerciale nel pensiero di San Bernardino da Siena (1380-1444)*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1959; *S. Bernardino da Siena predicatore e pellegrino*. Atti del Convegno nazionale di studi bernardiniani (Maiori, 20-22 giugno 1980), a cura di F. D'EPISCOPO, Galatina, Congedo, 1985; L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, G. Einaudi, 2002.

[5] Salvatore Palese ha curato una serie di opere che interessano la regione pugliese, tra cui si ricordano: *Le fonti archivistiche*, Bari, Edipuglia, 1985; *Prime indagini e archivi parrocchiali*, Bari, Edipuglia, 1986; *Le tradizioni sinodali della Chiesa di Bari*, Bari, Edipuglia, 1997.

ciazione Archivistica Ecclesiastica, ha guidato l'uditorio nella ricognizione della documentazione archivistica in materia di storia economica della Chiesa in Italia. Copiose sono le serie ricorrenti negli archivi ecclesiastici più noti, attinenti al patrimonio delle istituzioni ecclesiastiche e alla relativa gestione. Le notizie sono contestualizzate alla condizione degli stessi archivi, così numerosi e così diversi, come varia è stata la vicenda delle istituzioni pur aventi le medesime finalità. Le informazioni risentono infatti della gestione degli archivi e dei loro attuali limiti. Non mancano le situazioni ottimali, sostenute da una solida tradizione culturale come quella dell'Archivio Segreto Vaticano o di grandi diocesi, come Milano e Napoli[6]. Quasi la metà della documentazione ivi contenuta è di natura economica, e ne viene spiegata la ragione dall'interesse di vescovi e di capitoli delle cattedrali per la gestione dei beni e delle loro rendite. Proprio a queste motivazioni storiche, più che ai dati quantitativi e alle esemplificazioni, viene data particolare attenzione nella presentazione delle serie degli atti visitali, dei benefici ecclesiastici, dei patrimonî sacri dei chierici contenuti nelle pratiche delle loro ordinazioni, dei libri di messe capitolari e dei registri delle rendite o simili. Non può mancare l'accenno alla documentazione economica dei regolari, con le necessarie distinzioni delle loro fasi storiche e con l'attenzione alle varietà tipologiche.

Il patrimonio documentario di natura economico-finanziaria è tanto abbondante quanto spesso ignorato dagli storici della Chiesa. Nella prima sezione del convegno, dedicata al possesso del denaro, l'analisi di questo materiale, essenzialmente di natura archivistica, ha consentito a Luciano Palermo di esaminare le finanze pontificie prototipo della situazione vista a livello centrale e istituzionale, a Francesco Gaudioso di scandagliare alcune prassi di reperimento del denaro dai singoli fedeli, e ad Alessandro Celi di mostrare l'esempio di gestione "periferica" di una diocesi, quella di Aosta.

Secondo Luciano Palermo[7], docente di Storia economica all'Università LUISS "Guido Carli" di Roma e all'Università di Roma "La Sapienza", le forme di reperimento delle risorse monetarie e finanziarie e della loro gestione da parte degli organi amministrativi della Chiesa romana appaiono caratterizzate, nel corso del secolo XVI e parzialmente ancora nel XVII, da una forte spinta verso il rinnovamento e la riorganizzazione. I tentativi di modernizzazione sono in parte dovuti a ragioni di carattere oggettivo: si modifica la posizione della finanza pontificia in contesto europeo,

---

[6] *Guida generale degli archivi di Stato italiani*, 4 voll., a cura di P. D'ANGIOLINI - C. PAVONE, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio centrale per i beni archivistici, 1981-1994; *Guida degli archivi diocesani d'Italia*, a cura di V. MONACHINO, 3 voll., Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio centrale per i beni archivistici, 1990-1998; *Guida degli Archivi Capitolari d'Italia*, 2 voll., Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio centrale per i beni archivistici, 2000-2003. Entrambe queste ultime sono state curate dall'Associazione Archivistica Ecclesiastica.

[7] L. PALERMO, *Il porto di Roma nel XIV e XV secolo. Strutture socio-economiche e statuti*, Roma, Istituto di studi romani, 1979; ID., *Mercati del grano a Roma tra medioevo e rinascimento*, 2 voll., Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1990; ID., *Sviluppo economico e società preindustriali. Cicli, strutture e congiunture in Europa dal medioevo alla prima età moderna*, Roma, Viella, 1997.

sempre meno integrato e compatto, e ciò pone l'esigenza di rinnovare le fonti dell'approvvigionamento delle risorse; ma in parte sono anche dovuti a ragioni interne al funzionamento stesso delle strutture amministrative romane: si sente, cioè, la necessità di organizzare forme e modalità di reperimento e di gestione più efficienti e maggiormente rispondenti alle finalità dei gruppi dirigenti. Questa spinta alla modernizzazione non è priva, tuttavia, di limiti, ostacoli e ritardi. La confluenza delle risorse economiche e finanziarie della Chiesa e dello Stato nel sistema dell'assolutismo pontificio condiziona il tentativo di instaurare, nelle varie fasi del reperimento e della gestione delle finanze romane, un modello di politica economica e finanziaria di tipo mercantilistico; emergono i vincoli e le incongruenze di un sistema che prende dal mercantilismo le modalità della gestione autoritaria dell'economia, ma non ricava da esse il ruolo propulsivo verso lo sviluppo economico, che pure il modello mercantile assegnava alla finanza pubblica. Nel periodo qui preso in esame, le fondamentali novità nel settore del reperimento e della gestione delle risorse monetarie e finanziarie sono riscontrate nei due precipui strumenti di raccolta di cui lo Stato assoluto moderno dispone: il sistema della fiscalità, ordinaria e straordinaria, e quello del debito pubblico. Nel sistema delle finanze pontificie (comprendendo in questa espressione sia l'aspetto ecclesiastico che quello propriamente statuale) ciò implica un ulteriore approfondimento dei rapporti tra la corte romana e la rete italiana ed europea delle case bancarie, cui sono demandati in misura crescente compiti sempre più spiccatamente amministrativi. Rimangono, invece, di fatto irrisolte altre questioni, tra le quali emerge come dato fondamentale l'assenza di una concezione unitaria della finanza pubblica, in grado di condurre alla creazione di un unico bilancio sintetico delle entrate e delle uscite (la prima seria riforma in questa direzione avverrà solo attorno al 1740). Non sono molti i paesi europei che in questa fase storica raggiungono questo principio, ma nel caso delle finanze pontificie è necessario approfondire quanto il doppio ruolo del pontefice finisca per indebolire, piuttosto che rafforzare, la spinta verso questo risultato. I tentativi di trasformazione sono accompagnati da un intenso dibattito, che vede attivamente presenti politologi, teologi ed economisti dell'epoca, personaggi spesso direttamente coinvolti nell'amministrazione delle medesime finanze con ruoli di responsabilità. Il personale amministrativo pontificio, al contrario di quanto spesso si è scritto, appare di alto livello ed è in grado di valutare i vincoli e i limiti delle operazioni finanziarie e di analizzare quanto le stesse modalità di reperimento delle risorse finiscano per produrre rallentamento nello sviluppo economico (e basta pensare al dibattito sul ruolo del debito pubblico)[8].

Una voce significativa delle entrate dello Stato pontificio era costituita da offerte, lasciti e donazioni (*in spiritualibus*) ed è quindi utile, in relazione alla vita degli enti ecclesiastici (diocesi, parrocchie, monasteri, case religiose, confraternite ecc.), analizzare la fonte testamentaria al fine di conoscere uno dei meccanismi di

[8] P. Prodi, *Il Sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1982.

incremento delle finanze ecclesiastiche a più livelli. Per Francesco Gaudioso[9], docente di Storia moderna presso l'Università di Lecce, lo studio del patrimonio ecclesiastico in età moderna ha sinora privilegiato le fonti fiscali (i catasti), i libri contabili e, in pochi casi, la documentazione di provenienza ecclesiastica. Sulla base delle indicazioni fornite dalla più accreditata storiografia, è possibile avviare ricerche di nuovo impianto, che integrino i dati della documentazione fiscale, fornendo, nel lungo periodo, utili indicazioni sui processi di formazione della massa patrimoniale posseduta dagli enti ecclesiastici, secolari e regolari. Per raggiungere tale obiettivo è necessario il ricorso a due fonti di diversa provenienza: ecclesiastica (platee, inventari dei beni ecc.) e laica (atti notarili, nella fattispecie testamenti e donazioni *mortis causa*, ma anche *inter vivos*). Utilizzando la fonte plateale con procedimenti statistici è possibile ricostruire, relativamente alle realtà diocesane e ai singoli enti, le modalità di acquisizione dei beni ecclesiastici, sui quali gravavano non solo oneri di natura religiosa (messe per l'anima), ma anche precise condizioni sull'utilizzazione del bene trasmesso per donazione o per testamento. Ai fini di una ricostruzione del patrimonio ecclesiastico che non sia approssimativa, ma quantitativamente fondata, i dati plateali vanno però integrati e incrociati con gli elementi forniti dalla documentazione notarile specie testamentaria. La loro corretta e proficua utilizzazione in chiave storico-religiosa non può assolutamente prescindere dai quadri istituzionali ecclesiastici e da un approccio di lunga durata che permette d'individuare evoluzioni e permanenze negli atteggiamenti di fronte alla morte colti attraverso i gesti d'ultima volontà a favore della Chiesa. La massa di lasciti (*pro anima*, cultuali, devozionali, benefici ecc.) veicolata dallo strumento testamentario rappresenta un prezioso indicatore dei rapporti che, nel lungo periodo e in contesti territoriali ben determinati, intercorrevano tra le categorie socio-professionali alle quali era concessa la facoltà di testare e le istituzioni ecclesiastiche destinatarie e beneficiarie delle pie disposizioni. In particolare, attraverso l'esame delle strategie devozionali messe in atto dai testatori è possibile pervenire alla ricostruzione, in senso sincronico e diacronico, di volume, tipologia e destinazione della massa di donazioni e liberalità che i testatori facevano confluire verso gli enti ecclesiastici secolari e regolari, attribuendo loro una funzione intercessoria e richiedendo, come controparte, specifici servizi religiosi (celebrazione di messe per l'anima, intervento in occasione delle esequie funebri, sepoltura nei luoghi consacrati ecc.). Tali gesti della pratica testamentaria possono essere altresì utilizzati per individuare sia il grado di floridezza economica, sia il prestigio spirituale degli enti beneficiari delle pie volontà, sia i condizionamenti posti dai testatori circa l'utilizzazione dei lasciti. Le opzioni religiose dei testatori

---

[9] F. GAUDIOSO, *Pietà religiosa e testamenti nel Mezzogiorno. Formule pie e committenza nei testamenti salentini, secoli XVII-XIX*, Napoli, Guida, 1984; ID., *Testamento e devozione. L'esempio della Terra d'Otranto tra il Cinque e l'Ottocento*, Galatina, Congedo, 1986; ID., *Un prete-notaio d'antico regime. I protocolli di Domenico Diego de Monte, notaio apostolico in Terra d'Otranto, 1697-1732*, Galatina, Congedo, 1991; ID., *La pratica testamentaria nella Calabria del Sette-Ottocento*, Galatina, Congedo, 1998; ID., *Domanda religiosa e mediazione notarile nel Mezzogiorno moderno*, Galatina, Congedo, 1999.

(messe di suffragio, esequie funebri, scelta del luogo di sepoltura, beneficenza, atti devozionali e di culto ecc.) vanno integrate con la domanda religiosa riscontrabile in altre fattispecie notarili (donazioni e disposizioni a causa di morte, istituzione e fondazione di legati pii, elezione di sepoltura ecc.), attraverso le quali i devoti d'antico regime potevano richiedere quegli stessi suffragî e disporre di quelle liberalità che generalmente venivano affidati allo strumento testamentario. Oltre all'allargamento della base documentaria d'ultima volontà, per superare l'attuale *impasse* storiografica[10], la ricerca deve oggi tenere nella debita considerazione una serie di questioni di primaria importanza, che si propongono come autentiche piste di ricerca: pratica delle disposizioni *ad aures* e dei testamenti dell'anima imposti dai vescovi nei casi di morte *ab intestato*; ruolo dei notai *apostolica auctoritate*; conflitti e controversie tra gli enti beneficiari delle pie disposizioni, gli eredi dei disponenti e le autorità civili; individuazione dei caratteri originali e dominanti degli atti notarili d'ultima volontà; incidenza dei lasciti *pro anima* rispetto alla massa patrimoniale dei disponenti; interpretazione dei silenzi (atti senza alcuna opzione di natura religiosa o benefica); fenomeni di "bancarotta spirituale" (riduzioni delle messe); domanda religiosa (messe, esequie, sepoltura, beneficenza, culto, devozione) e investimenti patrimoniali.

L'economia di una diocesi di "frontiera" quale fu quella valdostana durante l'età moderna è stata analizzata da Alessandro Celi[11], ricercatore e paleografo. Denunciando la mancanza di una complessiva storia economica della Valle, lo studioso ha fatto interagire le informazioni già edite con i materiali conservati nei fondi archivistici ecclesiastici[12]. Si evidenzia così la stretta dipendenza dell'economia locale dall'ambiente alpino, segnato sia da un'agricoltura di sussistenza sia dal continuo passaggio di uomini, merci e idee lungo le direttrici verso il Grande e il Piccolo San Bernardo e gli altri valichi minori, con la conseguente creazione di una rete di ospizi gestiti dalla Chiesa. Nel periodo studiato, la Valle d'Aosta è stata inoltre caratterizzata da un gran numero di ecclesiastici rispetto alla popolazione totale (sono circa 1.200 su 65.000 abitanti nel Settecento), la cui presenza ha imposto l'assegnazione di gran parte delle risorse al loro mantenimento costringendo il sistema

---

[10] Ci si riferisce all'assunzione dei differenti modelli proposti da: M. VOVELLE, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort au XVII^ème^ et XVIII^ème^ siècles*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974; J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avignon à la fin du moyen âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome, École française de Rome, 1980; P. CHAUNU, *La mort a Paris (XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles)*, Paris, Fayard, 1978.

[11] A. CELI, *La Visitation d'Aoste. Histoire d'un monastère valdôtain et de la politique de son époque (1631-1642)*, Aoste, Le Chatêau, 1999; ID., *Un témoignage concernant l'interdit d'Antey*, «Le Flambò» 1999, n. 171; ID., *Jean-Antoine Gal e Pierre-Léonard Roncas*, nell'opera collettiva *Les cent du Millénaire*, Quart, Musumeci, 2000; ID., *Le Chapitre de la Cathédrale*; *Le Chapitre de Saint-Ours*; *Les Hôpitaux*; *La Noblesse*; *La Seigneurie*; *La Visitation Sainte-Marie*, nell'opera collettiva *Les institutions du Millénaire*, Quart, Musumeci, 2001; ID., *Tra comunità, Chiesa e Stato: i documenti del vicario diocesano di Aosta nell'interdetto di Antey e Torgnon (1524-1528)*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 99/II (2001), p. 599-621.

[12] Si pensi alla monumentale opera *Histoire de l'Église d'Aoste* di Joseph-Auguste Duc, vescovo di Aosta tra il 1872 e il 1907.

economico locale a organizzarsi di conseguenza. Cogliendo alcune costanti nel rapporto Chiesa/denaro in età moderna, e immaginando una certa *continuità*, si riesce a percepire come fra Trecento e Settecento la diocesi di Aosta abbia fondato la propria capacità economica essenzialmente sul pagamento in natura di diritti di origine feudale (censi in cereali, noci, vino), mentre le entrate in denaro (tasse e affitti) risultano meno importanti, pur essendo la diocesi uno dei principali proprietari terrieri della Valle e, forse, il primo proprietario immobiliare nella città di Aosta. Nello stesso periodo, i vescovi tentarono di monetizzare il più possibile le loro entrate, cercando di mutare gli obblighi in natura con obblighi in denaro, segno di una perenne fame di liquidità da parte della Curia vescovile. Attraverso il rapporto con i *laici* s'illustrano i numerosissimi obblighi che imponevano alle amministrazioni delle diverse comunità civili – prima fra tutte il Consiglio della Città e del Borgo di Aosta – il pagamento in denaro o in servizi di particolari prestazioni a favore delle chiese parrocchiali, delle cappelle, dei responsabili ecclesiastici in particolari momenti dell'anno liturgico (predicazione quaresimale, processioni primaverili, feste patronali ecc.). In particolare, risalta il ruolo delle confraternite sia in Aosta sia nei villaggi delle più piccole parrocchie rurali. Nel mutato clima ecclesiastico e culturale seguito al Concilio di Trento, le risorse finanziarie utilizzate dalle confraternite e per la celebrazione di processioni, seguite dalla distribuzione di pane e vino ai fedeli riuniti, costituiscono le principali spese sostenute dal vescovo e dalla diocesi. L'importanza delle confraternite è confermata anche dalla loro attività come prestatrici di denaro ad interesse tramite lo strumento delle vendite a riscatto, una pratica che sconfina spesso nell'usura, come denunciano diversi documenti vescovili. Tale importante attività non è stata ancora oggetto di studi approfonditi e rappresenta, quindi, una delle pagine meno note della storia valdostana, pur essendo ipotizzabile una sua pesante responsabilità sull'arretratezza del sistema economico valligiano alla fine dell'età moderna.

La seconda sezione del convegno è stata dedicata ad alcune fra le modalità d'uso del denaro in ambito ecclesiastico, quali il servizio assistenziale rivolto ai pellegrini (Reboulaz), l'attribuzione di doti (Rocciolo) e le spese per la predicazione (Mancino); mentre il dibattito sul peculio dei religiosi (Miele) aiuta a comprendere su quale piano si localizzasse la riflessione settecentesca.

La Chiesa si adatta e risponde alle necessità dei fedeli con strutture e istituzioni specifiche, come nel caso dell'ospizio del Gran San Bernardo: un servizio per cui c'era bisogno di beni, che Ivano Reboulaz[13], professore di Storia della Chiesa nel Seminario di Aosta, ha sondato. La casa del Gran San Bernardo deriva il suo nome dall'omonimo ospizio eretto sul Mont Joux a 2.484 metri. San Bernardo, arcidiacono di Aosta, che a partire dal XV secolo è chiamato «di Menthon», ma che i testi antichi chiamano «del Monte Joux», morto a Novara nel 1081, avrebbe fondato sul colle, intorno alla metà dell'XI secolo, una chiesa consacrata a San Nicola unendovi i beni

[13] I. REBOULAZ, *Mgr Bailly à travers le diocèse d'Aoste: ses visites pastorales*, «Bulletin de l'Académie Saint-Anselme», n.s., 4 (1993), p. 205-222; ID., *Le clergé*, in *Les institutions du Millénaire*, p. 53-65.

che erano appartenuti al monastero di Bourg-Saint-Pierre e assegnandovi dei religiosi («chierici», chiamati in seguito «canonici» e mai «monaci») per il soccorso dei viaggiatori. La chiesa di San Nicola, con le sue proprietà sul Monte Joux, diventò in seguito l'ospizio del Gran San Bernardo. Collocato sulla punta più elevata della *via Francigena* che dall'Inghilterra conduceva a Roma, quest'ospizio fu luogo di sostegno spirituale e materiale di quanti valicavano le Alpi e menzionato fra le maggiori realizzazioni della carità. Per assicurare il servizio di Dio e dei poveri, l'ospizio necessitava d'importanti rendite, considerando le estreme condizioni in cui si esercitava il culto e la carità, che derivavano dallo sfruttamento dei domini estesi dal nord della Francia fino all'Italia meridionale, dalle elemosine dei passanti, dalle donazioni per i servizi religiosi e dalle raccolte che i chierici organizzavano in Francia, Germania e Lombardia: tutto il ricavato era indirizzato a garantire l'ospitalità, assicurarsi la salvezza dell'anima, il perdono dei peccati, ringraziando dell'avvenuto soccorso. Il periodo compreso tra 1583 (fine del regime commendatario) e 1752 (separazione delle proprietà della casa del Gran San Bernardo) fu l'epoca dei priori valdostani. Questa fase di relativa autonomia cessò con una disposizione di Benedetto XIV, secondo cui tutti i beni che si trovavano nei possedimenti della casa di Savoia (gli Stati sardi) diventarono proprietà dell'Ordine Mauriziano, e i religiosi furono secolarizzati; al contrario, l'ospizio e i beni che si trovavano nel Canton Vallese costituirono la prevostura del Gran San Bernardo, i cui membri potevano eleggere liberamente il priore, fino ad allora scelto dai duchi di Savoia, poi re di Sardegna. Anche il dibattito sulle costituzioni (ricevute nel 1438), che si volevano ripristinare all'inizio del XVIII secolo, nasconde un altro problema ben più complesso: la casa di Savoia ambiva a esercitare un controllo totale sull'ospizio del Gran San Bernardo e a possederne i beni per realizzare le sue mire politiche. Queste diatribe non intralciarono il servizio caritativo, ben riassunto dal motto dell'ospizio: *Hic Christus adoratur et pascitur*, che sempre guidò l'impiego delle risorse destinate al culto, all'ospitalità e alle esigenze materiali per la vita e l'attività dei canonici. La costruzione della chiesa dell'ospizio, conclusa nel 1689, vincolò buona parte delle risorse per il culto, ma l'ospitalità, che è la ragion d'essere della casa del Gran San Bernardo, non cessò mai: passanti, pellegrini, mendicanti, nobili vi erano accolti e nutriti, in un numero che, nel periodo di grande affluenza, poteva superare le trecento unità. Si comprende quindi la necessità di disporre di beni per assicurare il servizio dell'ospitalità: dalle cascine, che garantivano le derrate (verdure, carne, formaggi, legna ecc.), alle offerte... Da qui la leggenda che al Gran San Bernardo c'era una botte che non si svuotava mai.

La carità, quindi, aveva un costo e poteva manifestarsi anche nella predisposizione delle doti per matrimoni e monacazioni, come ha documentato Domenico Rocciolo[14], direttore dell'Archivio Storico del Vicariato di Roma. Alla fine del medioevo leggi statuali e comunali regolamentarono l'assistenza alle donne povere

[14] D. Rocciolo, *La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l'Ottocento*, in *Roma, la città del papa*, a cura di L. Fiorani - A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000 (Storia d'Italia. Annali, 16), p. 365-393.

e, in particolare, le doti in forma di patrimonio costituite da famiglie nobili e benestanti. Gli studi hanno rilevato che la consegna della dote fu risultato di scelte successorie per la trasmissione e il mantenimento dei capitali e del potere di alcune famiglie e dei privilegi di gruppo[15]. L'istituzione dotale fu così un vincolo giuridico per l'eredità sancito dall'aristocrazia per non disperdere i propri beni accumulati da generazioni e per consolidare situazioni finanziarie consone ai ruoli giocati nelle gerarchie sociali. La documentazione in merito è soprattutto di derivazione notarile (contratti di parentela) e dei monti delle doti, che consentono di tratteggiare statistiche demografiche per fissare percentuali di scelta femminile tra la vita coniugale e quella monastica. Le scritture informano sui debiti pubblici cittadini nella gestione dei capitali depositati dai tutori delle nubili per trarne un interesse al momento del contratto per il matrimonio o per l'ingresso in monastero: vi fu un'ampia rappresentatività sociale per forme di investimento matrimoniale, anche se si è notata nei secoli XV-XVI una crescita costante delle accensioni di capitale per giovani destinate alla vita monastica. Nei testamenti aristocratici e in quelli femminili si coglie la volontà dei testatori di anteporre il valore della famiglia all'interesse del singolo individuo, aspetto per il quale spicca l'emarginazione della donna dalla trasmissione della proprietà feudale, anche se clausole e atti sovrani consentirono numerose eccezioni. Tali strategie dominarono in Europa fino all'inizio del XVI secolo, poi s'indebolirono in corrispondenza della perdita di prestigio dei comuni e della crisi dell'imprenditoria. Crebbero di converso gli interessi per il conseguimento di alti impieghi presso le strutture burocratiche, nelle magistrature e nei più alti uffici di governo. La pratica dotale fu anche una delle principali attività benefiche svolte dalle confraternite, un atto filantropico istituito per testamento e in forma di pio legato per fanciulle bisognose parenti dei membri dei sodalizî o del vicinato. Fu soltanto nell'ultimo Quattrocento che questo genere di carità mutò in una forma di assistenza allargata. La consegna di sussidi per la costituzione di nuove famiglie o per l'ingresso in monastero evitò che molte fanciulle strette dalla morsa della povertà cadessero nella piaga della prostituzione. L'aiuto concreto alle famiglie in formazione fu man mano considerato sempre più punto di partenza dell'azione rigeneratrice della Chiesa nel sociale, tanto che già in epoca pre-tridentina si puntava a incrementare unioni legittime contro adulterio, bigamia e meretricio. Con la

---

[15] Sul matrimonio e la monacazione in antico regime: *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, a cura di S. SEIDEL MENCHI - A. JACOBSON SCHUTTE - T. KUEHN, Bologna, il Mulino, 1999; G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000; D. LOMBARDI, *Matrimoni di antico regime*, Bologna, il Mulino, 2001; M. CARBONI, *Le doti della "povertà". Famiglia, risparmio, previdenza: il Monte del Matrimonio di Bologna (1583-1796)*, Bologna, il Mulino, 1999. A cura di Silvana Seidel Menchi e Diego Guaglioni sono stati recentemente editi: *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 2000; *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 2001. L'esemplarità romana ha costituito il nucleo delle ricerche di Renata Ago: *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Bari, Laterza, 1990; *La feudalità in età moderna*, Roma - Bari, Laterza, 1994; *Economia barocca. Mercato e istituzioni nella Roma del Seicento*, Roma, Donzelli, 1998.

riforma cattolica e il rafforzamento delle strutture diocesane le doti dei «luoghi pii» divennero «di rimedio al bisogno» nello spirito di carità della Chiesa. Tra fine Cinquecento e Seicento la disciplina femminile rientrò pienamente nei compiti di governo del vescovo, al quale spettò di eliminare disordini, abusi, irregolarità e devianze: il comportamento femminile fu dunque soggetto a un maggiore controllo. In questo senso la dote promessa per una sistemazione onesta costituì un valido sostegno al mantenimento di un codice di comportamento onorevole e moralmente ineccepibile, gradito alle autorità ecclesiastiche e corrispondente alle prescrizioni di teologi, dottori e canonisti. I tribunali intervennero a sostegno di questa strategia con ammonizioni, punizioni e ordini, in particolare per proteggere le giovani nubili dalla devianza morale. Assistenza e internamento costituirono i principali versanti operativi che promossero i reclusori per zitelle e i ritiri per donne penitenti, soprattutto ex condannate ed ex prostitute, con scopi di protezione e di educazione. Per una Chiesa che si sentì impegnata nella costruzione di società modellate sulla solidarietà e sulla carità, questi squilibri richiesero un'attenzione costante. L'assunzione di responsabilità spettò a tutte le istituzioni ecclesiastiche, comprese le parrocchie, che non furono estranee al soccorso delle ragazze povere e all'assegnazione delle doti. Il silenzio del chiostro accolse fanciulle nobili e di umili natali proprio per i tanti benefattori e istituti religiosi che istituirono doti, con le quali non pochi monasteri sfuggirono alle strette della miseria. Un ultimo accenno va rivolto infine alle doti delle monache neofite, ossia ai sussidi offerti a ebree, musulmane e protestanti convertite, le quali, entrate nelle case dei catecumeni e battezzate, proseguirono il loro itinerario di vita cristiana monacandosi. Per queste donne la dote fu molto più di un sussidio: fu il segno tangibile di un'attenzione tutta speciale delle comunità che le accolsero.

Lasciti o testamenti venivano incoraggiati anche attraverso una delle principali attività di apostolato, la predicazione, subordinata a un considerevole impegno finanziario il cui peso, secondo Michele Mancino[16], docente di Storia moderna all'Università di Napoli "Federico II", è stato sottovalutato. Attratti soprattutto dai contenuti, dalle tecniche, dalle modalità di svolgimento dei cicli di prediche, oltre che dall'influenza esercitata sull'uditorio, dalla capacità di incidere su pratiche, modi di vita, costumi dei destinatari, gli storici hanno emarginato la questione del peso economico e dei costi della predicazione, problema nient'affatto secondario sia nel caso della tradizionale predicazione quaresimale e avventuale, pagata dalle amministrazioni comunali o da altri committenti laici locali, sia in quella missionaria, grande novità dell'età moderna, organizzata in ogni suo aspetto dagli ordini religiosi o da sodalizî ecclesiastici specializzati, e legata piuttosto rigorosamente al principio dell'autofinanziamento e della totale gratuità del servizio reso alle comunità visitate. Negli studi, sia tematici che di sintesi, dedicati da Roberto Rusconi alla storia della predicazione in Italia, la questione dei costi, cui viene riservato uno spazio marginale con riferimenti piuttosto occasionali, non sembra rientrare tra quelle che segnano gli

[16] M. Mancino, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

sviluppi del tema[17]. Analoghi rilievi possono essere avanzati per l'imponente lavoro di scavo documentario dedicato da Vincenzo Criscuolo ai cappuccini e per le approfondite ricerche di Giuseppe Orlandi sulle missioni popolari dei redentoristi: indicazioni isolate, spunti di ricerca, non una vera e propria analisi della questione[18]. Per sottolineare la diversa sensibilità che si è sviluppata nel giro di pochi anni, basterà rammentare che anche nel convegno *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*[19], peraltro ricco di importanti contributi, mancò uno spazio specifico al tema economico. A fronte di un quadro storiografico debole e incerto, l'esame delle fonti è scoraggiante per la loro abbondanza ed eterogeneità: lettere, controversie tra Stato e Chiesa e tra Comuni e vescovi, ricorsi alle Congregazioni romane, cronache cittadine, decisioni sinodali, visite pastorali e visite apostoliche, appelli a organismi statali e relazioni di bilanci comunali documentano con straordinaria ricchezza la centralità della questione nell'Italia moderna, e non soltanto a livello locale. Essa appare strettamente correlata al modo in cui si è storicizzato il rapporto tra l'istituzione ecclesiastica e gli apparati della società d'antico regime con una peculiarità da non sottovalutare: nel settore della pastorale della predicazione vengono anticipati processi e adottati comportamenti che le vicende degli Stati moderni finiranno col rendere improcrastinabili per l'insieme dei rapporti Chiesa-Stato-società. È quanto si può leggere sullo sfondo della lunga e spesso problematica convivenza del duplice genere di predicazione sopra ricordato. Mancino sostiene che l'esito, in certo modo inversamente proporzionale, che caratterizzò nel lungo periodo la "fortuna" dei due generi di predicazione denuncia in maniera inconfondibile la difficile sinergia tra le manifestazioni della cosiddetta "religione cittadina", che esaltava il protagonismo dei laici nell'organizzazione e nella gestione di alcuni aspetti del sacro, e lo "spirito tridentino", che intendeva restituire agli ecclesiastici, in particolare al vescovo, l'intera responsabilità della vita religiosa. Influiva certamente, nella ricerca di forme di collaborazione e di compatibilità di azione, lo stato generale dei rapporti tra la Chiesa e il potere politico. Tralasciando forme di omiletica, con relative procedure di "ingaggio", legate a circostanze particolari (panegirici, novenarî, tridui ecc.), è possibile affrontare il problema dei costi e delle fonti di finanziamento in relazione alle due tipologie di predicazione maggiormente in auge nella pastorale post-tridentina: la predicazione ciclica "tradizionale", che aveva luogo in Quaresima e in Avvento, e quella che costituiva il cuore della

---

[17] R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla controriforma*, Torino, Loescher, 1981; Id., *Profezia e profeti alla fine del medioevo*, Roma, Viella, 1999.

[18] V. Criscuolo, *Nicola Molinari da Lagonegro, 1707-1792, predicatore e missionario cappuccino vescovo di Scala-Ravello (1778-1783) e di Bovino (1783-1792): profilo bio-bibliografico e documenti inediti*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2002; G. Orlandi, *La missione popolare redentorista in Italia dal Settecento ai giorni nostri*, Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1985.

[19] Cf. *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*. Atti del X Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Napoli, 6-9 settembre 1994), a cura di G. Martina - U. Dovere, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996.

missione popolare, rilevando il dato strutturale e permanente in antico regime e limitandosi a segnalare linee di tendenza e di cambiamento.

Nelle comunità religiose, il contrasto tra il voto di povertà, il possesso e l'uso di beni, personali o comunitari, ha da sempre costituito motivo di frizione e di autoriforma. Michele Miele[20], professore di Storia della Chiesa nella Facoltà Teologica di Napoli, tratta del costo della vita consacrata prendendo spunto dalla polemica settecentesca sul peculio innescata dal domenicano friulano Daniele Concina. Non si tratta propriamente della povertà comunitaria dei religiosi, ma di quella personale, messa a repentaglio, a suo dire, dal peculio. La polemica valicò i confini dell'ordine in cui era sorta, i limiti nazionali dei polemisti e quelli dello stesso ristretto periodo in cui venne alimentata. Tutto partì dalla lettura di un'operetta di un autore genovese del Quattrocento, Raffaele di Pornassio, varie volte ristampata, che, nel clima post-tridentino e in quello fortemente critico che stava mettendo alla prova la Chiesa del Settecento, secondo Concina andava proscritta, come sostenne nel suo *Commentarius historico-apologeticus*, dato alle stampe a Venezia nel 1736 sotto lo pseudonimo di Plantamura, in cui si presentavano due tesi: la povertà, introdotta nel suo ordine da San Domenico, che i bollandisti gesuiti avevano rivangato appoggiandosi alla vecchia tesi francescana; e le origini della pratica del peculio, che l'autore quattrocentesco faceva risalire alle stesse origini domenicane. Nella *Disciplina apostolico-monastica* pubblicata da Concina ugualmente a Venezia nel 1739, l'autore, appoggiandosi sulle deliberazioni del Concilio di Trento e su alcuni documenti papali post-tridentini, sosteneva la tesi che l'uso indiscriminato del peculio poteva portare alla dannazione eterna. La replica più immediata giunse l'anno successivo da Pio Tommaso Milante, professore di teologia all'Università di Napoli e futuro vescovo di Castellammare di Stabia: nelle sue *Vindiciae regularium* (1740), pur non condividendo la posizione di Concina, non voleva neppure essere confuso con i lassisti. La messa in comune di tutto e l'esclusione del peculio erano, per lui, un ideale da caldeggiare, non da imporre: il peculio rientrava in una di quelle concessioni che i superiori erano autorizzati a fare per venire incontro a bisogni personali che la legge comune non era in grado di contemplare. L'errore del suo avversario era, per il teologo napoletano, quello di stabilire un legame assoluto tra il voto di povertà e la perfetta comunione dei beni. Il libro *Vita claustralis* di Tommaso Gundisalvo Carrattini, che uscì a Verona nel 1743, risulta più articolato di quello del suo confratello meridionale, ma non meno polemico, sostenendo una posizione più spinta: Carrattini riteneva che il peculio aveva tratto le sue origini dallo stesso Nuovo Testamento, cioè dai Vangeli e dagli Atti, e quindi Raffaele di Pornassio aveva avuto tutte le carte in regola per farsene sostenitore. Nel 1745, in seguito alla indovinata difesa di Concina di un documento pontificio sul digiuno, papa Lambertini concesse l'invocato patrocinio alla *Defensio*, una pubblicazione che non riprendeva l'intero problema alla luce delle decisioni tridentine e di quelle adottate da alcuni papi fino al proprio

[20] M. Miele (con G. Cioffari), *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, Napoli, Editrice domenicana italiana, 1993; Id., *I Concili provinciali del Mezzogiorno in età moderna*, usciti in tedesco (Paderborn, F. Schoningh, 1996) e in italiano (Napoli, Editoriale scientifica, 2001).

tempo, attaccando vigorosamente Milante, Carrattini e le posizioni comuni a entrambi. Al primo, Concina rimproverò soprattutto di risultare confuso e contraddittorio, ma anche di farsi promotore dei suoi interessi personali; a Carrattini, di sostenere una tesi più grave e perniciosa, in quanto vedeva nella comunione perfetta dei beni una chimera, alla stregua dei vortici di Cartesio; ammonì entrambi per avere essi un'idea casuistica del voto di povertà. Il peculio era un rimedio indispensabile coi tempi che correvano? Ma perché i riformati francescani, gli stessi gesuiti e i padri della Missione ne facevano a meno? La Chiesa dovrebbe rivedere il regime di povertà? In tal caso il rimedio sarebbe peggiore del male. È più facile – sentenziava Concina – essere casti frequentando delle ragazze che osservare la povertà facendo uso del peculio! Anche in questa vicenda, l'equilibrio avrebbe dovuto essere la linea-guida a imitazione dello stesso papa Lambertini, che si lasciò attirare da certe aspirazioni di Concina, ma si tenne sempre lontano dai suoi estremismi. Nelle due contrapposte posizioni dei contendenti s'intravedono due opposti idealismi: quello di chi intendeva realizzarsi in pieno nella comunità e quello di chi voleva contemperare questa con quegli ideali personali che stavano per affermarsi nel mondo circostante.

Le ricchezze nella Chiesa contribuivano altresì a realizzare la propria immagine di istituzione spirituale ben radicata nel temporale. Si pensi agli investimenti a livello artistico e architettonico sia in sede centrale (De Maio) che locale (Orlandoni), e ancora alle valenze simboliche e rappresentative derivanti dagli abiti degli ordini religiosi (Rocca), prodotti di quell'effimero del quale la Chiesa non disdegnò di avvalersi.

L'architettura è un linguaggio che esprime dei valori propri della cultura politica di antico regime. In essa si sintetizza la *magnificentia*, uno dei principali attributi del principe, attraverso il quale si misura la sua virtù, ma anche la corrispondenza tra disegno urbano, ordine sociale e idea di buon governo. Anche la religiosa magnificenza dirompente tra rinascimento e barocco aveva un costo specifico e spesso imponente, che Romeo De Maio[21], docente di Storia moderna all'Università di Napoli "Federico II", ha chiarito con avvincente lucidità. L'intervento ruota attorno a un binomio esemplare: il genio ombroso di Michelangelo e la Basilica Vaticana, simbolo dell'idea di magnificenza nella Controriforma e delle antinomie fra devozione e istanze mistiche da una parte, e di privati interessi, affari loschi e retorica del sacro dall'altra. La ricerca ha attinto a una serie di fonti che hanno consentito di chiarire quali furono i fondi impiegati per il finanziamento della "magnifica architettura": l'Archivio della Reverenda Fabbrica di San Pietro, collocato nel tamburo della cupola; l'Archivo de la Cruzada a Toledo; l'Archivio del Sant'Uffizio; l'Archivio di Stato di Roma, *Reverenda Camera apostolica*, sez. mandati; Archivio Vasari e Buonarroti. Michelangelo fu un autentico protagonista, una delle più profonde coscienze cristiane dell'epoca, una sorta di Erasmo italiano. Il suo lessico fu

[21] R. De Maio, *Michelangelo e la Controriforma*, Roma - Bari, Laterza, 1978. Tra le altre sue pubblicazioni si ricorda: *Pittura e Controriforma a Napoli*, Roma - Bari, Laterza, 1983; *Pulcinella, il filosofo che fu chiamato pazzo*, Firenze, Sansoni, 1989; *Donna e Rinascimento. L'inizio di una rivoluzione*, Napoli 1995. Di recente ha pubblicato *Cristo e la sfinge*, Milano, Mondadori, 2002.

dirompente: definì San Pietro «bottega et traffico» e, pur discostandosi dalle posizioni luterane, affrontò con *parresia* ogni sua scelta di vita. Il Regno di Napoli e la Spagna erano gli Stati su cui gravava l'onere della maggior sovvenzione alla Fabbrica di San Pietro, governata dalla Curia. La costruzione della basilica, pur necessaria, ha prodotto, anche secondo l'opinione di alcuni pontefici, lo scisma nella Chiesa, perciò nell'impianto originario di Michelangelo, San Pietro avrebbe dovuto manifestare l'unità dei cristiani attraverso la pianta a croce greca. Per Bernini, l'artista che proseguì il progetto, San Pietro racchiudeva, al contrario, il significato del primato pontificio. I papi della Controriforma sostennero l'effimero nell'organizzazione delle canonizzazioni e delle quarantore, azioni liturgiche trasformate in palcoscenici a dimostrazione del primato spirituale e temporale. Non mancarono papi, come Urbano VIII, che considerarono la basilica vaticana un monumento a gloria della loro persona, ben lontani dalle posizioni di Michelangelo, uomo del tormento e dell'estasi.

L'impegno economico-finanziario di una Chiesa locale, come quella valdostana, si manifesta anche nell'architettura e nell'urbanistica della città e della sua diocesi: Bruno Orlandoni[22], architetto ed esperto di storia dell'arte, ne ha ripercorso le vicende dalla riforma protestante alla peste del 1630. Dalla metà del Trecento fino all'inizio del Cinquecento la Valle d'Aosta vive uno dei suoi periodi economicamente più floridi. L'intraprendenza internazionale dello Stato sabaudo sotto le signorie dei tre Amedeo (VI, VII e VIII), il ruolo di transito dell'area alpina soprattutto al tempo dei due concilî di Costanza e di Basilea, e infine, oltre la metà del Quattrocento, la stabilità di governo della diocesi e delle maggiori istituzioni ecclesiastiche locali favoriscono la crescita e la stabilizzazione di uno stato di ricchezza e solidità, il cui portato più evidente è una produzione artistica e architettonica d'eccezione. I monumenti della regione si arricchiscono di opere d'arte di altissimo livello grazie ad artisti locali e stranieri, e soprattutto si costruiscono *ex novo* o si ristrutturano completamente i principali stabilimenti religiosi: il convento francescano e il complesso di Sant'Orso di Aosta, l'ospedale del Gran San Bernardo, la prevostura di Saint Gilles di Verrès e soprattutto il vasto complesso costituito dalla cattedrale di Aosta con annessi edifici capitolari, canonicati, prevostura, arcidiaconato, vescovado. Questa situazione raggiunge l'apice nei primi tre decenni del Cinquecento, culminando, nel campo dell'architettura, con le ultime trasformazioni della cattedrale che, dal 1522 al 1526, acquista un nuovo assetto e una nuova facciata monumentale con un aggiornato rapporto tra edificio e città. Questo momento segna però anche una situazione di arresto. La crisi dello Stato sabaudo durante il regno di Carlo II, la guerra con la Francia, lo scoppio della riforma a Ginevra e il confronto

---

[22] Sull'arte valdostana ha pubblicato i volumi *Il castello di Fénis* con Domenico Prola (1982), i tre volumi sull'architettura in Valle d'Aosta *Dal romanico al gotico* (1995), *Il Quattrocento* (1996) e *Dalla Riforma al XX secolo* (1996), il repertorio *Artigiani e artisti in Valle d'Aosta* (1998) e, con Ezio Emerico Gerbore, *Il castello di Cly* (1998). Ha curato il volume *La chiesa di San Francesco in Aosta* in occasione della mostra "Presenza della memoria", tenuta ad Aosta nel 1986, e, insieme a Elena Rossetti Brezzi, i due volumi su *Sant'Orso di Aosta: il complesso monumentale.*

diretto con i protestanti quasi alle porte innescano un processo recessivo sino alla pace di Cateau Cambrésis del 1559. E anche oltre, perché la ricostruzione post-bellica del ducato sabaudo e la sua trasformazione in nuovo Stato assoluto, da parte di Emanuele Filiberto prima e di Carlo Emanuele I poi, costeranno alla Valle una definitiva marginalizzazione e il protrarsi della crisi e della stagnazione economica anche oltre i termini del naturale superamento negli altri territori del ducato. Gli anni fin verso il 1560 vedono fiorire in Valle quasi esclusivamente cantieri di destinazione militare. In tutti gli altri settori, ovviamente anche in quello dell'edilizia religiosa, ci si limita al massimo all'espressione di benevole intenzioni, che però restano di fatto sulla carta e, quando attuate, vengono solitamente rese operative in termini riduttivi. Anche l'applicazione delle disposizioni tridentine sembra muoversi in ritardo e a rilento, e comunque per lungo tempo sembra limitarsi a questioni di arredo interno senza modificare minimamente l'architettura dei complessi religiosi. Dal terzo decennio del Seicento, nonostante l'epidemia di peste del 1630, si assiste a due fenomeni particolari: la fondazione di una serie di nuovi complessi monastici e conventuali (i conventi dei cappuccini di Aosta, Morgex e Châtillon; il monastero delle Dames de Lorraine e quello delle Visitandine); la nascita di innumerevoli nuove cappelle di frazione. Anche la ricostruzione delle chiese parrocchiali riprende, dopo quasi un secolo d'interruzione, mentre il rinnovo degli arredi liturgici e delle macchine da altare innesca un processo che, fino a tutto il Settecento, provocherà la progressiva sparizione del gotico e tardo-gotico valdostano con la rapida assunzione di quell'aspetto barocco e tardo-barocco alpino che ancora oggi caratterizza la maggioranza dei complessi religiosi della Valle.

E proprio agli ordini religiosi guarda Giancarlo Rocca[23], direttore del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, per il quale l'abito risulta il maggiore indicatore della frizione tra vita consacrata e manifestazioni dell'effimero. Il numero corposo delle leggi suntuarie, cioè di quelle disposizioni che dovevano concorrere a diminuire le spese è l'indicatore di un fenomeno che ha investito ogni ambito della società, senza escludere quello ecclesiastico e religioso[24]. L'abito è legato all'individuo, determina l'identità dello stato sociale, è la manifestazione della volontà di Dio, è segno di urbanità e di appartenenza a uno stato diverso: clero, nobiltà e popolo. Da parte di tutti gli ordini religiosi ci fu la preoccupazione di fissare una propria identità anche nell'abito, un'identità che comportava una certa fissità e anche un notevole appiattimento su schemi sociali che riproducevano la divisione in classi e che perdurano anche quando, con la Rivoluzione Francese, la società civile abbandona la distinzione delle classi basata sull'abito. Si tratta sempre di una visibilità pubblica maschile poiché le monache, dopo il Concilio di Trento, hanno l'obbligo della

---

[23] G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei sec. XIX-XX*, Roma, Città nuova, 1992; *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in occidente*, a cura di G. ROCCA, Roma, Paoline, 2000.

[24] M. G. MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze: disciplina di vesti e ornamenti alla fine del medioevo*, Torino, Scriptorium, 1996; *La legislazione suntuaria secoli XIII-XVI: Emilia-Romagna*, a cura di M. G. MUZZARELLI, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali - Direzione generale per gli archivi, 2002.

clausura; tuttavia è soprattutto fra queste che si manifesta una maggior varietà nei colori degli abiti (blu, rosso ecc.), collegata alle devozioni: quando queste s'impongono, anche le monache variano il loro abito (dopo essere stata nera per secoli, a partire dalla battaglia di Lepanto, la loro tonaca assume il colore blu come il manto della Madonna, o rosso, per la devozione alla Passione ecc.). Un aspetto interessante, poi, è costituito dal formarsi del nuovo abito distintivo dei chierici regolari, in un momento in cui la società civile sembra apprezzare molto il nero, simbolo di serietà. In pratica: il mondo monastico ha un suo abito; il mondo mendicante anch'esso; i chierici regolari pure; le congregazioni religiose, invece, almeno quelle femminili, sembra che non riescano a indirizzarsi verso un abito distintivo che in qualche modo rappresenti la loro novità, ma si orientano in gran parte verso l'abito monastico o mendicante. Il cambiamento giunge dalla cosiddette "congregazioni secolari" o non religiose.

Nelle conclusioni, Bernard Dompnier[25], docente di Storia moderna nell'Università "Blaise Pascal" di Clermont-Ferrand, non ha potuto far altro che constatare come, sull'argomento Chiesa/denaro, ci sia ancora parecchio terreno da dissodare: si attendono studi sulla teoria e sulla pratica, lavori interdisciplinari, ricerche di ampio respiro che sappiano coniugare l'esemplarità con l'universalità, propria della Chiesa. Nella trattazione di un tema così specifico occorre tenere presente una serie di considerazioni preliminari che sgombrino da equivoci questo rapporto e ne facciano emergere la tensione forte e permanente; è indispensabile scegliere quale vocabolario utilizzare, comprendere le specificità di ogni epoca, considerare la durata dei fenomeni e i dati delle fonti. Per analizzare la storia della Chiesa nell'età moderna si potrebbe partire proprio dalle critiche dei riformatori, osservatori contemporanei sostenitori di una totale fedeltà al Vangelo. Si tratterebbe di una chiave interpretativa davvero efficace che permetterebbe di approfondire l'anticlericalismo fomentato dai beni ecclesiastici, e le critiche dei protestanti, anche se, in realtà, le ragioni della Riforma del XVI secolo non sono da indagare negli abusi economici, ma nella ricerca spirituale di fine Quattrocento nel clima della *devotio moderna*. La Chiesa appare radicata nei *temporalia*, gestisce possedimenti fondiari, si sorregge grazie al sistema beneficiale, è influenzata dalla situazione dei regolari e, ovviamente, dello Stato pontificio. Dall'ideale di riforma alle riforme tridentine: l'analisi degli effetti della riforma promossa da Trento sul rapporto tra Chiesa e denaro mette in luce che

---

[25] Fra le opere da lui realizzate o curate si ricordano: *Le venin de l'heresie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Centurion, 1985; *Enquête au pays des frères des anges. Les capucins de la province de Lyon aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1993; M. AUBRUN - G. AUDISIO - B. DOMPNIER, *Entre idéal et réalité. Finances et religion du moyen-âge à l'époque contemporaine*. Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand - Janv. 1993, Clermont-Ferrand, Institut d'études du Massif Central, 1994; *Les religieux et leurs livres a l'epoque moderne*. Actes du colloque de Marseille, E.H.E.S.S., 2 et 3 avril 1997, par B. DOMPNIER - M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2000; *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles*, par B. DOMPNIER - D. JULIA, Saint-Etienne, Publications de l'Universite de Saint-Etienne, 2001; P. SARPI, *Histoire du concile de Trente, édition originale de 1619*, par P.-F. LE COURAYER - M. VIALLON - B. DOMPNIER, Paris, H. Champion, 2002.

si passò a una soppressione morbida degli abusi, le linee direttrici rafforzarono il controllo del clero sui beni della Chiesa, diminuì l'accumulo dei benefici, crebbe la giustificazione della ricchezza della Chiesa, si rafforzò il binomio rendite-attività pastorali, e quello rendite-carità. L'età delle riforme è apportatrice di una esigenza di povertà *stricta* e riconosce negli ordini religiosi degli esempi da seguire e capire in quanto reinterpretano il concetto di uso dei beni: si pensi alla nudità dei piedi, simbolo di spogliazione e ritorno allo spirito evangelico; alla vocazione missionaria; alla corrente del profetismo, in cui ci si rifà ai gloriosi tempi apostolici. L'interesse di uno studio degli ordini religiosi come specchio che ingigantisce le aspirazioni di un'epoca è indiscutibile. I discorsi e le pratiche si "adattano" al contesto, la salvezza individuale e il buon uso delle ricchezze diventano temi di riflessione per teologi e predicatori, la tensione profetica è palpabile, come nelle pagine sul denaro di san Francesco di Sales, i discorsi sull'elemosina e la concezione della carità, si costruisce l'immagine di una società conforme all'ideale evangelico. Gli ordini, anche fondati al tempo della riforma cattolica (come i cappuccini), modificano progressivamente il loro atteggiamento in rapporto al denaro (il peculio, la questua, le risorse derivanti dalle messe): adattamento e dissesto rispetto a un contesto politico, economico e sociale in rapida evoluzione (rafforzamento dello Stato, ricerca della felicità individuale, esigenza di utilità sociale ecc.). Nel Seicento tutto è carità: per gli ordini che s'impegnano soprattutto nell'insegnamento, l'utilità sociale è garantita con la creazione di scuole, di confraternite e di ospedali. L'ideale religioso si adatta ai tempi e ai luoghi finché l'onda lunga della Rivoluzione Francese giungerà a rimodellarlo.

SIMONA NEGRUZZO

RECENSIONI

THOMAS FRENZ, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit*, 2. aktualisierte Auflage mit 15 Tafeln, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2000 (Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen, Bd. 2), 168 p., tavv.

Après une première édition parue en 1986, suivie d'une traduction italienne en 1989, Thomas Frenz présente une nouvelle version de son étude consacrée aux actes pontificaux, qui, sans être une refonte complète de la publication précédente, contient des compléments, des corrections et une mise à jour de la bibliographie.

Dans une brève introduction, l'auteur met en évidence l'importance de la chancellerie pontificale, dont l'ensemble de la production, des origines à nos jours, s'évalue à environ 30 à 40 millions de documents. Ensuite, il prend soin d'expliquer la terminologie servant à désigner les différentes catégories d'actes pontificaux et les parties constitutives de ceux-ci.

Le premier chapitre est consacré à la typologie des actes. Il se subdivise chronologiquement en trois parties, d'inégale importance: des origines à Léon IX (A), de Léon IX à Pie IX (B) et de Léon XIII à nos jours (C).

Les documents de la première période se caractérisent par l'emploi du papyrus comme support et de la curiale romaine comme écriture. A partir d'Adrien I^er^ (772-795) apparaissent les privilèges, qui se distinguent des lettres par un développement plus étendu de l'eschatocole. Dès la fin du X^e^ siècle, le parchemin remplace progressivement le papyrus et la curiale romaine cède la place à une nouvelle écriture, la minuscule curiale. C'est sous le pontificat de Léon IX (1049-1054) que va se fixer durablement l'aspect matériel des privilèges pontificaux. Les *litterae apostolicae*, qui sont dépourvues des caractères externes propres aux privilèges (rota, monogramme, souscriptions), représentent la catégorie la plus fréquente des actes pontificaux de cette seconde période. Les plus anciennes suppliques remontent au XII^e^/XIII^e^ siècle et émanent de personnalités éminentes ou de corporations, telles que les universités. En principe, la supplique ne constitue qu'un texte préparatoire à un acte en bonne et due forme; dans certains cas toutefois, elle acquiert une valeur juridique qui rend inutile l'élaboration de cet acte. Parmi la typologie des actes pontificaux, citons encore les brefs, utilisés d'abord uniquement pour la correspondance politique et administrative, mais qui, dès le milieu du XV^e^ siècle, peuvent revêtir aussi la forme d'actes juridiques.

Dans son deuxième chapitre, Frenz fait quelques remarques sur les normes rédactionnelles utilisées par la chancellerie pontificale (*stilus curiae*). Parmi celles-ci, le *cursus* consiste en une alternance déterminée des syllabes accentuées et non accentuées dans le texte des actes. Ses règles concernent principalement la fin des phrases. Le *cursus* fut utilisé aux V^e^ et VI^e^ siècles, puis tomba en désuétude, avant d'être rétabli à la fin du XI^e^ siècle. La seconde partie du chapitre 2 est consacrée aux recueils de formules, dont le plus ancien, le *Liber Diurnus*, a été élaboré avant 680.

L'étude des moyens de validation des actes constitue l'objet du chapitre suivant. En général, les papes se sont servis d'une bulle en plomb. A partir de Pascal II (1099-1118) apparaît

une fixation du type des bulles, qui durera jusqu'à nos jours: d'un côté, sur trois lignes, le nom, le titre et le numéro d'ordre du pape; de l'autre côté, la tête des apôtres Pierre et Paul. Exceptionnellement, on a utilisé aussi une bulle d'or, l'exemple le plus ancien datant de 1524. Pour les brefs et les lettres closes, les papes ont employé un sceau en cire rouge, appelé anneau du pêcheur (*anulus piscatoris*). Toutefois, il n'existe que de rares exemplaires de ces sceaux, vu qu'ils étaient ordinairement brisés avant la lecture du document.

L'ouvrage de Frenz ne se limite pas à un examen des documents originaux. Il prend également en compte les registres de copies. Ceux-ci ne nous sont parvenus que sous la forme d'épaves pour les plus anciennes périodes. Ce n'est qu'à partir du pape Innocent III (1198-1216) que nous possédons des séries continues. Pour les bulles, les registres conservés consistent en des volumes en parchemin de grand format. A l'intérieur, les copies sont en principe disposées chronologiquement. Beaucoup de volumes contiennent des index. Dans certains cas, les registres peuvent être thématiques, c'est-à-dire réunir la documentation concernant une affaire particulière. Les registres de suppliques apparaissent dès l'époque du pape Benoît XII (1334-1342); ce sont des livres en papier, de grand format.

Après avoir étudié les documents pontificaux sous leurs divers aspects, Thomas Frenz consacre son cinquième chapitre au personnel de la chancellerie. Initialement, les notaires de l'église étaient organisés en une *schola*, dirigée par un *primicerius* et un *secundicerius*. Au début du XV[e] siècle, les scribes de la chancellerie forment un véritable collège, qui fonctionne aussi comme une confrérie religieuse, avec sa propre église. Progressivement, le cadeau offert au pape lors d'une nomination au poste de *scriptor* se transforme en une taxe officielle et régulière. A partir de Pie II et de Sixte IV, un véritable trafic des charges administratives se met alors en place.

Pour l'expédition d'un acte, il existe, en dehors de la voie habituelle par la chancellerie, d'autres possibilités, telle que l'*expeditio per cameram*, directement par le pape. Le choix de la procédure appartient à l'impétrant, qui doit tenir compte de la nature de sa demande et des émoluments, lesquels varient en fonction de la situation. Lors de l'expédition d'un acte, plusieurs sortes de taxes sont prélevées. Leur montant ne dépend pas de la longueur ou de la complexité du texte, mais de son contenu. En général, les taxes pour les affaires gracieuses sont plus élevées que celles des affaires judiciaires. Plusieurs collèges romains bénéficient d'une exemption de taxes, comme aussi les ordres mendiants.

Le dernier chapitre de l'étude est consacré aux actes conciliaires et à la diplomatique des cardinaux et des légats pontificaux (chap. 7). Ensuite, l'auteur présente une importante bibliographie répartie en deux grandes sections: les sources et la littérature secondaire (p. 118-152). La section relative aux sources (A) se subdivise elle-même en deux groupes, à savoir les originaux, où l'auteur donne quelques pistes pour les recherches dans les Archives vaticanes, et les éditions et régestes. Pour les sources imprimées, Frenz sépare les publications relatives à la période antérieure à Innocent III de celles portant sur ce pontificat et les époques plus récentes. A la suite de la bibliographie, quelques pages contiennent des remarques renvoyant à différents paragraphes du texte (p. 153-157); ici, l'auteur donne la traduction en allemand de certaines expressions latines citées précédemment. Suit un index regroupant les noms de personnes et de lieux, ainsi que les termes techniques. Enfin, quinze planches reproduisent des documents pontificaux en entier ou partiellement, chaque illustration étant accompagnée d'un bref commentaire. D'un point de vue général, cette étude apparaît comme un travail minutieux et concis, dans lequel Thomas Frenz est parvenu à condenser en un minimum de pages les principaux aspects de la diplomatique pontificale.

ALEXANDRE PAHUD

SAVERIO SAGULO, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, a cura di GLAUCO M. CANTARELLA, Bologna, CLUEB, 2003, 174 p.

Il libro di Saverio Sagulo è esemplare. Conduce una ricerca che con stile elegante e preciso, mette in relazione tra loro testimone, contesto e testo. Tutto senza essere prolisso e senza appesantire il testo con riferimenti bibliografici alle riflessioni metodologiche che da anni circolano nella storiografia più avvertita su questi temi. Se si aggiunge che il libro riproduce una tesi di laurea discussa nel 1995 presso l'Università di Bologna si apprezza ancor più la scelta del curatore di pubblicarla (nonostante i frequenti refusi, per esempio p. 35, 36, 42, 50, 51, 53, 72, 80, 132, 151, e la superflua inserzione finale di sei riproduzioni in bianco e nero di immagini di varia natura, coeve al tema trattato ma senza alcun legame esplicito con il testo e senza note esplicative). Per queste ragioni anche studiosi non particolarmente interessati al tema possono trovare questa ricerca assai stimolante. E comunque il tema è di grande importanza, sia in quanto momento storico in sé sia quale problema che ha suscitato una ben nota riflessione storiografica, soprattutto da parte di medievisti tedeschi e italiani. È vero che a partire dalla fine degli anni settanta la lotta tra papato e impero della seconda metà dell'XI secolo e la propaganda connessa sono un po' passati di moda nella medievistica, ma la ricerca di Sagulo suggerisce che oggi il tema potrebbe nuovamente rivelarsi di grande interesse. Soprattutto se al centro della ricerca si collocano i testi. Quello studiato dall'autore è l'*Ad Henricum IV imperatorem libri VII* del vescovo di Alba, Benzone. Un'opera «composta da 7 libri, in parte in prosa e in parte in versi», che «raccoglie una serie di poemetti, trattatelli, epigrammi e lettere, riuniti in modo disordinato [...] ma che a nostro avviso sottende una sostanziale unità di pensiero» (p. 13). Della vita del vescovo non si sa nulla di certo se non che egli compare tra i sottoscrittori del decreto con cui nel 1059 si stabilivano le norme per l'elezione pontificia. Dal suo racconto si evince che il vescovo tra il 1061 e il 1085 fu coinvolto in eventi importanti nello scontro tra imperatore e pontefice. Anche sull'opera non si sa molto. Conservata in un unico manoscritto, come molti altri testi composti durante gli scontri di quegli anni, non è databile con certezza. La sua struttura suggerisce una composizione diluita nel tempo: verosimilmente è risultato di un assemblaggio di testi composti in tempi diversi, a cui è mancata una revisione finale.

Benzone ha interessato gli storici soprattutto come esemplare sostenitore della parte imperiale. La sua opera è stata utilizzata come fonte per ricostruire il clima culturale provocato dalla lotta tra i due poteri, come repertorio delle ragioni ideologiche dell'impero. E infatti è un'opera d'occasione, composta in un contesto conflittuale e con scopi legati alla contingenza. Come già accennato però, la ricerca si svincola da questa rigida prospettiva storiografica: il contesto diventa allora uno strumento per ricostruire il mondo del testo e i suoi significati. Spinto dalle contingenze, infatti, Benzone finisce con l'esporre idee che rivelano strati profondi della concezione del potere imperiale, sedimentati da secoli. L'impero è una istituzione divina. Come tale si erge al di sopra del tempo storico per svolgere una funzione perenne: manifesta in terra l'ordine voluto da Dio. Così come l'incarnazione di Dio è stata una svolta che non ha rotto la continuità del disegno provvidenziale, impero pagano e impero cristiano sono legati dalla continuità. La venuta di Cristo è solo una ulteriore rivelazione del significato dell'ordine imperiale, non lo stravolge. Così se Costantino è il modello di riferimento dell'imperatore cristiano, comunque Enrico IV è altrettanto erede di Tiberio o di Cesare. E non solo nella dignità ma anche nella carne. Il vescovo d'Alba delineò una sacralità del corpo del sovrano che sfidava le leggi del sangue ma allo stesso tempo rivendicava una continuità carnale, contrariamente ai papi la cui continuità con Pietro era solo ideale e il cui corpo rappresenta-

va solo la loro individualità priva di eredi. Benzone non esplicitò direttamente il confronto ma l'idea rimase nel patrimonio di legittimità imperiale (l'autore segnala che anche Pietro Crasso nella sua *Defensio Henrici IV. regis* si dilungò su «una casistica della trasmissione dell'impero da padre in figlio sia in epoca antica che in epoca medievale», p. 67). Il tema riaffiorò circa un secolo e mezzo dopo quando Federico II, «con malizia e innocenza a un tempo», chiese se anche papa Gregorio IX, come l'imperatore, poteva far risalire il diritto di sovranità a suo padre, a suo nonno e così via (cit. da E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore* [1927], Milano 1994, p. 313).

La continuità diretta e incontestabile di Enrico IV con il suo predecessore sul trono e padre Enrico III spiega anche perché il vescovo si soffermi lungamente sulle vicende del 1046. Allora Enrico III depose a Sutri i tre papi concorrenti, quindi a Roma elesse il nuovo papa in S. Pietro. Ma non nelle vesti di imperatore (Enrico III non era ancora consacrato) bensì di patrizio. Sagulo si sofferma con finezza sulla procedura seguita in quella occasione: «con Enrico si ricompone dunque la frattura tra l'istituzione dell'impero e l'istituzione del patriziato, originata dall'esigenza di Costantino di lasciare Roma, ma si risolve anche definitivamente, divenendo il patrizio carica ereditaria, il problema della non completa pienezza di potere del sovrano prima dell'incoronazione imperiale: il sovrano destinato all'impero in qualità di patrizio, e, quindi come rappresentante dell'imperatore (o, forse meglio, dell'impero), può, proprio perché vicario imperiale, essere già nella pienezza delle sue funzioni» (p. 53). La vicenda venne ricordata con tanta cura da Benzone in quanto precedente diretto e legittimante dell'azione del suo signore, Enrico IV: «tutta la descrizione di Sutri e della posizione e del ruolo di Enrico III deve essere quindi letta come il tentativo di Benzone di rendere il più affine possibile la situazione di Sutri a quella in cui si trova Enrico IV (neppure lui è, ancora, imperatore, ma già riveste la carica di Patrizio), il quale può così operare secondo una tradizione molto elevata, e inoltre così recente da poter essere ancora ben viva nella memoria collettiva (non solo: è probabile che alla corte di Enrico ci fosse ancora qualcuno che ricordava quegli avvenimenti per avervi partecipato direttamente)» (p. 57).

Questo per quanto riguarda l'aspetto di «resoconto storiografico» dell'opera (p. 101, definizione discutibile applicata al trattato): una ricostruzione della memoria dell'impero in cui gli eventi ricordati servono a dimostrare come nella storia si sia manifestata la vera natura del potere imperiale. Oltre a questo aspetto nell'opera se ne ritrovano almeno altri due, quello celebrativo e quello didascalico. Il primo si esprime con un linguaggio altisonante, scandito da aggettivi del tenore di *serenissimus, nobilissimus, magnus, sapiens et litteratus*. Termini solo apparentemente generici e adulatori: l'autore smonta il linguaggio del vescovo d'Alba, rintraccia le tradizioni a cui fa riferimento. Scopre tracce nascoste di citazioni e calchi scritturali disseminati in ogni pagina. La profusione alla fine risulta coerente, suggerisce attraverso la contaminazione dei linguaggi della politica e del sacro l'assimilazione dell'imperatore a Cristo. L'imperatore quale Cristo trovò poi una sua rappresentazione liturgica nella complicata cerimonia di incoronazione su cui si sofferma dettagliatamente Benzone. I passaggi celebrativi così si saldano strettamente alle intenzioni didascaliche. Il vescovo fornisce al sovrano un modello in cui ideologia e esercizio del potere nella storia sono una cosa sola. Raccontando i fatti, di solito, Benzone mostra come la dimensione ideale, incarnata dal buon imperatore, sia indispensabile all'esercizio di un potere reale che dal carisma traeva legittimità e giustificazione. L'opera ambisce dunque a essere vero e proprio *instrumentum regni* (p. 18), innanzitutto come strumento di pedagogia imperiale, oltre che di decifrazione di eventi remoti e recenti nell'ottica imperiale. Il sovrano dunque deve imparare a essere un buon imperatore. Deve contornarsi di saggi, ascoltare i loro consigli (farsi leggere le loro opere?) e, in cam-

bio dei loro servizi, deve anche farsi amare dai suoi consiglieri attraverso riconoscenza e generosità. Quasi tutti gli storici moderni hanno tacciato Benzone di opportunismo personale, di insaziabile fame di ricompense. Conseguentemente hanno svalutato il valore del suo *Liber* sospettandolo di cortigianeria ideologica. È un peccato di anacronismo che proietta sul medioevo il mito molto moderno dell'indipendenza dell'intellettuale. L'autore mostra invece come le richieste di favori non intacchino la solidità delle argomentazioni. Sottolineando lo scambio ineguale tra sovrano e intellettuale, di solito, Benzone iscriveva le relazioni tra potere e sapere nel quadro delle fedeltà feudali su cui si reggeva tutto il sistema imperiale. Era una garanzia: il vescovo scrisse anche per questo, adempiere ai suoi doveri di *fidelis* nei confronti del suo *senior* con le armi che sapeva maneggiare meglio.

AMEDEO DE VINCENTIIS

Texts and the Repression of Medieval Heresy, ed. CATERINA BRUSCHI - PETER BILLER, York, York Medieval Press, 2003 (York Studies in Medieval Theology, 4), 256 p.

Un filo conduttore chiaro – da cui esula solo l'annuale *quodlibet lectura* di Alexander Patschovsky sui rapporti tra eresia, società e politica[1] – contraddistingue questa raccolta di saggi che vede alcuni storici medievalisti confrontarsi con una questione tanto ostica quanto rilevante ai fini di un'analisi sempre più approfondita dei fenomeni ereticali che caratterizzarono il periodo basso-medievale e della reazione che provocarono nella cristianità ortodossa.

La considerazione delle raccolte di documenti inquisitoriali – con uno sguardo privilegiato alle testimonianze negli atti processuali – non come semplici registrazioni di colloqui e interrogatori, ma, in quanto testi scritti, come vera e propria produzione letteraria, pone infatti una serie di problemi di comprensione che tali studiosi tentano qui di mettere in evidenza.

Diversamente da alcuni storici francesi, completamente protesi a dimostrare, tramite una critica delle fonti a tesi che ne mette fortemente in dubbio l'autenticità, una sorta di "matrice cattolica" alla base dell'eresia, cioè una pesante responsabilità della Chiesa ufficiale nella costruzione e codificazione di un'immagine di eresia in cui poi inquadrare i propri nemici, religiosi, sociali o politici che fossero, gli storici inglesi sono invece qui più realisticamente interessati al rapporto tra cultura popolare, quella degli eretici, prevalentemente orale e comunque perdente rispetto alla cultura e alla produzione letteraria, dominante e rappresentata in modo particolare dalla Chiesa, che del resto si attivò con ogni mezzo per combattere il pericolo eterodosso. Un esempio in questo senso è portato da Jessalynn Bird che, analizzando i *Pastoralia* del Circolo di Pietro Cantore a Parigi, dimostra come anche testi ecclesiastici non formalmente impiegati per la repressione degli eretici in realtà almeno indirettamente si posero sulla stessa linea: l'azione positiva di costruzione di una coscienza e una morale ortodossa nel laicato esercitò infatti quasi automaticamente un'azione repressiva e decostruttiva nei confronti dell'eresia e soprattutto fece da modello per le successive missioni antiereticali degli ordini mendicanti.

[1] Si tratta della *Quodlibet Lectura* tenuta per il Centro di Studi Medievali dell'Università di York nell'anno 2000.

Proprio a questo proposito Arnold e Given focalizzano l'attenzione sul potere del linguaggio, o, per meglio dire, sulle relazioni intercorrenti tra linguaggio – quello del testo, evidentemente, espressione di una parte dominante – e potere. Given riprende alcuni suoi studi precedenti incentrati sull'importanza della parola – scritta e parlata – nella manipolazione della verità e quindi anche nella costruzione del potere[2]: in questa ricerca incentrata in particolare sulle sentenze riguardanti il beghinismo nel *Liber Sententiarum* di Bernard Gui, Given dimostra infatti come le linee guida seguite dagli inquisitori nei confronti degli eretici fossero strettamente legate, se non addirittura dettate, da chiari interessi istituzionali volti a sostenere e confermare la politica papale verso una *plenitudo potestatis* sempre più assoluta e indiscutibile. Accostandosi alle teorie filosofiche di Michel Foucault sul concetto di "discorso" e applicandone le categorie ai testi e alle deposizioni inquisitoriali, Arnold indaga invece i rapporti tra chi deteneva il "campo di conoscenza" implicato in tale discorso, cioè gli inquisitori, che poi lo trasferirono ai testi, e la costruzione di una certa visione della realtà.

Uno dei purtroppo rarissimi esempi chiari e dimostrabili di come la realtà di una vicenda – in questo caso personale e giudiziaria – potesse essere distorta più o meno consapevolmente dalle parti in causa è l'oggetto dello studio di Anne Hudson, che in questa sede si occupa di Richard Wyche, eretico lollardo (o santo, dipendentemente dal punto di vista da cui lo si osserva) processato e condannato al rogo nel 1440 come eretico relapso. Diversamente dalla maggior parte dei casi riguardanti vicende simili del passato, in questa circostanza lo storico ha la possibilità di confrontare i documenti ufficiali di questa storia con le lettere scritte da Wyche stesso sulla sua vicenda personale e processuale. Le conclusioni a cui giunge la Hudson sono estremamente significative perché dimostrano come anche davanti a situazioni documentarie più ricche, come in questo caso, una ricostruzione della "verità" sia difficilmente raggiungibile, a causa dell'estrema compromissione – in un senso o in quello opposto – dei dati in nostro possesso: da una parte infatti giunge l'immagine stereotipata dell'eretico, dall'altra una rappresentazione forse meno piatta, ma altrettanto convenzionale, di un santo.

Sulla scia di una storiografia precedente che ha in Grundmann, Lerner, Merlo alcuni dei rappresentanti più significativi[3], questi studiosi si interrogano da una parte dunque sul grado di attendibilità da riconoscere alle fonti inquisitoriali e sull'effettiva possibilità di utilizzo delle stesse per una fedele ricostruzione della vita, delle credenze e della morale degli eretici medievali, d'altra parte sul valore del testo in sé, della sua storia, del suo significato, di ciò che può trasmettere anche a prescindere dal suo utilizzo in quanto "fonte". In questo senso gli storici che hanno contribuito alla realizzazione del presente volu-

---

[2] J. B. GIVEN, *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca-London 1997; ID., *The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power*, «American Historical Review» 94 (1989), p. 336-359.

[3] H. GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, «Archiv für Kulturgeschichte» 45 (1963), p. 129-164; ID., *Der Typus des Ketzers in mittelalterliche Anschauung*, in *Kultur- und Universal Geschichte. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag*, Leipzig 1927, p. 91-107, riedito poi in ID., *Ausgewählte Aufsätze*, I, Schriften der MGH 25, Stuttgart 1976, p. 313-363; ID., *Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 21 (1965), p. 519-575, riedito poi in ID., *Ausgewählte Aufsätze*, I, p. 364-416; R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-London 1972; G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento, con l'edizione dei processi tenuti a Giaveno dall'inquisitore Alberto de Castellario (1335) e nelle valli di Lanzo dall'inquisitore Tommaso di Casasco (1373)*, Torino 1977.

me, come dichiarato esplicitamente nell'introduzione dai due curatori dell'opera, Peter Biller e Caterina Bruschi, si distaccano nettamente dalla storiografia precedente, o da parte di essa, riducendo l'utilizzo delle fonti come mezzo per ricostruire il passato a favore di una sorta di "promozione" del testo a oggetto studiato in se stesso in quanto parte integrante di quella *past reality* che essi vogliono ricostruire.

Il nodo fondamentale, il punto interrogativo che accomuna le ricerche raccolte in quest'opera può forse riassumersi in questo modo: quanto realisticamente e fino a che punto le fonti scritte inquisitoriali, polemistiche o comunque in qualche modo legate alla repressione degli eretici possono raccontare la vera storia degli eretici stessi, in quanto gruppo (Biller, Bird, Given) o in quanto individui che formano un gruppo (Bruschi, Pegg) o come semplici individui (Hudson)? E ancora: quali sono i mezzi e i metodi che lo storico oggi può utilizzare per lasciare emergere nel modo più circostanziato possibile gli elementi che più si avvicinano alla verità, in altre parole è possibile giungere a tratteggiare una sorta di oggettività storica partendo da testi, quelli legati alla repressione, che per loro natura non fanno dell'imparzialità il loro fine ultimo?

Il processo decostruttivo è il criterio di analisi condiviso da questi storici per indagare le fonti, anche se in alcuni casi, penso al saggio di Caterina Bruschi sulle deposizioni inquisitoriali dei manoscritti Doat 21-26 o a quello di Arnold sul potere del linguaggio e sull'uso che gli inquisitori ne fanno, risulta maggiormente evidente perché trattato in maniera più teorica rispetto ad altri.

Il saggio della Bruschi ad esempio sconta forse la difficoltà del lettore di reperire le fonti prese in esame[4] e di verificarne le teorie esposte, in particolar modo per quella che l'autrice chiama *pars construens*, cioè la ricostruzione di una possibile verità narrata dal testo, decostruito secondo una serie di filtri applicati e poi ricostruito in base agli elementi genuini che le sembra emergano dopo tale processo. Su questa base si potrebbe discutere sull'effettiva validità di un'operazione del genere, o sull'opportunità invece, dopo aver fornito gli strumenti per leggere il testo in maniera critica, di non andare oltre nell'interpretazione: in molti casi infatti, come la stessa autrice ammette, dove ad esempio non è possibile un riscontro incrociato tra versioni differenti di uno stesso episodio (ma neppure in queste rare occasioni, come dimostra l'analisi di Anne Hudson sulla vicenda di Richard Whyche, la "verità" è facilmente riconoscibile), tale ricostruzione avviene in maniera arbitraria, operando una scelta che risponde unicamente a criteri di probabilità individuati dallo storico.

Ciò naturalmente per quanto riguarda l'analisi e la ricostruzione di elementi quali la vita, i contatti, i sentimenti, le credenze degli eretici: in una parola, l'oggetto delle deposizioni dei testimoni. Quando al contrario l'indagine sulle fonti legate alla repressione antiereticale si concentra sul tentativo di capire le metodologie degli inquisitori, i procedimenti che regolavano gli interrogatori, i modelli di domande in relazione ai tipi di risposte (e viceversa), le reali direttive secondo cui gli inquisitori agivano, allora l'esito dell'analisi risulta meno incerto e le conclusioni decisamente interessanti e significative ai fini di una sempre più precisa conoscenza della percezione che la Chiesa ebbe del pericolo eterodosso e delle conseguenti contromisure che attraverso i suoi organi adottò per affrontare l'emergenza.

---

[4] Solo piccole parti della collezione Doat sono edite: per l'elenco completo si rimanda a C. BRUSCHI, *Decostruzione testuale nel* Consilium *agli inquisitori di Carcassonne del 1330 (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Collection Doat, Vol. 32)*, in *Ovidio Capitani: Quaranta anni per la storia medioevale*, a cura di M.C. DE MATTEIS, II, Bologna 2003, p. 137, n. 1.

Lo studio di Pegg sugli interrogatori condotti a Tolosa nel 1245-46, con particolare attenzione a come le domande venivano formulate dagli inquisitori e poste ai testimoni, la lucida disamina di Biller sulla *Practica Inquisitionis* di Bernard Gui, relativamente ai casi valdesi, infine l'analisi di Caterina Bruschi sul dossier Doat 32 pongono all'attenzione dello storico elementi forse mai sufficientemente indagati e che gettano nuova luce sul tipo di procedure seguite nell'acquisizione delle deposizioni e quindi delle prove contro gli accusati e sui requisiti che interrogatori e processi dovevano rispettare per mantenere anche nel tempo legittimità ed efficacia. In particolare il lavoro di Caterina Bruschi sul "registro nel registro", vale a dire sul dossier contenuto nel manoscritto Doat 32, di cui la studiosa anticipa qui alcuni risultati[5], offre l'opportunità quasi unica di esaminare in maniera dettagliata un processo inquisitoriale lungo e problematico, osservandolo dal punto di vista legale e procedurale di un giurista della stessa epoca. L'interesse esclusivo sta nell'ottica con cui l'anonimo giurista esamina e giudica il dossier, ottica che non scende mai nel merito della questione trattata, per incentrarsi unicamente sulla validità dei criteri seguiti dagli inquisitori nell'istruzione del procedimento legale e lasciando quasi trapelare una sorta di processo di cassazione *ante litteram*.

Completa l'opera un saggio di Peter Biller su un'operetta di autore ancora incerto, il *De vita et actibus... Pauperum de Lugduno*, di cui in appendice fornisce edizione e traduzione inglese e di cui esamina criticamente i precedenti tentativi di inquadramento cronologico e geografico avanzando poi un'ipotesi attributiva. Biller adotta per questo tipo di analisi il metodo comparativo, utilizzandolo sia negativamente, per smontare l'ipotesi germanica dell'origine dell'opera – il confronto è con un'altra opera di sicura origine tedesca, il *Liber* dell'Anonimo di Passau –, sia positivamente per giungere ad una probabile collocazione geografica e a una datazione più recente: in questo caso Biller riscontra elementi di omogeneità con il *Liber sententiarum* e la *Practica inquisitionis* di Bernard Gui che gli permettono inizialmente di circoscrivere la ricerca nell'ambiente dell'inquisizione francese, poi di individuare in un prete cattolico accusato di aver aderito alla fede valdese, Giovanni di Filiberto, il probabile autore del *De vita*.

Il rispetto con cui Biller, in questo come nell'altro saggio, dimostra di avvicinarsi al testo, riconoscendogli un valore intrinseco nettamente superiore a quello delle informazioni che contiene, in quanto non soltanto oggetto di studio, ma anche soggetto di una serie infinita di interazioni con l'ambiente socio-culturale che lo ha prodotto e con la fitta rete di testi precedenti e posteriori a cui in qualche modo comunque si collega, riassume e sottolinea lo spirito che unisce tutti i lavori contenuti in questa raccolta miscellanea, che ha senza dubbio il merito (che in alcuni casi però può divenire un limite) di affrontare da una angolazione nuova lo studio dei testi sulla repressione antiereticale nel Medioevo, rimarcandone una natura strumentale e una funzione politica che almeno in parte ne ridimensionano il possibile utilizzo in quanto semplici fonti.

ROBERTA BERTUZZI

Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio. Atti del convegno (Sansepolcro, 11-12 febbraio 2000), a cura di FRANCO SUITNER, Città di Castello (Perugia), Petruzzi Editore, 2001, 197 p.

Nel 1991 veniva pubblicata, nel volume XL del *Dizionario Biografico degli Italiani*,

[5] Lo studio completo è edito nella miscellanea in onore di Ovidio Capitani, vedi nota precedente.

una voce dedicata a Dionigi da Borgo Sansepolcro curata da Maurizio Moschella, che in sei agili colonne offriva un chiaro profilo del frate agostiniano, maestro di teologia a Parigi, amico e consigliere di eminenti personalità della politica e della cultura nell'Italia del Trecento. È dunque per una fortunata coincidenza che, a dieci anni di distanza, appaia questo volume, «che la città di Sansepolcro – scrive Franco Suitner nella *Presentazione* – ha voluto dedicare a quello che, dopo Piero della Francesca e Luca Pacioli, è il suo terzo grande personaggio». Occorre, tuttavia, subito precisare: i contributi del libro non si limitano a studiare accuratamente la figura e l'opera di Dionigi, ma, più ampiamente, la inseriscono nel quadro globale del Trecento italiano, all'interno del quale egli visse, un periodo di grandi travagli, ma altresì ricco di elementi innovativi che troveranno la loro splendida fioritura nei due secoli successivi. Tale prospettiva si coglie già nel saggio di Attilio Bartoli Langeli (*Un agostiniano del Trecento*, p. 1-11), ove si tratteggiano le origini ed i primi sviluppi dell'Ordine al quale Dionigi appartenne. Si tratta appunto di un movimento religioso caratteristico dell'Italia centrale, votatosi rapidamente alla cultura, secondo l'esempio offerto dai Domenicani, ma anche come risposta alle istanze del tempo. Nel convento agostiniano di Sansepolcro Dionigi entrò giovanissimo: è merito di Andrea Czortek (*La famiglia Roberti e gli Eremiti di sant'Agostino a Sansepolcro nel XIV secolo*, p. 27-46) averne ricostruito l'atmosfera, assai dinamica sul piano religioso e culturale, nonché i suoi stretti rapporti con i Roberti, potente famiglia locale già documentabile a Sansepolcro nell'ultimo trentennio del Duecento. Ed è proprio la documentazione disponibile che permette all'autore di dare consistenza all'ipotizzata appartenenza del nostro frate a questa famiglia, della quale ancora il Moschella aveva dovuto scrivere che «non rimane alcuna notizia». Non è questa l'unica novità: Alfonso Maierù (*La formazione scolastica di Dionigi: da Borgo Sansepolcro a Parigi*, p. 13-26), sulla scorta del *curriculum studiorum* caratteristico degli agostiniani – certo seguito da Dionigi fino al magistero parigino in teologia nel triennio 1325-1328 – anticipa in modo convincente la nascita del frate al periodo 1285-1290, laddove ancora il Moschella aveva ritenuto opportuno fissarla al 1300 circa.

Questi contributi, di impostazione storico-biografica, sono completati da cinque studi dedicati agli scritti di Dionigi. Viene al proposito ignorata la produzione teologica, i cui caratteri non spiccarono per originalità – prevalentemente, seguì il modello offerto dal grande maestro agostiniano Egidio Romano – e che perciò non influenzò gli studi successivi, dentro e fuori dall'ordine. Viceversa, l'attenzione è giustamente rivolta alla sua attività letteraria, ricostruita nel suo contesto concreto da Massimo Oldoni (*Dionigi alla corte di re Roberto*, p. 105-113) ci porta infatti nella brillante corte napoletana di Roberto d'Angiò, presso il quale il frate risedette tra il 1338 ed il 1342 e di cui fu uno dei più ascoltati consiglieri. Una corte che cercava di portare avanti, senza per altro riuscirvi, un progetto culturale innovativo, inteso pure come strumento di potere e di consolidamento di un regno le cui strutture cominciavano già pericolosamente a sgretolarsi. Qui Dionigi portò a termine (e forse addirittura iniziò) il commento ai *Factorum et dictorum memorabilium* di Valerio Massimo, utilissima opera enciclopedica che ebbe vasta fortuna durante tutto il medioevo. Di ciò si occupa Giuseppe Di Stefano (*Dionigi da Borgo Sansepolcro e Valerio Massimo*, p. 147-164): seguendo la sua tradizione manoscritta fino all'edizione a stampa quattrocentesca, lo studioso segnala l'immenso successo del commento dionisiano, dovuto sia alla ricchezza delle sue matrici classiche, sia al fatto che il frate approntò allo scopo una vera e propria personale edizione dell'opera commentata. Tale fortuna è attestata da manoscritti quali il *Vat. lat.* 1919, a suo tempo studiato da Giuseppe Billanovich, dall'impiego del commento stesso nella prima traduzione integrale di Valerio Massimo in lingua francese, compiuta nel 1402, e dal dichiarato suo utilizzo da

parte dell'anonimo volgarizzatore trecentesco dei *Factorum*, tema trattato da Maria Teresa Casella Bise (*Dionigi da Borgo Sansepolcro nelle chiose del volgarizzamento di Valerio Massimo*, p. 165-175). In quest'opera, sopravvissuta in tre redazioni successive, il commento dell'agostiniano venne inserito progressivamente, talvolta nella forma della pura e semplice traduzione dall'originale latino, pur senza rinunciare ad integrarlo soprattutto mediante l'impiego di autori classici ignorati da Dionigi. Analizzando le glosse, tuttavia, Giuseppe Velli (*Dionigi e i classici*, p. 71-78) conclude per una sostanziale estraneità del frate al profondo rinnovamento del patrimonio letterario classico promosso da Francesco Petrarca, che pur Dionigi ben conobbe visti gli stretti rapporti di amicizia che legarono i due personaggi. L'innovativa "filologia" del grande scrittore fu estranea all'agostiniano, rimasto piuttosto orientato verso un retroterra classico ancora "tradizionale" nei metodi e nei contenuti. Ciò non smentisce la fama di "intellettuale autorevole" di Dionigi, al quale, infatti, vennero attribuiti testi in verità non suoi, in particolare il commento al trattato pseudo-aristotelico *Economica*. Sostenuta ancora dal Moschella, la paternità dell'opera è definitivamente smentita da Christoph Flüer (*Un commento della «Economica» aristotelica attribuito a Dionigi: il «Liber economice Aristotelis cum expositione Dionisii Burgensis doctoris Parisiensis»*, p. 47-56): lo stesso incunabolo l'attribuisce ad un Dionigi di Burgos (maestro nella seconda metà del XIV secolo) ed il riferimento al sansepolcrino va perciò considerato un errore bibliografico.

Si accennava a Petrarca: il terzo gruppo di contributi è, in effetti, volto ad esaminare gli scritti petrarcheschi attinenti a Dionigi, a partire ovviamente dalla famosissima lettera del Monte Ventoso (*Familiares* IV, 1), analizzata con ampiezza in tutti i suoi possibili aspetti da Bortolo Martinelli (*Petrarca e l'epistola del Monte Ventoso a Dionigi da Borgo San Sepolcro*, p. 79-103), epistola secondo l'autore effettivamente inviata, anche se poi rivista dal Petrarca per la redazione definitiva dell'epistolario. È invece fittizia la *Familiares* IV, 2, studiata da Ugo Dotti (*Dionigi e la Familiare IV, 2 di Petrarca*, p. 115-123) attraverso una comparazione con *Epystolae* I, 4, mentre il medesimo autore esclude che il «consigliere regale» al quale accenna la *Familiares* III, 7 possa essere identificato con Dionigi. L'ultimo testo di Petrarca a questi dedicato è *Epystolae* I, 13, indirizzata a Roberto d'Angiò in occasione della morte del frate, avvenuta a Napoli il 31 marzo 1342: l'esame di Rodney J. Lokaj (*L'epistola consolatoria di Petrarca a Roberto d'Angiò «De obitu Dyonisii» [Epyst. I, 13]*, p. 177-195) mostra, tra le altre cose, come dalla sua struttura possa dedursi un'indicazione circa l'anno di nascita del frate, che conferma quel 1285 già sopra indicato. Non possiamo soffermarci, in questa sede, sulle suggestive analisi condotte dai tre studiosi sui testi menzionati: vorremmo solo rilevare come il loro tratto comune, condiviso del resto dalla lettera *Mavortis miles* di Giovanni Boccaccio, contenuta nel cosiddetto *Zibaldone Laurenziano* e qui studiata da Michelangelo Picone (*Dionigi 'amicus ymaginarius' di Boccaccio*, p. 125-132), appare essere l'impiego della figura di Dionigi per segnare una tappa fondamentale nello sviluppo spirituale e culturale dei due grandi scrittori. Queste lettere, pertanto, ci dicono poco dell'agostiniano, molto invece dei loro estensori, delle loro aspirazioni ed ambizioni, dei loro progetti culturali e travagli interiori.

Dionigi fu anche "uomo di mondo", impegnato nella vita interna dell'ordine e nella politica italiana del secolo XIV. Franco Suitner (*Dionigi, Castruccio Castracani e la calata di Ludovico il Bavaro*, p. 57-69) lo mostra inserito nel movimento "guelfo" italiano ed interpreta in questa prospettiva la predizione, da lui comunicata a Giovanni Villani nell'estate del 1328, dell'imminente scomparsa di Castracani, alleato dell'imperatore ed allora all'apice della sua potenza. L'avverarsi della sentenza dette a Dionigi una fama di profeta, ma in verità tale modo di operare era tipico della lotta politica

del tempo ed doveva la sua credibilità alla fede nell'astrologia. Il nostro frate, tuttavia, seppe altresì muoversi con abilità nei fluidi schieramenti politici dell'Italia di allora, pur nella sostanziale obbedienza al papato avignonese: Suitner lo ritrova infatti a Todi, impegnato a riconciliare la città con la Chiesa per conto, però, del cardinale "ghibellineggiante" Napoleone Orsini, fatto questo che provocò l'intervento dell'inquisitore Bartolino da Perugia e fece fallire la legazione. Identica sorte avrà l'incarico di pacificare L'Aquila, affidatogli da Roberto d'Angiò in un momento, tra l'altro, di estrema debolezza per il Regno di Napoli. Quasi nulla, in realtà, si conosce di questa missione, infatti il contributo di Alessandro Clementi (*Dionigi da Borgo San Sepolcro in missione all'Aquila*, p. 133-145) è soprattutto un grande affresco di storia aquilana, centrato specialmente sulle origini, sui primi sviluppi e sui gravi conflitti interni che lacerarono la città abruzzese, ricomposti solo temporaneamente dal famoso intervento di Celestino V del 1294. Con questo studio, che bene riassume le su menzionate caratteristiche del volume, ci pare opportuno perciò concludere la nostra rassegna, non prima tuttavia di rammaricarci per l'assenza di indici, che faciliterebbero senz'altro la consultazione dei saggi.

ROBERTO BELLINI

ARTHUR BISSEGGER, *Une paroisse raconte ses morts. L'obituaire de l'église Saint-Paul à Villeneuve (XIV^e^-XV^e^ siècles)*, Lausanne, Université de Lausanne, 2003 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 33), 204 p.

Les obituaires et, plus généralement, les documents nécrologiques se résument, à première vue à des listes de dates et de noms. Ils constituent pourtant une source primordiale pour étudier l'histoire des paroisses de l'Occident médiéval. C'est à la paroisse de Villeneuve durant les XIV^e^ et XV^e^ siècles que s'intéresse Arthur Bissegger, à travers l'étude de son obituaire, rédigé en 1468 par le notaire Louis Bouvier, à l'initiative du curé Antoine Gappet.

L'ouvrage d'Arthur Bissegger se décline en trois parties. Dans la première, l'auteur analyse avec minutie les composantes sociales de la paroisse de Villeneuve. Tout en gardant à l'esprit la difficulté d'aborder un document tel que l'obituaire ainsi que les limites de son analyse (p. 23, 46), il écume les courtes notices de l'obituaire et parvient à dessiner un portrait, sinon complet, du moins représentatif des paroissiens inscrits dans le document. L'auteur n'a pas hésité, lors de l'élaboration de son étude, à se plonger dans l'important fonds des archives communales de Villeneuve et d'y dépouiller les nombreux documents médiévaux. La recherche ne fut pas vaine et elle lui a permis des recoupements avec les notices de l'obituaire ainsi que l'identification d'une partie des personnes dont le nom y est mentionné.

Dans cette première partie, l'auteur présente également les différents types de dons pieux contenus dans les notices, en montrant bien l'importance de ces revenus pour l'église paroissiale et son clergé. Une rapide description des rapports entre l'église et les autres institutions religieuses locales (confrérie, hôpital) clôt la partie.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la pratique religieuse à Villeneuve. Cette fois, la source nécrologique est complétée par d'autres documents liturgiques: les procès-verbaux des visites pastorales de l'évêque de Lausanne. Dans le cas présent, c'est la visite de 1453 qui est surtout analysée. En confrontant ces deux sources (l'obituaire et la visite), l'auteur fournit un large panorama de la vie religieuse dans la paroisse. D'une

part, il étudie le rôle, le statut et les orientations du clergé local, de l'autre, certains aspects de la religion telle que la pratiquent les laïcs de Villeneuve (par l'analyse de l'affectation des dons par exemple).

Jamais dans ces deux parties analytiques, l'aspect typologique de la source principale n'est omis. L'auteur garde constamment – et le met à profit – l'objectif double de la rédaction d'un obituaire: préserver la mémoire des fondateurs de messes d'une part, assurer les revenus paroissiaux de l'autre. Grâce à cela, l'on saisi bien l'importance de la vie religieuse au sein de cette communauté médiévale ainsi que le fonctionnement administratif de la paroisse et de son clergé.

L'ultime partie consiste en l'édition critique du document central, l'obituaire de l'église Saint-Paul de Villeneuve. Suivant scrupuleusement les normes d'édition de documents nécrologiques élaborées par le CNRS, l'auteur livre ici un texte propre, de qualité et clairement présenté. Les notes, dans lesquelles foisonnent les références biographiques (avec renvois aux documents originaux utilisés) et les renvois internes très utiles, facilitent grandement l'approche et la compréhension du texte. Le tout est précédé d'une description codicologique précise et détaillée, illustrée par des images et des schémas éclairants.

Une bibliographie thématique, un glossaire, un index des noms de personnes et de lieu, ainsi que de nombreuses figures (photographies, cartes, diagrammes) complètent utilement cette étude.

DENIS REYNARD

L'itinérance des seigneurs (XIV^e-XVI^e siècles). Actes du colloque international de Lausanne et Romainmôtier, 29 novembre-1^er décembre 2001. Études publiées par AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, EVA PIBIRI, DENIS REYNARD, Lausanne, Université de Lausanne, 2003 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 34), 415 p.

Les treize contributions réunies dans ce volume sont issues du colloque tenu à Lausanne et à l'abbaye de Romainmôtier (canton de Vaud, Suisse) du 29 novembre au 1^er décembre 2001. Cette date et ce lieu ne doivent rien au hasard: le 1^er décembre 2001, les participants étaient réunis à Romainmôtier pour commémorer le cinq centième anniversaire du mariage de Marguerite d'Autriche et de Philibert de Savoie, qui avait eu lieu dans cette abbaye le 1^er décembre 1501. C'est la raison pour laquelle les deux derniers articles du recueil sont consacrés à Marguerite d'Autriche: Jean-Marie Cauchies retrace les hauts et les bas de sa carrière de gouvernante des Pays-Bas et de diplomate, tandis que Marguerite Debae reconstitue d'après les inventaires d'époque la bibliothèque de cette grande bibliophile.

Si l'itinérance de Marguerite et de ses livres n'est pas absente de cette section de l'ouvrage, c'est dans les contributions précédentes que l'importance des voyages et de l'itinérance pour les grandes cours souveraines, mais aussi pour certains particuliers, est analysée de façon plus détaillée, à travers des exemples concrets.

Guido Castelnuovo, en partant des trois choix de sépulture d'Humbert le Bâtard de Savoie, les met en rapport avec les trois niveaux de son itinérance, que l'on peut qualifier de princière (Croisade, missions diplomatiques), de territoriale (contrôle savoyard du Pays de Vaud), ou de seigneuriale (gestion de ses seigneuries régionales). S'il paraît à première vue paradoxal d'approcher l'itinérance des princes par leur sépulture, la richesse de cette démarche se manifeste également dans la contribution commune de Bernard Andenmatten et de Laurent Ripart: ils montrent comment les «ultimes itinérances» des

membres de la Maison de Savoie se modifient profondément, sur près d'un siècle, à partir du milieu du XV^e siècle, des changements qui reflètent l'histoire du pouvoir savoyard; leur texte est accompagné d'une liste des testaments, morts et sépultures des membres de la Maison de Savoie à la fin du Moyen Age, de la mort d'Amédée VII en 1391 au début du XVII^e siècle.

La fonctionnalité politique et de gestion de l'itinérance princière est montrée de façon détaillée dans trois contributions, à l'exemple de cas particuliers. C'est ainsi qu'Isabella Lazzarini, en comparant, pour l'Etat de Mantoue, les cas de Louis III de Gonzague (milieu du XIV^e siècle) et de Louis II (milieu du XV^e siècle), fait apparaître le rapport entre itinérance princière et contrôle du territoire. La démarche de Francesco Senatore est similaire: il suit minutieusement les itinéraires des Aragonais de Naples de 1435 à 1491 et montre que les buts de leurs déplacements étaient politiques et militaires (contrôle du territoire, campagnes militaires, visite des élevages de chevaux, etc.), mais aussi administratifs et fiscaux, sans oublier l'importance des loisirs (chasse, bains). Christian Guilleré insiste quant à lui, d'après les mouvements des rois d'Aragon au début du XIV^e siècle, entre 1302 et 1304, sur le rapport entre itinérance des princes et finances.

D'autres contributions, s'appuyant avant tout sur des documents comptables, retracent des voyages particuliers. Ainsi, Eva Pibiri reconstitue dans les détails les ambassades et voyages autour des fiançailles d'Annabelle d'Ecosse et de Louis de Savoie, comte de Genève, en 1444-1445, et en particulier les aspects matériels du voyage d'Ecosse en Savoie de la jeune princesse. L'article est accompagné de l'édition des principales sources comptables sur lesquelles se base l'auteure. Monique Sommé raconte pour sa part le voyage de France en Navarre d'Agnès de Clèves, nièce de Philippe le Bon et princesse de Navarre, en 1439. Plus loin des cours proprement princières mais s'appuyant également sur des documents comptables, l'article d'Anne-Laure Sans suit les péripéties du voyage à Paris en 1419-1420 d'un groupe de nobles neuchâtelois; ils allaient payer la rançon de Jean de Fribourg, fils du comte de Neuchâtel, fait prisonnier à Montereau en 1419.

Le cas des nombreux et lointains voyages du patricien bernois Conrad de Scharnachtal au XV^e siècle présentés par Werner Paravicini s'insère aussi dans la catégorie du voyage noble, mais les sources à disposition sont différentes: il s'agit de sauf-conduits, de certificats de pèlerinage, de lettres de recommandation, mais aussi des documents exceptionnels que sont les attestations de présence dans un lieu et les attestations cumulatives concernant un voyage entier voire plusieurs voyages. Ce besoin d'authentification montre que ses voyages devaient permettre à Conrad, «seigneur par l'itinérance», de se faire reconnaître comme tel. La liste des documents disponibles sur ces voyages, classés chronologiquement, est donnée à la fin de l'article.

Enfin, deux contributions sont consacrées à cette autre forme d'itinérance qu'est le pèlerinage. Antoine Glaenzer s'attache au «pèlerinage immobile» prévu dans le codicille de Marie de Chalon, comtesse de Neuchâtel, daté de 1448, par lequel elle charge ses héritiers d'envoyer pour elle un homme d'Eglise en pèlerinage à Einsiedeln mais les décharge notamment du pèlerinage de Saint-Jacques. L'article est suivi de l'édition de ce codicille, en ancien français et en traduction française moderne. Jean-Daniel Morerod s'intéresse quant à lui au pèlerinage à Jérusalem de Guillaume de Chalon, avec adoubement au Saint-Sépulcre, effectué en 1453-1454, mais retracé par des témoins dans le cadre d'un procès en 1495.

Ce livre montre en somme à quel point le Moyen Age, loin d'être un monde immobile, était fortement marqué par les déplacements, qu'ils soient de nature politique et diplomatique, administrative, religieuse, pratique, ou simplement d'agrément. Les raisons, les modalités et les enjeux en sont bien mis en lumière, permettant au lecteur de tirer des

parallèles entre les différentes contributions. Plusieurs cartes et tableaux enrichissent en outre les articles, et le livre se clôt par un index fort utile.

CLÉMENCE THÉVENAZ MODESTIN

Penitenzieria apostolica. Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438-1484), a cura e con *Introduzione* di PAOLO OSTINELLI, Milano, Edizioni Unicopli, 2003 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda, secoli XI-XVI), 624 p.

Per molti anni, la documentazione conservata presso l'Archivio della Penitenzieria apostolica, fu studiata dall'archivista della Penitenzieria, Filippo Tamburini, fin dalla sua tesi di laurea, dedicata proprio all'Archivio di questa importante istituzione curiale, la cui genesi risale ai primi decenni del Duecento[1]. La decisione di depositare l'Archivio della Penitenzieria Apostolica tra i fondi dell'Archivio Segreto Vaticano, e quindi di renderlo accessibile, ha dato vita in questi ultimi due decenni ad un'intensa stagione di studi e di pubblicazioni di documenti, tra i quali spicca, per intensità e quantità, il lavoro di ricerca svolto dal professor Ludwig Schmugge e dalla sua *équipe* di collaboratori[2]. Il presente volume è in un certo senso il riflesso di questo interesse per un genere di fonte, di grande importanza per la storia della spiritualità, del vissuto religioso e del rapporto tra centro e periferia.

Si tratta del primo tentativo di pubblicare, su un lungo periodo di tempo, tutta la documentazione contenuta nei registri della Penitenzieria relativa ad una diocesi italiana, il che aumenta ancora la sua importanza anche in termini metodologici.

Il più antico registro della Penitenzieria Apostolica tuttora conservato risale ai primissimi anni del secolo XV, ossia ai pontificati di Alessandro V e Giovanni XXIII. Questo registro, relativo agli anni 1409-1411, è seguito da una serie di registri che inizia con alcuni frammenti che interessano i pontificati di Eugenio IV (per gli anni 1438-1442) e di Niccolò V (per gli anni 1448-1455). Soltanto dal pontificato di Callisto III la serie è praticamente continua, le perdite sono cioè di poca consistenza[3]. I registri tramandati per il

---

[1] F. TAMBURINI, *L'archivio della Penitenzieria Apostolica e il primo registro delle suppliche (1410-1411)*, tesi di laurea, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969. In quello stesso anno, Tamburini pubblicò nella «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 23 (1969), p. 384-427, un articolo dedicato a *Il primo registro di suppliche dell'Archivio della Sacra Penitenzieria Apostolica (1410-1411)*. Quasi trent'anni dopo uscì l'ultimo suo contributo alla storia di un'istituzione curiale alla quale aveva dedicato il più della sua attività di ricercatore: *La Sacrée Pénitencerie apostolique et les pénitenciers mineurs pontificaux*, «Studia canonica» 31 (1997), p. 449-459.

[2] L. SCHMUGGE, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464)*, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom, 84), in collaborazione con Patrick Hersperger e Béatrice Wiggenhauser; ID., *Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zürich 1995; *Repertorium Poenitentiariae Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches*, 5 B.de, Tübingen 1998-2002, in collaborazione con Paolo Ostinelli, Hans Braun, Krystyna Bukowska, Alessandra Mosciatti *et alii*.

[3] Per un elenco completo dei registri di suppliche della Penitenzieria Apostolica, dai più antichi al 1527, v. K. SALONEN, *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala 1448-1527*, [Helsinki] 2001 (Annales Academiae scientiarum Fennicae, 313), p. 425-426, appendice 1; ma vedi ora anche nel presente volume le p. 20-26 e SCHMUGGE, *Kirche*, p. 474-489.

periodo che si estende da Eugenio IV a Sisto IV sono complessivamente 32, ora tutti consultabili nel fondo della Penitenzieria conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano[4]. Non si conoscono registri conservati in fondi esterni all'Archivio della Penitenzieria, le cui perdite sono, sembra, dovute al Sacco di Roma del 1527.

Nei registri della seconda metà del secolo XV sono state trascritte almeno 3000 suppliche ogni anno, una cifra che raggiunge un apice particolarmente elevato nel corso dell'anno santo 1500 (circa 10.000). Dal 1455 al 1484, periodo in cui la serie dei registri è poco lacunosa, 601 suppliche inviate da 998 persone riguardano la diocesi di Como. Considerando anche i registri frammentari relativi ai pontificati di Nicolò V ed Eugenio IV, il numero ascende a 630, per un totale di 1029 supplicanti.

Il 91% delle suppliche proviene dai laici, il che spiega la fortissima predominanza della materia matrimoniale. Dall'inizio del pontificato di Callisto III alla fine di quello di Sisto IV sono testimoniate 416 richieste per ottenere dispense, a cui se ne aggiunsero dieci per dichiarazioni in merito alla validità del vincolo e altre cinque per l'annullamento di voti di castità o di monacazione allo scopo di potersi sposare. La prevalenza delle suppliche di laici si manifesta già nei primi registri completi della Penitenzieria e rimane evidente per tutto il periodo preso in esame da questa ricerca. È un fenomeno che tende persino ad aumentare negli anni 1480, periodo in cui la loro quantità si assesta sopra i 20 per ogni anno. Sono dispense che riguardano tutti i tipi di impedimenti per i quali l'ufficio aveva facoltà di intervento, ma la stragrande maggioranza dei casi riguarda la consanguineità e l'affinità (89% dei casi). Ridotta è la parte che coinvolge la parentela spirituale (7%) e la *publica honestas* (3,5%). Il contatto con il centro romano è dunque considerato come indispensabile alla realizzazione di strategie familiari, il cui scopo è evidentemente quello di mantenere vivo il legame di parentela, nonostante l'impedimento della consanguineità. Anche le suppliche relative alla *publica honestas* mirano a questo stesso obiettivo. I supplicanti desideravano infatti sposare un parente del coniuge defunto prima della consumazione del matrimonio. L'ottenimento di una concessione della Penitenzieria costituiva un segno giuridicamente e spiritualmente valido, capace di suggellare il legame fondato sulla parentela. In questa prospettiva, anche il vincolo della *cognatio spiritualis* risponde a queste finalità generali, poiché è rivolto a consolidare legami sulla base dell'appartenenza alla medesima comunità ecclesiale, a relazionare cioè il matrimonio con i figli dei padrini o delle madrine di battesimo o di cresima, contribuendo così a rafforzare la coesione all'interno di gruppi sociali e familiari ben circoscritti nelle varie realtà locali.

Nel corso del periodo preso in esame, le suppliche sono in larghissima maggioranza rivolte all'ottenimento della dispensa del quarto grado rispetto al terzo. I supplicanti tendono quindi a sfruttare la possibilità di dispensa meno impegnativa. L'altissima percentuale di simili richieste dimostra però anche che i supplicanti desideravano evitare contrapposizioni e prevenire controversie. Le richieste di dispensa contengono soltanto raramente menzioni esplicite di cause aperte o già concluse o rinvii ad interventi diretti dell'autorità vescovile, il che significa che i supplicanti consideravano la richiesta della dispensa come strumento preventivo.

Un quinto delle suppliche comensi inserite nei volumi della Penitenzieria sono state inoltrate da membri dell'*ordo clericalis* o da persone che desideravano farne parte. Si

---

[4] *Vatican Archives. An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See*, ed. by F. X. Blouin Jr., L. A. Coombs, E. Hakel, C. Carlen, K. J. Gill, New York - Oxford 1998, p. 215-216.

tratta di 134 richieste, pari al 22% del totale. La quota occupata dai religiosi costituisce una netta minoranza rispetto agli ecclesiastici secolari, il che spiega come le suppliche provenienti da donne, ossia da moniali, occupino uno spazio molto ristretto. Le due monache interessate ad una licenza per potersi trasferire dal monastero di appartenenza ad un altro hanno infatti un peso statisticamente insignificante. Numerosi sono i chierici che impetrano dispense per la promozione agli ordini sacri nonostante il mancato compimento dell'età prescritta o l'illegittimità dei natali. Si tratta del 60% del totale. Un'altra parte cospicua è rappresentata da domande di rilascio di lettere confessionali, di assoluzione e di dispensa per lesioni e atti di violenza. Non superano la decina le concessioni ricevute da sacerdoti che celebrarono la messa pur essendo scomunicati o lo fecero in presenza di persone sotto scomunica o interdetto, o quelle ottenute da chierici rei di pratiche simoniache e quelle impetrate da ecclesiastici che si macchiarono di trasgressioni dell'obbligo di continenza sessuale.

Sul piano sociale si distinguono due gruppi di chierici. Il primo, meno numeroso e più eterogeneo, comprende ecclesiastici che avevano alle spalle una carriera di un certo prestigio. Si tratta di personaggi dell'alto clero diocesano, persino membri del capitolo cattedrale, come il preposito Marco Massoni e il suo parente Ambrogio, che inviarono suppliche a Eugenio IV e a Callisto III, o Arnolfino Riva, canonico di S. Maria Maggiore. Fanno parte di questo gruppo *curiales* originari della regione comense. Non tutti sono sacerdoti, e nessuno sembra avere esercitato l'attività di cura delle anime. Il secondo gruppo, più numeroso e più omogeneo, è di caratura meno elevata, ma appare assai più radicato nel territorio. Per questo secondo gruppo, l'accesso alla grazia pontificia non fu, sembra, possibile senza mediazioni a livello locale. L'interesse per le dispense *ex defectu* va messo in relazione con il fatto che la necessità di una grazia papale era indispensabile premessa per chi voleva abbracciare la professione ecclesiastica, qualora non fosse stato di nascita legittima o avesse un'età più giovane di quella consentita dal diritto canonico.

I 613 documenti pubblicati, provenienti dai registri 2-33 della Penitenzieria, sono introdotti da un regesto, e sono generalmente seguiti, sempre qualora ciò fosse reso possibile dai riscontri nel materiale documentario locale, da commenti storici che servono ad identificare personaggi e avvenimenti. Un'appendice elenca le suppliche in ordine cronologico. Indici completi di nomi di persona, di luogo, delle istituzioni e dei benefici ecclesiastici permettono di accedere ad una documentazione inedita, introdotta da una lunga ed ampia rassegna (p. 5-157) che, dopo avere presentato le grandi linee della storia della Sacra Penitenzieria Apostolica nel XV secolo, prende in esame, in modo dettagliato e sicuro, i vari aspetti relativi alla produzione documentaria e alla procedura: l'accesso alla grazia, i registri, le suppliche registrate, la documentazione *in partibus*, la fase iniziale, le lettere di penitenzieria e curia diocesana, la procedura di esecuzione, gli istrumenti e le lettere dell'autorità vescovile. È un'introduzione metodologica e documentaria di grande chiarezza, che servirà senza alcun dubbio da modello per altre ricerche di questo tipo. Ricerche e pubblicazioni di cui si auspica la realizzazione anche per altre diocesi italiane ed europee, vista l'importanza che questa fonte, rimasta finora pressoché sconosciuta, riveste in termini di storia religiosa ed ecclesiastica.

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI

DANIELA RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2003 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Tren-

to. Monografie, 37), 575 p.

Il nome di Giovanni Hinderbach, vescovo di Trento, è indissolubilmente legato alle famose vicende che hanno coinvolto il piccolo Simone, per la cui morte nel 1475 fu sollevata a carico della ristretta comunità degli Ebrei di Trento un'accusa di omicidio rituale, accusa alla cui elaborazione il vescovo della città aveva contribuito attivamente. La storia di queste vicende è stata oggetto in questi ultimi due decenni di importanti iniziative di ricerca grazie a Diego Quaglioni[1], Anna Esposito[2] e Wilhelm Treue[3]. Studi precedenti sulla figura di Giovanni Hinderbach avevano coinvolto aspetti di storia culturale –, la vita e la cultura del vescovo di Trento erano state oggetto di una tesi di laurea nel 1969[4] – e di ricostruzioni attente e precise in termini di storia ecclesiastico-politica[5].

L'opera che presenta ora Daniela Rando parte da motivazioni storiografiche diverse, in larga misura novatrici. La studiosa, ben nota per i suoi studi nel campo della storia religiosa ed ecclesiastica del nord-est d'Italia[6], e che aveva già offerto importanti studi sul vescovo di Trento[7], ha infatti compiuto un'impresa di grande respiro storiografico e metodologico, partendo dalle migliaia di glosse che il vescovo Hinderbach ha lasciato nel centinaio di manoscritti che ancor oggi si conservano a Trento, nella Biblioteca Comunale (la maggioranza), nel Museo Provinciale d'Arte (quattordici) e nel Castello del Buonconsiglio. Le sue ricerche hanno potuto peraltro appurare l'esistenza di nuovi manoscritti nel Musée Condé di Chantilly.

Ora, queste annotazioni, che sono di maggiore o di minore ampiezza, diventano una

---

[1] D. QUAGLIONI, *Il processo inquisitorio contro gli ebrei di Trento*, in A. ESPOSITO - D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I: *I processi del 1475*, Padova 1980 (Pubblicazioni del Dipartimento di scienze giuridiche dell'Università di Trento, 8), p. 1-51.

[2] A. ESPOSITO, *Lo stereotipo dell'omicidio rituale nei processi tridentini e il culto del 'beato' Simone*, in ESPOSITO - QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento*, p. 53-95.

[3] W. TREUE, *Der Trienter Judenprozess. Voraussetzungen-Abläufe-Auswirkungen (1475-1588)*, Hannover 1996 (Forschungen zur Geschichte der Juden, A 4).

[4] M. WELBER, *'Johannes Hinderbach rerum vetustarum studiosus'. Vita e cultura del vescovo di Trento Giovanni IV Hinderbach*, tesi di laurea, Università Cattolica del S. Cuore di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1969-1970, rel. G. Billanovich. Il problema è stato poi ripreso soprattutto da M. CORTESI, *Il vescovo Johannes Hinderbach e la cultura umanistica a Trento*, in *Bernardo Clesio e il suo tempo*, a cura di P. PRODI, Roma 1988 (Biblioteca del Cinquecento, 39), p. 477-502.

[5] A. A. STRNAD, *Johannes Hinderbachs Obedienz-Ansprache vor Papst Pius II. Päpstliche und kaiserliche Politik in der Mitte des Quattrocento*, «Römische Historische Mitteilungen» 10 (1967), p. 43-187; ID., *Wie Johannes Hinderbach zum Bistum Trient kam. Persönlichkeit, Herkunft und geistliche Laufbahn eines landesfürstlichen Protegés*, in ID., *Dynast und Kirche. Studien zum Verhältnis von Kirche und Staat im späteren Mittelalter und in der Neuzeit*, hrsg. von J. GELMI - H. GRITSCH, con la collaborazione di C. BALDEMAIR, Innsbruck 1997 (Innsbrucker Historische Studien, 18-19), p. 381-432.

[6] D. RANDO, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli XI-XII*, Bologna 1994.

[7] D. RANDO, *L'episcopato trentino di Johannes Hinderbach (1465-1486): forme e strumenti del governo pastorale*, in *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo*. Atti del Convegno promosso dalla Biblioteca Comunale di Trento, 2-6 ottobre 1989, a cura di I. ROGGER - M. BELLABARBA, Bologna 1992 (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento. Series maior, 3), p. 305-317; EAD., *Fra Vienna e Roma. Johannes Hinderbach testimone della questione turca*, «RR. Roma nel Rinascimento. Bibliografia e note 1997», Roma 1998, p. 293-317.

fonte preziosissima se vengono studiate, con attenzione e con la dovuta precisione, quali *Ego-Dokumente*, secondo la definizione proposta dalla recente storiografia tedesca[8]; se vengono cioè studiati quali documenti capaci non solo di fornire dati occasionali (come è stato finora), ma di permettere una valutazione globale, un'indagine "totale", di "scrittura del sé".

Queste migliaia di glosse possono infatti essere considerate come «testi in cui un''io' consapevolmente o inconsapevolmente si svela o si nasconde», in cui riflette su se stesso e sulla sua esperienza, che producono insomma un *Sinnstiftungsmoment*. Si tratta, come si vede, di proposte metodologiche nuove, che mai come prima sono state sperimentate con così grande chiarezza, anche perché la situazione documentaria interessante Hinderbach si presenta assai più ricca che non per altri due prelati quattrocenteschi, ambedue celebri cardinali umanisti – Niccolò Cusano[9] e Jean Jouffroy[10] –, i cui *marginalia* sono stati oggetti di studi recenti. Va quindi subito detto che la biografia intellettuale e spirituale di Hinderbach, ricostruita da Daniela Rando, costituisce un caso storiografico unico e va valutato come tale. In ogni tappa della biografia, la studiosa utilizza prioritariamente, talvolta quasi esclusivamente, le annotazioni che ha pazientemente trascritto dai margini dei manoscritti o degli incunaboli del vescovo di Trento. E i risultati non si fanno attendere.

Nel primo capitolo della prima parte, consacrata a «L'uomo in carriera», possiamo seguire, quasi passo per passo, l'influenza che i suoi due principali soggiorni di studio, all'Università di Vienna prima, di Padova poi, hanno avuto sulle sue concezioni in materia ecclesiologica, di potere temporale, di rapporti tra papato e impero e così via. Sono gli anni del concilio di Basilea, a proposito del quale Hinderbach appare bene informato, e a proposito del quale è allineato su di una posizione «né indifferente né ostile»; egli appare in sintonia con il concilio quanto alla sua attività di riforma, ma esprime grande cautela nella questione della superiorità fra papa e concilio, ritenendo «non tanto pericolo, quanto forse temerario» esprimere un giudizio. Favorevole a Basilea con riguardo ai suoi coraggiosi decreti di riforma, Hinderbach non aderisce, sembra, ai padri conciliari nel loro drammatico scontro con Eugenio IV. Hinderbach stima il papa veneziano come *religiosissimus*, ma chiama Amedeo di Savoia (Felice V), *avarus et miser*.

Per Hinderbach gli studi di diritto avevano costituito un trampolino per la sua carriera ecclesiastica, e di questa sua situazione egli sembra essere perfettamente cosciente. Anzi, ciò lo spinge a riflettere e a parlarne ad alta voce. A margine della *Germania* di Enea Silvio, Hinderbach annotava: «qui potius in prelaturis sunt preferendi, nobili illustres, docti ignobiles». Piccolomini difendeva il principio nobiliare: la nobilità ha maggiore ca-

---

[8] W. SCHULZE, *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?*, in *Von Aufbruch und Utopie. Perspektive einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlass seines 65. Geburtstages*, hrsg. von B. LUNDT - H. REIMÖLLER, Köln - Weimar - Wien 1992, p. 417-50; ID., *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung 'Ego-Dokumente'*, in *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, hrsg. von W. SCHULZE, Berlin 1996 (Selbstzeugnisse der Zeit, 2), p. 11-30.

[9] R. SCHIEFFER, *Nikolaus von Kues als Leser Hinkmars von Reims*, in *Studien zum 15. Jahrhundert: Festschrift für Erich Meuthen*, hrsg. von J. HELMRATH - H. MÜLLER, München 1994, p. 341-354. I *marginalia* di Niccolò Cusano sono in corso di pubblicazione entro la sua *Opera omnia* e oggetto di studio, ma non offrono, sembra, spunti autobiografici.

[10] C. MÄRTL, *Kardinal Jean Jouffroy († 1473). Leben und Werk*, Sigmaringen 1996 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 18).

pacità di attrarre il favore popolare e di conciliarlo à sé; per Hinderbach, invece «si è visto e sperimentato che poveri e ignobili che reggevano con maggior previdenza le chiese le hanno migliorate, mentre nobili e potenti le hanno peggiorate». Al Piccolomini che riprendeva l'annoso argomento secondo cui i principi meritavano riguardo perché avevano aiutato le chiese, Hinderbach obiettava che ciò sarà stato pur vero una volta, ma ai suoi tempi i principi erano piuttosto colpevoli di impoverire le chiese: «verum dicit, sed hodie magis lacerant et detrahunt ecclesiis» (p. 248-249). Chi protestava era un prelato di origine *ignobilis*, la cui ascesa sociale era stata resa possibile da una qualificazione accademica e che ne traeva una certa ostentata coscienza di sé.

Ignobilis doctus, ma non certo non poco cosciente della sua autorità di vescovo: la dignità sacerdotale, egli afferma in una sua glossa, è pari alla *potestas* regale: «regie potestati par sacerdotii dignitas habetur» (p. 322). Hinderbach è ministro del sacro, *sacerdos* e giudice. Egli è consapevole di questa sua autorità, e non a caso «segnala con una crocetta il passo secondo cui il gregge deve temere la sentenza del pastore, giusta o ingiusta che sia» (p. 322). Ma la sua autorità deve poggiare sul modello di perfezione cristiana, che privilegia però, in sintonia con i tempi, la perfezione individuale. Forse è per questo che, uomo di preghiera, Hinderbach sembra preferire concentrarsi sulla vita virtuosa del singolo, lasciando ad altri il compito di condurre le visite pastorali, «quando ci furono» (p. 327).

Forte e frequente è invece il suo intervento in ambito liturgico, dove propone, sempre, una riforma del breviario, regolamenta il calendcario diocesano, e dimostra grande attenzione ad una rigorosa applicazione delle norme di tipo penitenziale (digiuno). Hinderbach è un vescovo rigoroso nel suo rispetto del rito e della prescrizione, in coerenza con la sua formazione giuridica. Ma il suo interesse per la liturgia va messo in relazione con una sua propensione, anch'essa d'epoca, per una religione della visibilità e della corporeità (reliquie), elementi che Daniela Rando riesce a mettere particolarmente in evidenza.

L'ultimo capitolo della seconda parte dimostra ancor più degli altri come la metodologia messa in opera possa dare dei contorni sicuri alla personalità del vescovo di Trento. Le quasi cento pagine che Daniela Rando dedica alla misoginia del vescovo di Trento, alla sua visione del Turco e al suo antigiudaismo sono di grande efficacia, per chiarezza, solidità e impianto letterario.

La misoginia di Hinderbach è tradizionale, e Daniela Rando riesce a ricostruirne il folto itinerario di fonti, patristiche e agiografiche. Ma vi è di più. Come osserva la studiosa, Hinderbach ne approfitta per riflettere in termini generali, ed è qui che le sue glosse diventano veramente interessanti e rivelano elementi personali. Vincenzo di Beauvais aveva narrato il martirio di san Sigismondo re e il desiderio di vendetta della regina Clotilde, recatasi a Parigi per indurre i figli a vendicare padre e madre. Hinderbach si interessa da vicino alla figura di Clotilde, e in un primo momento sintetizza la vicenda, accompagnando peraltro il suo commento con una crocetta. Ma più tardi, aggiunge: «donne e femmine, per propria natura sempre bramose di vendetta» (p. 405). Insomma, persino una figura tradizionalmente positiva come Clotilde induce Hinderbach a scrivere un commento misogino! Anche a proposito di un altro aneddoto raccontato da Vincenzo di Beauvais, Hinderbach esprime il suo interesse con una crocetta: il domenicano parlava di una donna che aveva implorato l'abate Arsenio di pregare per lei; al che l'abate rispose che, al contrario, avrebbe pregato Dio di cancellare dal suo cuore la memoria stessa della donna. Hinderbach non si fa scappare l'occasione e commenta in tono apodittico, passando dal particolare ad un livello generale: «non solo si deve fuggire la vista della donna, ma dimenticarla, anzi abolirne completamente la memoria» (p. 405). È in commenti come questi che il vescovo di Trento rivela la sua personalità, ed è qui che la metodologia messa in opera da Daniela Rando offre il meglio di sé.

Una certa sorpresa consiste nel fatto che nessun elemento testuale possa collegare que-

sta profonda misoginia con il "sabba" delle streghe, un concetto demonologico per la cui diffusione, se non proprio per la sua genesi, il concilio di Basilea ha svolto un ruolo di grande importanza, come recenti ricerche hanno messo in evidenza[11].

Anche per quanto riguarda la Madonna, le glosse di Hinderbach offrono spunti di grande interesse. È una venerazione vivissima, il che non vuol dire però che Hinderbach accetti tutti gli elementi della spiritualità mariale del suo tempo. A proposito delle lacrime della Madonna, una tradizione che risale all'inizio del secolo XI, Hinderbach si discosta da qualsiasi forma di *pathos* e avanza forme di rigetto: «Non vi si deve credere», egli annota accanto a commenti nei quali Maria esprimeva il suo dolore in modo straziante. Se, nel Laudario, la Madonna diceva la sua disperazione per la morte di Cristo, alludendo addirittura al suicidio, Hinderbach è di un avviso opposto: «Non si deve credere che si sia comportata in modo così infame e indecoroso».

Anche i commenti di Hinderbach nei confronti del Turco, che Daniela Rando ha pazientemente raccolto e analizzato, mettono in evidenza una sensibilità esacerbata. Più volte, il prelato ricorre all'immagine bestiale del Turco, come a proposito del passo che citava l'occupazione di Costantinopoli da parte dei Turchi: «cioè da parte di bestie infedeli e non credenti in Cristo» (p. 436). Commentando il passo di un autore che definiva Maometto un maiale, Hinderbach subito commentava: «Maometto è paragonato ad un porco, e *a ragione*, per l'immondizia sua e della sua legge». È vero che l'immagine è tradizionale e stereotipa; anche per Enea Silvio Piccolomini, osserva Daniela Rando, i Turchi sono «gens immunda ete ignominiosas, fornicaria in cunctis stuprorum generibus, libidini servit» (p. 436). Ma per Hinderbach, pastore d'anime, il Turco è occasione di un appassionato discorso teologico-morale, poi non tanto dissimile da quello di Lutero (p. 439).

Ci si deve allora sorprendere se, come dimostra ancora Daniela Rando, nelle glosse del vescovo di Trento che ha volontariamente associato il suo nome al processo contro gli Ebrei, accusati di avere ucciso Simone di Trento, gli Ebrei assumono «un volto maligno» o «potevano identificarsi con le forze diaboliche»? Testimone culturale del suo tempo, Hinderbach fa sua anche l'associazione Ebrei-diavoli-negromanti. Egli non solo conosceva il Pronostico astronomico di Giovanni di Lubecca del 1474, ma postillò abbondantemente l'esemplare in suo possesso. Ora, il Pronostico annunciava la venuta dell'Anticristo, identificato con uno pseudo-messia ebraico, il 10 aprile 1504. Anche in questo caso, le glosse di Hinderbach dicono assai più di un trattato. Qualche anno dopo, il vescovo interviene correggendo uno scritto anonimo in difesa degli Ebrei: l'invocazione iniziale *in Christi nomine* viene da lui corretta *in Antichristi nomine*. Il che significa che Turchi ed Ebrei sono testimonianze visibili della presenza del male, contro il quale Hinderbach non si accontentò di predicare e di moralizzare, ma "inventò" il beato Simone, perché lo riteneva portatore di una santità da lui «fortemente agognata» (p. 489). Le pagine che Daniela Rando dedica all'antigiudaismo di Hinderbach sono tra le più significative di questo suo libro, così culturalmente e metodologicamente aggiornato, ed anche ben scritto; non a caso, perché l'antigiudaismo del vescovo di Trento riassume la sua complessa e non sempre avvincente figura di prelato, umanista e pastore.

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI

---

[11] *L'imaginaire du sabbat. Ediction critique des textes les plus anciens (1430 c.- 1440 c.)*, par M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI, K. UTZ TREMP, C. CHÈNE, Lausanne 1999 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26).

GERMANO e RICCARDO GUALDO, *L'introduzione del volgare nella documentazione pontificia tra Leone X e Giulio III (1513-1555)*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2002 (Inedita, 27), 158 p.

Tra la fine del Quattrocento e il terzo decennio del secolo successivo vengono adottati nel seno della Curia Romana documenti ufficiali di nuovo tipo, sia lettere speciali, riconducibili solo in parte alle forme del "breve", sia lettere impiegate nell'ambito della corrispondenza diplomatica, la cui tipologia si allontana sensibilmente dalle tradizionali scritture della cancelleria pontificia. L'agile volume di Germano e Riccardo Gualdo intende richiamare l'attenzione su questo nuovo genere di documentazione, il cui esame si presenta promettente tanto per lo studioso di diplomatica pontificia quanto per lo studioso di storia della lingua. In questi documenti, infatti, a una evidente semplificazione di forma e struttura, si accompagna la sempre più decisa sostituzione del latino con il volgare, secondo un processo che in questo periodo è tipico un po' di tutte le corti italiane e che la critica in questi ultimi anni ha esaminato con crescente interesse. Il volume si compone di due saggi in cui gli autori, partendo ognuno dalla prospettiva del proprio specifico campo di studi, mettono a fuoco il problema (I. GERMANO GUALDO, *Lettere papali e dispacci diplomatici*, p. 4-29; II. RICCARDO GUALDO, *Bernardo Dovizi da Bibbiena, Giulio de' Medici e il volgare cortigiano*, p. 29-54), e di una ricca appendice documentaria che presenta una abbondante esemplificazione del tipo di documentazione studiata.

Il saggio di Germano Gualdo è indispensabile per cogliere nelle loro caratteristiche essenziali le nuove tendenze che nella prassi della cancelleria pontificia si manifestano nel campo del breve, delle lettere latine e del dispaccio diplomatico - un documento, questo, senza precedenti nella tradizione curiale. Gualdo ripercorre in particolare le innovazioni introdotte da Leone X nella Segreteria segreta, incaricata di curare la corrispondenza ecclesiastico-politica e diplomatica del pontefice, dove Giovanni de' Medici affiancò nel 1513 ai due segretari domestici esistenti, i latinisti cioè Sadoleto e Bembo, che erano a capo delle due sezioni in cui questo organismo si articolava, un segretario supplente. La scelta cadde sul suo vecchio collaboratore e segretario privato Bernardo Dovizi da Bibbiena (nominato cardinale nello stesso 1513). Il compito principale del Dovizi, che si valeva di una serie di collaboratori, era curare le relazioni internazionali e in particolare la corrispondenza in volgare con i rappresentanti papali negli stati esteri.

È sugli aspetti linguistici connessi con il nuovo ruolo assunto da Bernardo Dovizi e con le trasformazioni della corrispondenza diplomatica della Curia pontificia che si interroga invece nel suo contributo Riccardo Gualdo. Il nuovo organismo creato da Leone X introduce infatti *ufficialmente* il volgare al fianco del latino nell'uso della cancelleria ed è dunque un momento di svolta la cui importanza non può essere sottovalutata, né si presta ad essere interamente spiegata con il passivo adeguarsi dell'uso pontificio a quanto a partire dal secolo precedente avveniva ormai in tutte le cancellerie delle corti italiane. Né, del resto, l'uso del volgare nella corrispondenza di natura privata aveva mancato di interessare nel XV secolo, come l'autore ricorda, gli ambienti più elevati della Curia: una circostanza già segnalata a suo tempo da Bruno Migliorini, che citava il caso del cardinale Giovanni Vitelleschi, e più di recente da Gasca Queirazza, che ha studiato il volgare misto di catalano e italiano impiegato in alcune minute di Alessandro VI.

Ferma restando l'importanza dei precedenti tentativi quattrocenteschi di penetrazione del volgare nella Curia Romana, la decisione di Leone X, secondo Gualdo, può essere tuttavia meglio inquadrata sullo sfondo del vivace dibattito linguistico primocinquecentesco che ebbe in Roma uno dei suoi centri e in cui venne elaborata la teoria di una lingua "cortigiana romana"; né sarà indifferente che ai pontefici medicei si sia a tratti guardato per

un progetto di unificazione politico-culturale in cui un ruolo importante aveva proprio l'aspetto della lingua comune. Numerosi furono del resto gli inviti rivolti a Leone X e a Clemente VII affinché favorissero il volgare "negli usi pubblici"; fra essi il saggio si sofferma in particolare sul *Libellus* che nel 1513 i camaldolesi Pietro Quirini e Paolo Giustiniani indirizzarono al papa in favore di "una versione volgare delle scritture e dell'uso del volgare nella liturgia" – un tentativo senza dubbio significativo, anche se poi viene giustamente ricordato che non pare che il papa fosse interessato personalmente alla questione della lingua (e che se sotto Leone X un trionfo vi fu, si trattò, semmai, del trionfo del latino).

Con l'innovazione di Leone X, l'epistolario prodotto dalla cancelleria pontificia a partire da questo momento si rivela tuttavia una fonte di primo piano, finora sottovalutata, per cercare quel 'referente reale' del volgare cortigiano vagheggiato da molti letterati, ma di cui fino ad oggi, nonostante alcuni pregevoli sforzi, non si sono potuti riconoscere con sicurezza gli specifici caratteri linguistici – mentre è sicuro, invece, che tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento vi fu una svolta nella lingua della documentazione romana che portò all'emergere di una lingua "toscana o quasi-toscana". In questa prospettiva Gualdo raccoglie in una tavola le testimonianze già note di "documenti ufficiali in volgare emanati dalla Curia pontificia" a partire dalla seconda metà del Trecento fino agli anni Trenta del Cinquecento, e procede quindi ad una analisi linguistica di un campione delle lettere di Bernardo Dovizi (riprodotte in appendice e controllate parzialmente sugli originali custoditi nell'Archivio di Stato di Firenze), lettere che prevedibilmente risultano legate piuttosto saldamente al modello del toscano quattrocentesco e che in definitiva mostrano scarsa partecipazione "alle discussioni linguistiche coeve".

Delle due appendici che accompagnano i saggi, la prima comprende il regesto di 51 documenti numerati progressivamente e divisi nelle sezioni "brevi", "lettere latine" e "dispacci diplomatici". La seconda comprende invece la riedizione integrale del testo di nove lettere del Bibbiena (precedentemente pubblicate da Giuseppe Luigi Moncallero) e la trascrizione di altrettante lettere di vari pontefici (Giulio III, Pio IV, Pio V). Il volume è corredato da una sezione bibliografica, in cui sono sciolte tutte le citazioni bibliografiche e i riferimenti archivistici forniti in forma compendiata nel testo e nelle note, e dagli indici degli autori moderni, delle persone e luoghi, e dei manoscritti e documenti d'archivio.

LUCA BOSCHETTO

MICHELE CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali. 1535-1563*, 2 voll., Tomo I: *Saggio storico e profilo dei corrispondenti*; Tomo II: *La corrispondenza. Edizione critica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002 (Ricerche storiche), XL-295; XVIII-498 p., ill.

L'agostiniano Girolamo Seripando (1493-1563) fu tra i principali protagonisti di un tempo decisivo per la Chiesa romana. Per gli uomini della sua parte l'esigenza della riforma della Chiesa era priorità assoluta, da perseguire anzitutto, ma non solo (perché al pari degli auspicati decreti pure contava l'esempio personale), attraverso il concilio, del quale l'arcivescovo di Salerno fu un campione, impegnato in esso nella sua ultima, decisiva, fase in qualità di legato di Pio IV. A Trento Seripando pure morì, logorato, scrive Jedin nella *Storia del concilio di Trento* (IV, 1, Brescia 1988, p. 414), «dalle continue discussioni» in una situazione particolarmente «imbrogliata» dell'assise.

Come ricorda Gabriele De Rosa nella sua *Prefazione*, punti fermi nel progetto riformatore di Seripando erano la residenza dei vescovi, la disciplina dei benefici e quanto

fosse necessario «perché si arrivasse a una Chiesa purificata da ogni interesse mondano, tutta pastorale e incentrata nell'*Adveniat* del Pater Noster» (I, p. XX). Tali principi egli applicò quale arcivescovo di Salerno (dal 1553) già prima che il concilio decretasse in proposito: «osservò la residenza, indisse il sinodo diocesano, fece tenere la visita pastorale dal suo vicario, tenne corsi di prediche [...] cercò di affidare incarichi pastorali ai più preparati tra i preti, richiamò al loro compito i canonici» e altro ancora (I, p. 5).

Nel 1560, creato cardinale, Seripando fu chiamato a Roma da Pio IV, che lo destinò alla presidenza del Tribunale dell'Inquisizione e lo incaricò della fondazione della Tipografia vaticana.

L'Inquisizione, ovvero l'organismo che negli anni del pontificato di Paolo IV, la cui elezione pure egli aveva salutato con estremo favore (II, p. 132), influenzò in modo determinante una fase politica che poi Seripando, alla prova dei fatti, non avrebbe esitato nel definire «disumana». Attraverso il Tribunale Carafa, appoggiato dagli altri intransigenti, mise fuori gioco, accusandoli di eresia, i maggiori sostenitori della riforma interna, tra cui Morone e Pole e lo stesso Seripando fu sottoposto alle pericolose attenzioni della Congregazione. L'arcivescovo di Salerno e molti dei suoi sodali e corrispondenti furono in quegli anni difficili fortemente impegnati a difendere la propria incolumità fisica (è impressionante constatare la scomparsa certo non casuale nel suo epistolario della corrispondenza che egli ebbe con Giulia Gonzaga nel periodo del pontificato del Carafa) e, con essa, la sopravvivenza della loro idea di Chiesa, da garantire, non senza difficoltà, da ogni possibile accusa di eterodossia. A tale questione Cassese dedica pagine dense (I, p. 69 ss.), interrogandosi soprattutto sulla questione centrale del rapporto tra Seripando e i seguaci di Valdés. Non è possibile al proposito dare risposte certe: Amabile sostenne che Seripando aveva assunto una posizione di dissenso verso il mondo valdesiano, nonostante gli stretti rapporti che continuò a mantenere con alcuni dei suoi seguaci (I, p. 75); Hubert Jedin, autore di una importante biografia sull'arcivescovo di Salerno, ha scritto che Seripando era fortemente favorevole ai valdesiani quale movimento di laici impegnati nella riforma della Chiesa, ma intuiva tuttavia che la concezione valdesiana della pietà non era cattolica (I, p. 76). Se poi Prosperi ha descritto Seripando quale esponente di un «evangelismo moderato» del tutto privo di tendenze ereticali; Firpo, in un intervento del 1998, ha sottolineato il carattere contraddittorio della sua posizione nei riguardi del movimento degli spirituali, invitando a contestualizzare l'agire dell'ecclesiastico con quanto si muoveva all'interno della Chiesa di Roma in quel momento così drammatico: è indubbio che alcuni settori curiali, al tempo di Paolo IV, videro quel religioso con sospetto, e lo collocarono tra i Luterani per la sua posizione favorevole alla giustificazione per fede. In lui e nel da tempo defunto Contarini vennero identificati i principali ricercatori della concordia tra cattolici e protestanti e per questo motivo, ricorda Cassese (I, p. 80), l'ambasciatore spagnolo espresse perplessità nel 1560 di fronte alla promozione a cardinale di Seripando.

Altra faccia della questione è il problema del rapporto tra l'arcivescovo di Salerno e Pole. Che i due fossero in sintonia è certo: la riforma della Chiesa era per loro priorità assoluta, nota Cassese, e non doveva essere rivolta contro le istituzioni della Chiesa romana, non contro il papato (I, p. 85). Seripando, nel perseguire ciò, non intendeva cedere in alcun modo alle istanze riformate, semmai riteneva potesse essere trovata una mediazione con gli spirituali, che, spirato Valdés, avevano trovato il proprio punto di riferimento proprio in Pole. Il cardinale inglese morì in un tempo cruciale, il 17 novembre 1558, ancora regnante Paolo IV. Fortunatamente per Seripando, poco dopo, il nuovo pontefice Pio IV volle dar forte segno di voler mutare la politica del predecessore. Papa Medici intendeva chiudere il concilio, regolarizzare – ma non affatto mortificare – l'azione della In-

quisizione, e anche per questo chiamò presso di sé Seripando, il quale, a dare un segno tangibile della sua sensibilità politica e religiosa, incaricato della fondazione della Tipografia vaticana, prescelse un'opera di Pole, il *De concilio*, quale primo titolo da pubblicarsi. E tuttavia, su alcuni punti controversi della concezione teologica di Pole, soprattutto sulla sua concezione della fede «come "isperienza interiore" della rivelazione di Dio infusa dallo spirito divino nei cuori, che si approfondisce continuamente, lungo un percorso personale non predeterminato né univoco» (I, p. 92): una concezione che esaltava la coscienza individuale e deprimeva l'autorità magisteriale della Chiesa, Seripando mai si espresse. Per Cassese, Pole appariva all'arcivescovo salernitano risorsa fondamentale per il rinnovamento della Chiesa. Tanto, par di capire, gli bastava; ne stimava ed esaltava la figura e rinunciava ad analisi più approfondite sugli aspetti più criticabili del suo pensiero (I, p. 94).

Il Sant'Uffizio era divenuto strumento di lotta all'interno della Curia, in una scena, ricordo, anche caratterizzata dai travagliati lavori conciliari. Pure Seripando, come accennato, aveva subito le sue pericolose attenzioni e Cassese pone ben in luce le sue apprensioni, la precarietà in cui venne a trovarsi nel corso del pontificato Carafa. Delegato poi da Pio IV al compito di supervisore dell'attività della Congregazione inquisitoriale, Cassese nota un suo coinvolgimento personale nell'attività che si svolse per riabilitare Carnesecchi. Negli argomenti che spese per ciò apparivano tracce del suo passato, delle sue riflessioni, delle sue spinte riformatrici, dei sospetti di cui era stato vittima anche lui nel tempo appena trascorso. Ghislieri, nel conoscere gli argomenti adoperati da Seripando a favore del protonotario fiorentino, ravvisò in essi «un'ulteriore prova della contiguità sospetta tra il giudice e l'inquisito» (I, p. 99). Ciò nonostante Carnesecchi fu assolto, a segnare però solo una temporanea sconfitta degli intransigenti della Inquisizione: in una lettera indirizzatagli nell'agosto 1561, Seripando ricordava come, in quel frangente, fosse non solo necessario essere innocente di ciò che veniva addebitato, ma anche «di non divenire sospetto» di nulla. Quel che appare evidente, scrive Cassese, è che egli non pensava nell'utilità della prospettiva «disciplinare»: la riforma della Chiesa andava condotta e garantita in altro modo (I, p. 108).

Seripando è insomma protagonista nel confronto interno alla Chiesa romana nei decenni centrali del Cinquecento: si pose al fianco degli «spirituali» non identificandosi però in senso proprio con essi. Sul fronte opposto, quello dei «conservatori», c'è da rilevare che le posizioni non erano solo rappresentate dagli intransigenti che operavano con l'appoggio dell'invadente Sant'Uffizio. Ad opporsi ad uomini come Seripando o Pole, e questo non viene spesso considerato in modo adeguato, erano pure settori curiali il cui solo scopo era quello di difendere una realtà esistente che assicurava loro consistenti vantaggi: possibilità di cumulo dei benefici, nessun obbligo di residenza, possibilità di godere di un titolo ecclesiastico, e della rendita ad essa connessa, conservando lo stato laicale, ecc. Uomini di Chiesa insomma che consideravano il concilio una sciagura e che lavoravano per svuotarlo di significato, non contrapponendo però ad esso una intransigente disciplina e ortodossia, ma, al contrario, cercando di far sopravvivere gli indisciplinati modelli esistenti. Così si esprimeva ad esempio nel gennaio 1546 Giovanni Bianchetti, agente romano del nunzio a Venezia Monsignor Giovanni della Casa, a proposito del dibattito tridentino sulla questione della residenza: «dicono essere già risoluto che saria la rovina di questa Corte, se non pure li Prelati, ma tutti gli altri che hanno benefici curati fussero tenuti a residere et ancho circa la pluralità di beneficii pare che ce la voglino caricare, tanto che non vi resta altra speranza se non l'auttorità del papa» (BAV, *Vat. Lat.* 14834, c. 134-135v, 22 gennaio 1546). Della Casa, vescovo non residente di Benevento (non vi andò mai), che non aveva allora neppure ricevuto gli ordini sacri, fu pure disin-

volto e assai attivo commissario dell'Inquisizione a Venezia. Anche personalità siffatte si opponevano insomma a uomini di Chiesa quali Seripando e non può non stupire che della Casa, dopo essere stato ordinato vescovo, aver subito la delusione di non essere creato cardinale, aver fatto un figlio, essersi ritirato a vita privata trovando con ciò il tempo e la concentrazione per scrivere il *Galateo*, ritrovasse una collocazione curiale proprio con Paolo IV, apparentemente così lontano da lui, nella cui segreteria fu invitato a collaborare.

La corrispondenza di Seripando con i vescovi meridionali contribuisce ad approfondire i temi cui si è fin qui accennato, ma anche tanti altri. Spiccano tra le altre la lettera che Giovanni Tommaso Sanfelice scrisse a Seripando in un particolare momento della persecuzione che subì, al pari di Morone, da parte del Sant'Uffizio, lettera ricca anche di considerazioni sui lavori della prima fase del concilio (II, p. 292-294), o le missive che l'arcivescovo di Salerno spedì da Trento, nel primo tempo dell'ultima fase dell'assise conciliare. Soprattutto però queste missive mostrano il ruolo di Seripando quale punto di riferimento di una realtà, nota Cassese, in larga parte non corrispondente allo stereotipo di una Chiesa meridionale tradizionalista e passiva. I suoi corrispondenti vedevano in lui un lume per le questioni più minute, ma anche per le maggiori (I, p. 152-153).

La trascrizione della corrispondenza è preceduta da un utile, anche se talvolta fin troppo sintetico dizionario biografico dei corrispondenti dell'arcivescovo di Salerno, e da una utilissima serie di piantine relative alla situazione delle diocesi meridionali nel tempo preso in considerazione.

ANTONIO MENNITI IPPOLITO

Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia (1577-1578), herausgegeben von ALEXANDER KOLLER, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2003 (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, III. Abteilung: 1572-1585, 9), LI-603 p., ill.

Il nunzio Giovanni Delfino appartiene a quel gruppo di ecclesiastici legati a Carlo Borromeo che nella seconda metà del Cinquecento furono attivi al servizio della Santa Sede. Patrizio veneziano, formatosi all'università "nazionale" di Padova attraverso lo studio della teologia e del diritto, iniziò la sua carriera ecclesiastica a Roma all'ombra del cardinale Antonio Trivulzio e divenne in seguito membro dell'Accademia delle Notti Vaticane. Come vescovo di Torcello, nominato nel 1563, ebbe occasione di partecipare alle ultime sessioni del concilio di Trento, le cui decisioni provvide ad attuare nella diocesi a lui affidata attraverso i consueti strumenti dei sinodi e delle visite pastorali. Ebbe i primi contatti con la corte imperiale nel 1568-1569, quando vi accompagnò il cardinale legato Giovanni Francesco Commendone. Due anni più tardi, nel luglio 1571, Pio V lo nominò nunzio ordinario, come successore del defunto Melchiorre Biglia, dietro indicazione dell'arcivescovo di Milano. In precedenza, ed esattamente negli anni 1554-1555 e 1561-1565, un altro membro della famiglia, Zaccaria Delfino, divenuto cardinale nel 1565, aveva ricoperto lo stesso incarico.

Giovanni Delfino rimase alla corte imperiale poco meno di sette anni, fino all'aprile del 1578, un lasso di tempo più lungo della media. Nel corso della sua missione avvennero due importanti cambiamenti in ambito internazionale: Gregorio XIII succedette a Pio V (maggio 1572) e l'imperatore Rodolfo II a Massimiliano II (ottobre 1576). Quest'ultimo avvenimento fu determinante in rapporto al prolungamento della permanenza del nunzio

a Praga, disposto con breve del 6 dicembre 1576. Poiché il cambio al vertice dell'impero si presentava ricco di incognite, a Roma si ritenne opportuno lasciare la situazione nelle mani di un diplomatico sperimentato. A lui fu temporaneamente affiancato, con il compito portare al neoeletto le congratulazioni del papa e le condoglianze per la morte del predecessore, il cameriere pontificio Annibale di Capua, il quale poté comunicare personalmente alla Curia le sue impressioni riguardo al nuovo reggente dell'impero. Infatti ad un imperatore che, come Massimiliano II, non nascondeva le sue simpatie per il protestantesimo, al punto da rifiutare sul letto di morte la confessione e la comunione, succedeva Rodolfo II, cattolico convinto. Egli tuttavia mise presto in luce una salute cagionevole, destinata a peggiorare gradualmente nel corso degli anni successivi; questa, unita alla depressione psichica, lo condusse con il tempo a una quasi totale estraniazione dagli affari di governo. La religiosità personale del nuovo imperatore, che prendeva normalmente parte alle cerimonie pubbliche cattoliche, non significò acquiescenza alla linea di politica religiosa suggeritagli dalla Curia romana e dall'ambasciatore del re Cattolico: se nei territori ereditari mantenne e rafforzò la presenza del cattolicesimo, quando ebbe a misurarsi con i principi protestanti dell'impero portò avanti la linea di prudente e obbligato equilibrio sostenuta dai suoi predecessori Ferdinando I e Massimiliano II.

I dispacci di Delfino informano puntualmente sugli avvenimenti europei visti dalla prospettiva della corte imperiale: la costante pressione turca sul confine sud-orientale, che pochi anni dopo sarebbe degenerata in guerra aperta, la movimentata situazione nelle Fiandre, determinata da motivazioni allo stesso tempo politiche e religiose, le difficili relazioni con il regno di Polonia, peggiorate dopo la morte di Massimiliano II. Con interesse il nunzio seguiva le vicende ecclesiastiche, particolarmente ciò che riguardava le nomine vescovili e le assunzioni di nuovi canonici nei capitoli cattedrali, che in futuro avrebbero condizionato la scelta del vescovo, con i conseguenti riflessi sulla permanenza di una diocesi nell'area di influenza cattolica. È il caso delle diocesi di Bamberg, di Münster, dalla Curia ritenuta importante quanto a popolazione e a ricchezze, e di Győr in Ungheria, che in quegli anni sperimentarono un cambio al vertice. Nella sua azione il nunzio si valse dell'indispensabile appoggio prestatogli dalla corrente cattolica, cui appartenevano l'imperatrice Maria, madre di Rodolfo II, gli arciduchi Ferdinando e Carlo suoi zii, come pure i fratelli Ernesto e Mattia. Ad essi si affiancavano i consiglieri cattolici, membri esclusivi del consiglio segreto, e presenti, accanto ai protestanti, anche negli altri consigli; vi erano inoltre i Gesuiti, i quali godevano a corte di grande considerazione. Nel complesso, Delfino contribuì efficacemente al mutamento della politica religiosa di Rodolfo II, che sostenne la religione cattolica più del suo predecessore, il quale si era invece impegnato soprattutto nel mantenere l'equilibrio tra le due confessioni riconosciute nell'impero.

Il presente volume, curato da Alexander Koller, studioso noto per le pubblicazioni relative ai rapporti tra la Curia romana e il mondo germanico nell'età moderna, raccoglie la corrispondenza scambiata tra il nunzio e il cardinale Tolomeo Gallio nell'ultimo periodo della permanenza di Delfino in Germania, ovvero per l'intero anno 1577 e i primi quattro mesi del 1578, per un totale di circa 170 lettere. In tal modo viene completata l'edizione di tutta la corrispondenza del diplomatico veneziano, cui sono stati dedicati, oltre al presente, altri quattro volumi, elaborati rispettivamente da Johann Rainer relativamente al periodo maggio 1571 - maggio 1572 (Köln-Graz 1967), Helmut Goetz per l'intervallo che va dal maggio 1572 all'aprile 1573 (Tübingen 1982), Almut Bues che pubblica la documentazione dall'aprile del 1573 al dicembre 1574 (Tübingen 1990) e Daniela Neri che si occupa del periodo gennaio 1575 - dicembre 1576 (Tübingen 1997). Secondo i criteri dell'ormai collaudata collana, che rappresenta uno dei primitivi progetti dell'Istituto Storico Germanico di Roma, all'introduzione, che delinea la figura del nun-

zio e i principali temi contenuti nella sua corrispondenza, segue il testo integrale delle lettere, tratte per lo più dai fondi vaticani, spedite sia dalla Curia romana sia dalla Germania, disposte in ordine cronologico e corredate da note che illustrano personaggi e situazioni. Bibliografia ed indici occupano circa un sesto del volume.

L'ultima parte dell'opera (p. 395-494), comprendente una quarantina di dispacci, è dedicata al nunzio Bartolomeo Portia, successore di Delfino, rimasto in carica solamente dall'aprile all'agosto del 1578. Appartenente ad una famiglia friulana, teologo di formazione, fece anch'egli parte del circolo di Carlo Borromeo. Portia può essere annoverato tra i protagonisti della politica di Gregorio XIII, sostenuta dalla Congregazione Germanica e dai Gesuiti, tendente al recupero delle posizioni cattoliche nell'impero: all'inizio del pontificato di papa Boncompagni fu inviato nella Germania meridionale (1573-1575), più o meno contemporaneamente ai suoi colleghi Kaspar Gropper e Feliciano Ninguarda, e negli anni seguenti fu attivo nell'alta valle del Reno. Nel 1576 accompagnò il cardinale legato Giovanni Morone alla dieta di Regensburg e successivamente fu inviato a Colonia con il compito di ottenere la nomina di Ernesto di Baviera a coadiutore dell'arcivescovo o a titolare dell'archidiocesi stessa. Portia non riuscì nell'intento, poiché venne eletto Gebhard Truchseß von Waldburg, la cui candidatura sul momento fu ritenuta dalla Curia romana come la migliore dopo quella del Bavarese. Di conseguenza, nel 1578 il diplomatico venne nominato nunzio presso l'imperatore, ma la sua missione fu dopo breve tempo interrotta da una grave malattia che lo condusse rapidamente alla morte.

I testi proposti, che presentano le osservazioni di testimoni privilegiati, costituiscono una fonte preziosa per ricostruire le preoccupazioni pontificie nei confronti dell'impero, l'ambiente cosmopolita e multiculturale della «corte cesarea», il travaglio politico e politico-religioso di un organismo secolare il quale, sollecitato dalle pressioni esterne e dai rivolgimenti interni, determinati a loro volta dalle tensioni autonomistiche e confessionali, stava rapidamente mutando il suo volto. Inoltre, osservando l'operato dei due protagonisti, Delfino e Portia, si ha un'ulteriore conferma dell'importanza rivestita da Carlo Borromeo e dalla sua scuola nell'opera di consolidamento e di espansione in Europa del cattolicesimo di matrice romana durante seconda metà del Cinquecento.

SILVANO GIORDANO

ALFONSO MARIA RIBERI, *RAM Repertorio di antiche memorie*, 2 voll., I: *Per la storia della nostra diocesi*; II: *Paesi uomini Chiese*, Cuneo, Primalpe, 2002, XVI-848 p., ill.

La presenza culturale di Alfonso Maria Riberi (RAM) a Cuneo e in Piemonte equivale ad un vigoroso contributo da lui consegnato ai posteri, attraverso i suoi scritti apprezzati tuttora, anche se è trascorso circa mezzo secolo dalla sua scomparsa. La sua produzione è stata oggetto fra l'altro di un recente convegno, i cui atti sono stati ora pubblicati (*Monsignor Alfonso Maria Riberi, uomo di chiesa, uomo di studio [1876-1952]*, a cura di GIUSEPPE GRISERI, GIAN MICHELE GAZZOLA, LIVIO MANO, «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo» 129, 2003, II semestre).

Gli studiosi partecipanti hanno esplorato sotto varie prospettive la figura di questo appassionato ricercatore in campo storico, che ha percorso filoni d'indagine fra loro diversissimi, passando da scritti di soda impostazione scientifica ad altri di carattere prettamente divulgativo. La sua diocesi di appartenenza – Cuneo – da un punto di vista cronologico è giovane, essendo sorta nel 1817, stralciata dalla diocesi di Mondovì, e rappresenta il principale centro di attrazione dei suoi interessi. Con l'abbondanza dei suoi scritti, specie di articoli di più

facile diffusione, sembra che il Riberi abbia voluto riempire un vuoto, lavorando alacremente per proporre alla riflessione dei lettori tante piccole ma succose schegge, rivolte ad illuminare elementi di storia locale del passato. Questo è il caso dei due grossi volumi su cui ci soffermeremo, ma non senza offrire qualche fuggevole cenno essenziale a proposito dei suoi dati biografici. Fin da giovane (era nato nel 1876 a Monterosso Grana nel cuneese) gli furono riconosciute le sue propensioni naturali verso la ricerca di tipo storico. Veniva da una famiglia distinta (il padre era notaio) ed ebbe una formazione sacerdotale, che lascia scorgere un modello di orientamento tridentino, dominato dalla figura di s. Carlo, ma che rispondeva anche ad una tipologia comune in Italia. Questo patrimonio di base determinò più tardi la scelta dei superiori, che lo chiamarono a svolgere il suo lavoro in Seminario. Nel 1917, cioè in occasione del primo centenario della diocesi, ricevette l'incarico dal vescovo di allora, Natale Moriondo, di lavorare attorno alle memorie storiche della città e diocesi cuneese. Egli vi si dedicò attraverso lo studio di fonti documentarie, ma senza trascurare altri interessi culturali, legati alla letteratura greca e latina e naturalmente italiana. Rimane esemplare la sua opera su S. Dalmazzo di Pedona, che ci consente di misurare il serio e lungo impegno di ricerca in numerosi archivi, che vanno ben oltre i limiti regionali. Si può dire che continuò la sua attività di studio e d'insegnamento fino alla morte (1952).

I due volumi che qui ci interessano, contengono la riedizione di numerosi suoi scritti non di vasto respiro, ma a carattere frammentario e occasionati da motivi diversi, che danno modo in ogni caso di cogliere tutta insieme parte della sua attività poliedrica di ricercatore. Nell'introduzione del tomo I figurano le ragioni per le quali si è voluto rendere doverosa memoria «allo storico della Diocesi» con questa precisazione: «Era quasi ovvio cogliere l'occasione del cinquantesimo anniversario della morte del Riberi, per tentare di raccogliere la messe abbondante di articoli e studi da lui pubblicati nell'arco di mezzo secolo su giornali, riviste, miscellanee, enciclopedie, in modo da offrirli per nutrimento a chi tiene ancora in conto la memoria, nutrendosi delle lezioni della storia per affrontare l'oggi con animo più saggio» (t. I, p. VII). Si tratta di testi brevi, in cui l'impegno scientifico è più che altro nel sottofondo, perché pubblicati in sedi che hanno come scopo la divulgazione. Servono perciò ad informare un pubblico non selezionato ma curioso al tempo stesso di avere una conoscenza esatta della storia passata. Sono tratti – per dare qualche esempio – da «Il Dovere», corriere di Cuneo, da «Lo Stendardo», da bollettini parrocchiali, quali «La Voce di S. Anna». All'ipotetico ricercatore d'oggi va il vantaggio di trovare questo materiale tutto a portata per effettuare agevoli confronti su temi simili e usufruire di indicazioni senza perdere tempo per la ricerca nei luoghi di prima pubblicazione. Valga qualche esempio. Nel t. I, a p. 369 troviamo l'articolo *La Diocesi di Cuneo*, in cui l'autore schematicamente passa in rassegna i tentativi non riusciti di distacco dalla diocesi di Mondovì dal '300 al '700, e la sua nascita ufficiale nel 1817; argomento che ritorna anche nel tomo II. L'interesse devozionale lo porta al santuario di S. Anna di Vinadio e ad altri della diocesi (t. II, p. 529-561). Tocca inoltre argomenti che aprono una finestra sugli usi locali, per es.: *La polenta arrivò in Piemonte 1600* (t. II, p. 674); oppure: ... *Quando la luna provvedeva alla illuminazione pubblica. Un bilancio del '600* (t. II, p. 678); o ancora con riferimento al periodo del governo francese: *Il funzionario napoleonico ci ha visto così ... tutti gli uomini col codino e le donne con calze rosso-blu* ...(t. II, p. 691).

Queste sporadiche citazioni non esauriscono i molteplici argomenti che via via il Riberi sceglieva per informare correttamente il suo pubblico e che in certi casi possono fornire elementi utili anche oggi.

MARIA FRANCA MELLANO

MARIO CASELLA, *L'associazionismo cattolico a Roma e nel Lazio dal 1870 al primo Novecento*, Galatina (LE), Congedo Editore, 2002, 578 p.

Questo poderoso approdo della ricerca di Mario Casella, studioso attento sin dal suo esordio al mondo associativo cattolico della Capitale, mette a disposizione della comunità scientifica una impressionante mole di notizie ed indicazioni di approfondimento. È lo stesso autore a ricordare come l'interesse per tale tematica risalga al lontano 1964 quando, sotto la guida di Alberto Maria Ghisalberti e di Fausto Fonzi, ebbe inizio questa sua ricerca all'epoca mirata alla preparazione di una tesi di laurea su "Il movimento cattolico a Roma dal 1895 al 1900". Quella ricerca è poi proseguita – anche se in maniera discontinua – negli anni successivi, consentendo a Casella di far emergere un universo restato a lungo «sommerso e inesplorato».

Chi ha presente il percorso della ricerca caselliana sa quanto, lungo questo itinerario, lo studioso, attualmente professore ordinario presso l'Ateneo di Lecce, abbia già contribuito con numerose pubblicazioni all'approfondimento di tematiche legate alla storia del cattolicesimo italiano otto e novecentesco e alle vicende politiche e amministrative romane della fine del diciannovesimo secolo. Ma questa sua recente fatica appare particolarmente significativa.

Il volume è diviso in due parti precedute da una corposa introduzione che in maniera sintetica illustra i principali problemi che le associazioni cattoliche romane si trovarono ad affrontare di tempo in tempo, nella ricerca, ad ogni stagione, di nuove modalità di intervento e soluzione. Ne emerge – per sintetizzare ulteriormente – una impostazione prevalentemente intransigente, ma non uniforme. Infatti il panorama viene vivacizzato dai tentativi di elaborare modalità di rapporto non esclusivamente conflittuale con le autorità emerse dalla storia del processo unitario. Tale tentativo si esperisce in particolar modo sul terreno dell'amministrazione. Ma alla fine del XIX secolo si registra anche un'accentuazione della sensibilità verso le tematiche di carattere sociale e l'emersione di proposte e inclinazioni poi censurate dalle autorità ecclesiastiche sia sul terreno della riflessione teologica e religiosa che sul terreno della prassi politica. A conclusione dell'introduzione di questa grande fatica Casella ha anche il merito di indicare la necessità di ulteriori approfondimenti d'indagine su protagonisti delle organizzazioni cattoliche capitoline, che magari escano dalla talvolta usurata chiave dell'impegno politico, per scandagliare altri campi di attività. L'autore propone anche di approfondire il tema dell'anticlericalismo, ritenuto dallo stesso ancora indagato in maniera insufficiente.

La prima parte del volume è dedicata alle organizzazioni dell'associazionismo laicale sviluppatesi a Roma tra il 1870 e i primi anni del Novecento. La sezione raccoglie sessanta schede molto precise su altrettante associazioni cattoliche che in quell'arco di tempo hanno svolto le proprie attività nella capitale. Se ne fornisce la data e le ragioni della fondazione, la conformazione istituzionale, gli scopi illustrati negli statuti, alcune notizie sui dirigenti e sugli animatori, le vicende maggiormente significative nello sviluppo delle singole realtà. Le schede articolate non riguardano tutte le associazioni censite da Casella. Infatti lo studioso, oltre alle associazioni illustrate, ha individuato quasi altri 150 sodalizi, a volte minori. Le fonti della ricerca sono di diverso genere. Infatti Casella scrive di aver rintracciato elementi «in archivi pubblici e privati, oltre che nella stampa (cattolica ed anche laica) del tempo e nella vasta bibliografia romanistica esistente (soprattutto libri ed opuscoli pressoché introvabili)». Ma va riconosciuto che quelle schedate sono le realtà di maggior rilievo, e che quindi nel loro complesso le notizie riescono a fornire un panorama assai significativo della rete associativa cattolica che caratterizzava la vita religiosa della capitale.

La seconda parte, invece, illustra gli inizi e gli sviluppi dell'"Opera dei Congressi" a Roma e nel Lazio tra il 1880 e il 1903. Il metodo e i criteri d'indagine di questa seconda parte sono diversi da quelli utilizzati nella prima. Siamo di fronte ad un lavoro di ricostruzione storica su una pagina della storia romana e regionale che appariva piena di ombre. La vicenda dell'"Opera dei Congressi" viene ripercorsa con cura, mettendo a frutto un dovizioso intreccio di fonti archivistiche e a stampa. Merito ulteriore è che l'autore riporta in ampi brani nel testo la documentazione originale, ed accompagna l'esposizione con un apparato critico notevole.

Il volume apporta un innovativo e considerevole bagaglio di nuove conoscenze sulle realtà religiose di Roma e del Lazio per l'età contemporanea. Le indagini su tali realtà, soprattutto riguardo alla dimensione regionale, hanno vissuto stagioni di particolare arretratezza, anche a causa del preponderante interesse che Roma ha sempre suscitato negli studiosi. La ricerca di Casella arricchisce un panorama di ricerche su una realtà regionale la quale, se opportunamente indagata, appare ricca di storia e di esperienze diversificate sulle quali, come opportunamente ha fatto notare l'autore, c'è ancora da ricostruire in sede scientifica.

AUGUSTO D'ANGELO

MARCO INVERNIZZI, *Il beato Contardo Ferrini. 1859-1902. Il rigore della scienza. Il coraggio della fede. Prefazione* di Mons. RENATO CORTI, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 2002, 158 p., tavv.

Dopo la prima biografia redatta dal sacerdote Pellegrini, del 1928, fondamentale, accanto alla *positio* in 5 volumi (1919-1941), alle voci di seri dizionari come il *Dizionario Biografico degli Italiani* e il *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, mai citati nemmeno nella bibliografia finale, Ferrini resta un santo ammirato ma poco conosciuto. Questo libro fin troppo breve (100 pagine in tutto, oltre le appendici con i discorsi di Pio XI e di Pio XII), scritto da uno studioso del movimento cattolico italiano, sarebbe prezioso se non fosse danneggiato dalla preoccupazione di fermarsi su cose note, come il *Kulturkampf* e la situazione dei cattolici in Italia a fine Ottocento, e dal mancato approfondimento di problemi essenziali. Certo la famiglia era profondamente cristiana (il padre oltre tutto era un ottimo professore di materie scientifiche e autore di vari poderosi libri). I sacerdoti che il giovane incontrò (Bucellati, giurista e professore all'università di Pavia, Stoppani, noto geologo, Ceriani, prefetto dell'Ambrosiana, Catena, parroco a S. Fedele) gli trasmisero l'amore alla cultura e una larga moderazione, aliena dalla dura intransigenza dell'Albertario ma anche del Paganuzzi. Resta da spiegare nella misura del possibile il fervore del giovane, liceale, universitario, borsista a Berlino. Mai nei suoi lunghi contatti con colleghi come Vittorio Emanuele Orlando si manifestò un indiscreto e controproducente proselitismo, mai una fede ostentata (anche davanti a una processione col Santissimo, davanti ai colleghi preferì non inginocchiarsi, limitandosi a togliersi il cappello). Eppure la sua fede, la sua pratica costante, era nota a tutti, e proprio perché aliena da ogni ostentazione era efficace. Gradiremmo però sapere i motivi per cui il professore venne proposto come consigliere comunale a Milano, che rapporti ebbe col l'arcivescovo Ferrari, se, al di là delle confidenze fatte con amici, interessanti ma generiche, in quegli anni caldi (risulta *aliunde* che furono proprio il 1895-1899), il consigliere assumesse posizioni più decise, prima e dopo l'estrema severità del Bava Beccaris, e del di Rudinì. Contardo Ferrini consigliere comunale: ecco un bel capitolo che manca nel

volume. Infine, il volume ricorda giustamente i rimproveri mossi al Ferrini studioso e scrittore (una certa fretta, citazioni non sempre esatte), ma non si preoccupa per nulla di indicare che posto ebbe nello studio del diritto romano e soprattutto bizantino l'opera del Ferrini. Forse una certa prospettiva si apre nella voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*. Ma resta il quesito di fondo: accanto ai grandi, come Perozzi, Bonfante, Scialoja, che posto è dato, oggi, al professore di Pavia? Paradossalmente, forse proprio un altro studioso di diritto romano, che alcuni vorrebbero proclamato presto beato, La Pira, potrebbe darci una risposta. E forse proprio un confronto fra il riserbo quasi ostentato del Ferrini e la fede volutamente messa in mostra dal La Pira, che dedicò a Maria Santissima la sua tesi in storia del diritto romano, difesa a Firenze davanti a una commissione in cui era presente anche un professore e un "romanista" ebreo, Perozzi, aiuterebbe a capire meglio il Ferrini. Due stili, due mentalità diverse e in parte opposte. E il titolo del libro potrebbe essere migliorato: Il rigore della scienza. La reale maturità della fede.

GIACOMO MARTINA S.I.

GRAZIA LOPARCO, *Le Figlie di Maria Ausiliatrice (1900-1922). Percorsi e problemi di ricerca*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 2002 (Il Prisma, 24), 799 p., tabelle e grafici.

Questo libro rappresenta un ulteriore segnale dell'attenzione e dell'interesse con cui la recente storiografia delle donne e sulle donne ha finalmente e giustamente incamerato, partendo dopo i fondamentali lavori di Giancarlo Rocca, la ricerca sulle congregazioni femminili; una storiografia – ci ricorda Padre Giacomo Martina nella sua bella *Introduzione* – ormai ricca e articolata. Di essa l'aspetto più interessante non è del resto la varietà delle ricerche, dei soggetti messi a tema, ma il superamento dell'originaria lettura separata che aveva fatto interpretare, in una stagione lontana, a Franca Pieroni Bortolotti il moltiplicarsi moderno delle congregazioni femminili, come un espediente clericale contro le femministe, e che vede invece oggi accentuarsi la coscienza, pur fra le fondamentali diversità, di quanto sia presente, fra il protagonismo sociale delle donne cattoliche, laiche e religiose dell'Ottocento e Novecento, da una parte, e le rivendicazioni di un nuovo ruolo delle donne proprio del filantropismo e femminismo laico, una esigenza comune di intervento concreto, di assunzione del peso del mondo.

Nella ricostruzione della Loparco, la vicenda interna alle Figlie di Maria Ausiliatrice e all'esperienza salesiana, sempre ampiamente documentata, anche statisticamente, negli anni presi in esame (1900-1922), s'intreccia con efficaci analisi sul quadro complessivo che caratterizza questo protagonismo nuovo. Le suore di vita attiva, e fra queste certamente anche le salesiane, dimostrano una straordinaria capacità d'iniziativa ivi compresa una consistente e continua, intelligente mobilitazione di risorse. Sono fra le prime artefici del passaggio da una concezione della suora come ausiliaria, cooperatrice sul terreno dei lavori donneschi, delle congregazioni maschili, a operatrice religiosa in proprio, in particolare al servizio delle ragazze. Affrontano una forte mobilità geografica che le fa prestissimo anche costruttrici della unità nazionale, dal Piemonte alla Sicilia, poi protagoniste del sostegno alla emigrazione italiana. Reggono la sfida con le ispezioni e i controlli puntigliosi dello Stato laico: lo stesso padre Martina ci ricorda nell'introduzione «il graduale e faticoso superamento dell'anticlericalismo iniziale degli ispettori governativi, in altre parole la vittoria delle salesiane sull'anticlericalismo del primo Novecento».

Appare centrale, in questa capacità di iniziativa, la sottolineatura costante del valore dell'istruzione sia per le suore stesse, spinte a studi sistematici e regolari, sia per i com-

piti di istituto a favore delle ragazze in genere. Ed è proprio il riconoscimento di questo valore che consente di affermare come alla fine fra il ruolo attivo svolto dalle donne a difesa della religiosità tradizionale di fronte alla secolarizzazione maschile, e quello rivendicazionista del femminismo laico per l'affermazione dei diritti delle donne, ci sia come una segreta, inconsapevole convergenza, che fa di questa storia una storia non separabile dalla storia della costruzione della nostra realtà nazionale. Come ci ricorda del resto il giudizio con cui si apre il lavoro: «Gli Istituti religiosi femminili fioriti in Italia nell'Ottocento hanno giocato un ruolo rilevante in ordine all'educazione delle giovani, soprattutto della fasce popolari, anticipando l'intervento capillare dello Stato nel campo dell'istruzione e partecipando al mutamento culturale del primo Novecento». Ma questo contributo all'istruzione è già di fatto anche un contributo ad una nuova socializzazione femminile (oratori e associazioni di ex alunne), che supera le vecchie distinzioni di classe, a relazioni di solidarietà femminile, (l'autrice cita il singolare aggettivo "sorellevole" usato allora) a una spiritualità sobria che non cancella il valore dell'amicizia e sa valersi di uno stile familiare.

La coerenza con lo stile di Don Bosco, tendente all'essenziale ma deciso e coraggioso e ispirato alla carità, dà il segno anche alle attività delle suore e al loro successo, che l'autrice documenta con ricchezza di dati e di notazioni complessive. La qualità della loro azione sociale e religiosa viene ricostruita soprattutto nei fatti, nelle scelte, nelle strategie anche «perché mancavano alle interessate gli strumenti culturali per un rilievo delle istanze educative femminili», ma, aggiungiamo noi, non certo solo a loro. C'è certamente, malgrado tanti sforzi, «una limitatezza culturale» che però non alimenta una *vis* polemica intransigente e si rivela una forza come capacità di adattamento.

Da questo ampio studio, insomma, che costituisce di per sé un nuovo, importante approfondimento della storia sociale e religiosa del nostro paese, possono nascere nuovi approcci al rapporto, ancora troppo trascurato, fra la storia delle donne e la storia complessiva del paese.

PAOLA GAIOTTI DE BIASE

Atti della commemorazione nel primo anniversario della morte di Nello Vian (Città del Vaticano, 19 gennaio 2001). *Testimonianze e corrispondenza con Giovanni Battista Montini-Paolo VI (1932-1975)*, Brescia, Istituto Paolo VI - Roma, Edizioni Studium, 2004 (Quaderni dell'Istituto, 22), IV-290 p., tavv.

Su Nello Vian (1907-2000) sono state già pubblicate in questa stessa Rivista (55, 2001, p. 175-199), per opera di Paolo Vian, e ne «L'Osservatore Romano» (5-6 aprile 2004), per opera di Mario Spinelli, varie commemorazioni. Ci limitiamo quindi ad alcune riflessioni, necessariamente incomplete, suggerite dalla lettura di questi atti, editi con la prefazione affettuosa di Giuseppe Camadini, presidente dell'Istituto Paolo VI di Brescia. Il volume comprende l'importante premessa di Vittorio Peri, *La pacifica milizia cristiana di Nello Vian in un secolo cruciale per la Chiesa e per l'Italia*, un breve saluto del card. Mejía, varie testimonianze di Francesco Paolo Casavola, Giuseppe Camadini, Massimo Marcocchi, Vittore Branca, Pasquale Macchi, Vincenzo Cappelletti, Paul Poupard, 151 lettere tra Vian e Montini (o Paolo VI), un ricordo di Nello Vian su Paolo VI, e una testimonianza dei figli di Nello sullo zio Ignazio, il sottotenente capo della resistenza di Boves.

Vian, dopo la laurea alla Cattolica, significativamente prescelta invece dell'Università di Padova, dopo un'iniziale adesione al gruppo raccolto attorno al Gemelli col nome di

Missionari della Regalità di Cristo e il breve servizio militare, era stato accolto come assistente nella Biblioteca Vaticana. Era stato inviato subito negli Stati Uniti a raggiungere altri colleghi come lui incaricati di abituarsi ai nuovi metodi di catalogazione ormai comuni negli USA. Si era presto distaccato dal Gemelli, aveva conosciuto a Roma Montini, divenendo uno dei suoi più cari penitenti e amici. Con il suo incoraggiamento aveva sposato nel 1947 Cesarina Ghioldi, da cui ebbe tre figli: Giovan Maria (n. 1952), Lorenzo (n. 1954), Paolo (n. 1957). Ma non possiamo dimenticare alcuni fratelli di Nello, Memi Vian (1908-1931), della Compagnia di S. Paolo (cf. G. Rossi, *Memi Vian*, Milano 1932); Pio (1923-1945), morto mentre stava per entrare nella Compagnia di Gesù (e forse per suo desiderio sepolto con l'abito di gesuita); Ignazio (1917-1944), sottotenente di fanteria, capo della resistenza a Boves, giustiziato dai nazisti a Torino nel 1944, medaglia d'oro (su cui cf. V. E. Giuntella, *Ignazio Vian*, Torino 1967, seconda edizione). Sarebbe superfluo insistere sul clima fortemente religioso dei Vian, dei rapporti del padre di Nello, Agostino, con il patriarca di Venezia, il futuro Pio X. Mi preme piuttosto fermarmi sul distacco di Nello Vian da Gemelli. Vittorio Peri (*La pacifica milizia cristiana di Nello Vian in un secolo cruciale per la Chiesa e per l'Italia*, p. 1-42) ricorda ampiamente la lontana genesi degli istituti secolari, che in un modo o in un altro appare in Rosmini, Newman, Möhler, e, con toni diversi e polemici ne *Il Santo* di Fogazzaro. Gemelli con il suo prepotente entusiasmo tendeva a impegnare completamente la vita dei suoi membri al servizio della "sua università", insisteva su direttive pratiche, non si curava di un avvio a forme più alte di pietà. La relazione di Peri ricorda la crisi che colpì l'istituto nascente, che pure accoglieva personalità notevoli, fra cui basta ricordare Ezio Franceschini (di cui Peri a p. 2 ricorda una serena ma recisa risposta al card. Pizzardo che lo invitava a preferire in un concorso un cattolico mediocre a un laico più quotato scientificamente). Montini interviene nella vita di Vian in questo momento delicato, chiarendo che i laici più fedeli alla Chiesa avvertano più o meno consapevolmente come un approfondimento spirituale esiga una conoscenza e partecipazione più consapevole alla vita della Chiesa concreta e storica. Cf. Peri, *La pacifica milizia*, p. 20-22, e lettera di Vian a Montini, 31 ottobre 1932, p. 106-107 («Sentii presto... la manchevolezza e la poca profondità dei metodi spirituali [di Gemelli]»). Cf. p. 106 n. 17, che mette in risalto identiche critiche mosse quegli anni da altri membri della Opera della Regalità. È raro trovare una così piena sincerità con cui un giovane si apre a un sacerdote, sia pure eccezionale, e la maturità con cui il sacerdote ne coglie i problemi e li illumina. Dal 1931 (distacco da Gemelli) al 1947 (matrimonio) passano quindici anni, ma tra Montini e Vian l'intesa è andata sempre crescendo, con un Montini profondamente credente ma aperto e consapevole dei problemi degli intellettuali, e continuerà ancora, nel periodo milanese (1956-1963), ricco anche di difficoltà (cf. p. 203, sull'udienza di Vian con Montini arcivescovo, 12 febbraio 1961), e durante il pontificato (cf. p. 74, 80-81, con cenni all'opera, *Anni e opere di Paolo VI*).

Nello Vian vive accanto a grandi intellettuali, eccellenti sacerdoti, uomini con un grande futuro davanti: Tisserant, Albareda, De Gasperi... per citare solo alcuni. Tisserant e Albareda furono per vario tempo suoi superiori, De Gasperi fu il suo predecessore immediato come segretario della Biblioteca Vaticana, ufficio cui era stato promosso dal prefetto Albareda, che aveva capito meglio di altri il valore di quell'uomo, costretto per quasi un decennio a un incarico per lui sproporzionato. Il volume non poteva approfondire questo rapporto, né sintetizzare le singole personalità. Si capisce che i vari contributi mettano in risalto soprattutto aspetti secondari. Così si ricorda il cammino che Vian e De Gasperi facevano insieme, tornando a casa dopo il lavoro: è evidente che il trentino non comunicava allo studioso veneto le gravi preoccupazioni storiche ma soprattutto politiche

che gravavano sul suo animo, la sua amarezza per essere poco stimato in quell'ambiente. Le conversazioni fra De Gasperi e Nello Vian restavano apparentemente cordiali, ma estremamente superficiali. E gentile, corretto, ma del tutto esteriore, dovette essere il saluto che il vecchio segretario della Biblioteca dovette dare al suo successore, quando lasciò la Biblioteca verso la fine del 1942. Tisserant fu certamente «una delle più grandi figure della biblioteca vaticana nella prima metà del XX secolo» (p. 108, nota). È chiaro però che ben altro si poteva dire su di lui, come sul suo successore Albareda, di cui Peri ricorda solo il comportamento «impettito e impeccabile» (p. 1).

Ben diversa è invece la presentazione di Nello Vian, coi suoi molteplici interessi e attività, che ne fanno «uno dei protagonisti della cultura italiana del Novecento». Vian non amava opere voluminose, rifuggiva da grandi sintesi storiche, forse per timore di dovere alla fin fine esprimere giudizi su protagonisti e epoche, «era diffidente degli atteggiamenti sublimi, amava la spiritualità filippina, fresca e ariosa, nutrita di discrezione, cioè di misura, di moderazione... fondata sul colloquio con Dio e sul sereno abbandono alla sua volontà» (p. 58). E forse per questo amava la pubblicazione di epistolari...

GIACOMO MARTINA S.I.

CRONACHE

STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA. ORIENTAMENTI E PROSPETTIVE
Giornata di studio
(Venezia, 7 novembre 2003)

Con l'intento di offrire un doveroso tributo di stima e di riconoscenza verso due sacerdoti veneziani che nella seconda metà del Novecento hanno dedicato la loro attività di insegnamento e di ricerca alla Chiesa veneziana – monsignor Antonio Niero e don Bruno Bertoli – le due maggiori istituzioni culturali della città lagunare, l'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti e l'Ateneo veneto di scienze, lettere ed arti, con l'appoggio e la collaborazione del patriarcato di Venezia, hanno organizzato venerdì 7 novembre 2003 una giornata di studio dedicata alla «Storia della Chiesa in Italia. Orientamenti e prospettive». L'intento degli organizzatori è stato quello di offrire "agili" ma densi contributi e singole prospettive sul tema "immenso", oggetto, negli ultimi anni, di non poche e sistematiche riflessioni: oltre al convegno sui *Cinquant'anni di vita della «Rivista di storia della Chiesa in Italia»*, svoltosi nel 1999 – i cui atti hanno visto la luce nel 2003 con la cura di Piero Zerbi – tra le iniziative di maggior respiro storiografico vanno senz'altro ricordate il numero speciale della «Revue d'Histoire Ecclésiastique» (2000) *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques* e il convegno di Villa Cagnola di Gazzada (18-20 ottobre 2001), dedicato alla *Storia della Chiesa tra ordinamento politico amministrativo e strutture ecclesiastiche in Europa*.

La storia della Chiesa, come è noto e come ha ribadito in apertura dei lavori Giovanni Miccoli, invitato a presiedere le relazioni della prima parte della giornata, è una disciplina di antica tradizione: sul suo statuto epistemologico e sui suoi metodi si sono sviluppate nel corso dei secoli aspre polemiche e forti scontri, e i temi e le problematiche trattate sono state e sono tuttora in grado di coinvolgere i ricercatori nelle loro opzioni ideali e nei loro orientamenti. Ma su tali temi – è stato fatto rilevare – si misura anche la deontologia professionale dello storico, sempre attento a resistere alle tentazioni polemiche, apologetiche, controversistiche che hanno scandito nel suo percorso secolare le vicende della storia della Chiesa, a cominciare dalla grande contrapposizione fra gli *Annales ecclesiastici* del cardinale Baronio e i Centuriatori di Magdeburgo.

La brillante relazione di Maurilio Guasco che ha aperto i lavori della mattinata («Da Fliche-Martin a Jedin. Le grandi iniziative editoriali») ha rievocato la feconda temperie culturale e religiosa in cui furono concepite, progettate e realizzate le due maggiori iniziative editoriali del secolo appena trascorso: l'*Histoire de l'Église* a cura di Augustin Fliche e Victor Martin e quella diretta da Hubert Jedin. La realizzazione di entrambe le opere fu segnata da quello straordinario evento che fu il Concilio Vaticano II; è bene infatti rammentare che le due imprese ideate prima del concilio (la storia della Chiesa di Fliche e Martin risale addirittura agli anni trenta) trovarono compimento soltanto dopo la grande assise vaticana e che gli orientamenti impressi nella fase di progettazione dovettero inevitabilmente fare i conti con le nuove piste di ricerca e con le nuove proposte interpretative emerse dalla svolta conciliare.

Le altre fondamentali caratteristiche che accomunano le due opere di storia della Chiesa furono il superamento della dimensione manualistica a favore della grande opera di consultazione e l'apertura ad una pluralità di autori, apertura cui si giunse in seguito alla consapevolezza dell'enorme sviluppo della conoscenza e conseguentemente della impossibilità per un unico studioso di padroneggiare tematiche vaste e complesse come quelle che i curatori si proponevano. L'allargamento dei temi, ma soprattutto l'enorme dilatazione delle fonti prese in considerazione era infatti tale da richiedere la collaborazione di specialisti e studiosi di differenti campi disciplinari.

Proseguendo sulla strada delle comparazioni Guasco si è soffermato ad individuare, oltre ai principi metodologici che sorreggevano entrambe le opere, anche i motivi per cui esse presero avvio, motivi che rimandano irrimediabilmente al tema nevralgico da cui siamo partiti, ovvero alla definizione di storia della Chiesa come scienza o teologia. Nei manuali in circolazione nei primi decenni del secolo XX la storia della Chiesa era definita come «storia della propagazione e dello sviluppo della società visibile fondata da Gesù Cristo» – ricorda Guasco – e pertanto essa si poneva come disciplina teologica investita del compito di narrare la storia del regno della verità. Anche nella storia della Chiesa di Fliche e Martin venne ribadito che «la storia è condotta dalla provvidenza» ma vi si aggiunse un prezioso corollario sull'importanza di «indagare l'azione delle cause seconde» che in un certo senso legittimavano la storia della Chiesa come disciplina scientifica. Neppure Hubert Jedin seppe distaccarsi dall'idea di una storia della Chiesa come *historia salutis* giungendo ad affermare la duplice specificità di disciplina storica ma anche teologica.

Sia Giovanni Miccoli nel suo commento alla relazione di Maurilio Guasco sia il secondo relatore della giornata, Alberto Melloni («Lo sviluppo delle scienze religiose nel Novecento: problemi e ipotesi») hanno ribadito il fatto che il dibattito intorno allo statuto epistemologico delle discipline storico-religiose non è stato molto diverso da quello che ha coinvolto e attraversato le discipline storiche tout court. Infatti nel medesimo tempo in cui Hubert Jedin affrontava il problema «se e come fare storia della Chiesa contemporanea» in molte sedi universitarie italiane veniva sollevato il problema analogo della legittimità o meno di fare storia contemporanea. In definitiva dunque fare storia su un segmento come quello storico-religioso che coinvolge dimensioni sicuramente personali e intime, non è qualitativamente diverso rispetto al fare storia intorno a tematiche in grado a loro volta di attingere a dinamiche, convinzioni, doverosità interiori altrettanto profonde di quelle che animano i credenti. Il relatore ha quindi esposto una dotta riflessione sulla produzione storico-religiosa del Novecento, premettendo che dalla fine dell'Ottocento, ovvero dall'assunzione del metodo storico-critico come strumento di conoscenza delle fonti, delle istituzioni, delle esperienze religiose, alla fine del XX secolo, il campo degli studi storico-religiosi si è andato via via frammentando in una miriade di discipline e specialità, fra le quali esistono paradossalmente distanze superiori a quelle che separano gli studiosi per ragioni confessionali, controversistiche o ideologiche. Si assiste – ha affermato Melloni – ad una vera e propria distruzione dell'oggetto di studio, schiacciato sotto il peso di un formalismo grazie al quale ogni singolo episodio da un lato viene ad assumere un valore generale, dall'altro si disperde in una miriade di scintillanti episodi diversi.

Fatte queste premesse il relatore nel tentativo di illustrare il percorso novecentesco delle discipline storico-religiose nel loro complesso ha individuato quattro principali punti di svolta – sui quali peraltro esiste un sostanziale consenso storiografico – che hanno attraversato i diversi settori della ricerca storico-religiosa: la

stagione del modernismo dilatata fino agli anni che precedettero la prima guerra mondiale, l'epoca tra le due guerre, gli anni sessanta e settanta e infine il tardo novecento, in cui la globalizzazione inter-religiosa ha sollevato problemi, tematiche e approcci in precedenza impensabili. Si è diffusa progressivamente la tendenza a studiare le culture locali, cogliendone e valorizzandone le differenze – si parla infatti di "cristianesimi" al plurale –; ad individuare gli assi trasversali nelle diverse esperienze religiose, come, per esempio, quello di genere.

Si tratta di capire – ha ribadito Melloni – in quale misura questo tipo di approccio "parcellizzante" – espresso anche nell'organizzazione accademica delle università americane sostituendo le scienze religiose con i *religious studies* –, che frammenta l'oggetto di studio in elementi più semplici, sia in grado di trovare un superiore momento di sintesi e collegamento, assumendosi la responsabilità di definire i propri oggetti di studio.

La relazione di Fulvio De Giorgi ha spostato la riflessione sulle discipline storico-ecclesiastiche da una dimensione epistemologica e metodologica ad una dimensione "funzionale" alla cultura pastorale e all'educazione del clero.

Prendendo le mosse da una delle figure più importanti della Chiesa del Triveneto, il sacerdote roveretano Antonio Rosmini, il quale riteneva assai utile lo studio della storia della Chiesa locale ai fini di una adeguata formazione pastorale, lo studioso si è soffermato su alcuni momenti decisivi nel rapporto tra storia della Chiesa e cultura pastorale. Ha messo così in risalto come tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento – l'epoca della cosiddetta "crisi modernista" – la necessità di svecchiamento della cultura del prete in ambito sociale, teologico, filosofico e culturale, sia stata avvertita con grande urgenza. Il portavoce autorevole di questa istanza di rinnovamento fu nella prima metà del secolo XX il sacerdote irlandese John Hogan che divenne rettore del seminario di Boston e che sostenne con acceso fervore il valore della storia ecclesiastica, sia perché tale disciplina gli apparve come uno strumento efficace per corroborare la fede dei giovani sacerdoti, sia perché poteva, a suo giudizio, strutturare la loro identità di uomini di Chiesa.

Centrale poi nella rievocazione del De Giorgi è stata la figura del bergamasco Angelo Roncalli. Dotato di una spiritualità che si inseriva nel solco della tradizione rosminiana, ma allo stesso tempo di una spiccata sensibilità verso le ricerche storiche, egli intravedeva nel lavoro storico ben altre valenze e utilità; valenze e utilità di cui si fece latore durante la sua attività di insegnante, di vescovo e infine di pontefice promotore del Concilio Vaticano II. È noto infatti che durante la grande assise conciliare il rapporto tra cultura storica ed esigenze di riforma pastorale emerse con molta chiarezza; l'obiettivo di riconoscere i segni dei tempi richiedeva in primo luogo un discernimento profondo della storia umana e della Chiesa, basato non su semplificazioni impressionistiche ma su un robusto retroterra di conoscenza storica. Contemporaneamente si faceva strada anche un secondo modo di concepire la modernizzazione pastorale della Chiesa cattolica che puntava soprattutto sul ricorso alle nuove scienze umane e sociali ed in particolare sulla sociologia pastorale. Fulvio De Giorgi ha concluso la sua relazione affermando che sul piano della preparazione sacerdotale ha prevalso questo secondo indirizzo, lasciando ancora irrealizzata l'auspicata unione roncalliana tra storia e cultura pastorale.

L'ultimo relatore della mattinata, Giorgio Chittolini («L'età pretridentina: recenti orientamenti di ricerca»), ha proposto una riflessione che si colloca in un quadro cronologico più limitato – l'età pretridentina – senza peraltro rinunciare ad affrontare problematiche di vasto respiro incentrate soprattutto sulle peculiarità degli orientamenti storiografici italiani. Infatti

anche alcune recentissime vicende di attualità – come per esempio le polemiche originatesi in seguito alla possibilità di allontanare il crocefisso dalle aule scolastiche – hanno evidenziato come la Chiesa italiana sia profondamente connaturata con l'identità italiana, al punto da far affermare al Capo dello Stato che il crocefisso negli ambienti scolastico è stato considerato non solo come un segno distintivo di un determinato credo religioso ma come il simbolo di valori costitutivi dell'identità degli italiani. Il fenomeno è piuttosto antico; esso è ben anteriore all'episodio descritto e costituisce probabilmente un dato costante nella storia della Chiesa italiana, quantomeno, secondo Giorgio Chittolini, a partire dal ritorno definitivo del papato a Roma in seguito alla fine dello scisma d'Occidente. In particolare nel Quattro e nel Cinquecento gli aspetti di "intrinsechezza" e di commistione fra la società italiana e le istituzioni ecclesiastiche sono così diffusi a tutti i livelli che stenta a delinearsi uno spazio specifico della storia della Chiesa italiana.

Gli effetti di tale commistione – è stato osservato – si possono individuare in una identità meno marcata della Chiesa italiana rispetto, per esempio, alla Chiesa anglicana o gallicana e si riflettono storiograficamente sulle difficoltà di determinare con precisione uno spazio riservato alla storia della Chiesa nei confronti dei contigui spazi della storia politica della società italiana, i cui protagonisti sono spesso annoverati tra i cardinali, i vescovi o i canonici delle cattedrali. Pertanto le "declinazioni" che si possono più facilmente riscontrare nella storia della Chiesa del periodo pre-tridentino o hanno un taglio prevalentemente politico – lo dimostrano le due importanti e corpose biografie dei cardinali Ascanio Sforza e Giovanni Arcimboldi – oppure hanno un taglio eminentemente locale. Giorgio Chittolini ha riconosciuto che la storia della Chiesa locale è un settore in forte espansione ma, sulla scia di alcune riflessioni di Giorgio Cracco effettuate nella densa introduzione alla *Storia della Chiesa di Ivrea*, ha invitato gli storici ad interrogarsi sulla storia della "religiosità cittadina'. «Quanta parte della religiosità urbana – si è chiesto lo studioso – è riconducibile ad una autentica ispirazione religiosa piuttosto che ad un interesse civico? (*cura animarum* o *cura civium*?».

L'ultima parte dell'intervento di Chittolini è stata dedicata al problema delle fonti. Benché infatti i secoli del tardo medioevo si caratterizzino per la grande abbondanza di testimonianze, le indagini di storia della Chiesa rivelano non di rado una certa "fragilità documentaria'. Ciò accade in primo luogo perché non sono state adeguatamente valorizzate le potenzialità offerte dall'Archivio Vaticano; infatti a differenza degli istituti storici stranieri che dopo l'apertura dell'Archivio Vaticano da parte di Leone XIII hanno dato vita a numerosi istituti di ricerca con lo scopo di utilizzare le fonti conservate in tale straordinaria miniera, l'Istituto storico italiano non ha preso iniziative in questa direzione. Parallelamente va ricordata nelle sedi locali la scarsa consistenza e la disorganicità degli archivi vescovili italiani che – solo per fare un esempio – non sono neppure lontanamente paragonabili con l'abbondanza e la serialità di quelli inglesi. Poiché solamente dopo il Concilio di Trento si procedette ad una progressiva riorganizzazione del patrimonio documentario e delle curie vescovili, le fonti per lo studio delle Chiese del tardo medioevo devono essere ricercate – e lo si è fatto di recente con successo – soprattutto nel "notarile" ovvero in un immenso patrimonio documentario fino ad ora assai poco utilizzato.

Le relazioni pomeridiane, trasferite nella prestigiosa sede dell'Ateneo Veneto sotto la presidenza di Francesca Cavazzana Romanelli, si sono aperte con il contributo di Silvana Seidel Menchi («La disponibilità di nuove fonti archivistiche ecclesiastiche: prospettive per la storia della Chiesa») le cui riflessioni hanno preso il via da questioni generali, che investono il piano epistemologico e metodologico delle scienze

storiche nel loro complesso. Esse muovono da un approccio non di storia istituzionale o di storia "alta" – come è stata recentemente rinominata (la relatrice ha fatto riferimento ai contributi di Aurelio Musi raccolti nel volume *La storia debole*, Napoli 1994 e al saggio di Paolo Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna*) – ma da un approccio di storia "vissuta" o di storia "sommessa', le cui caratteristiche possono essere sintetizzate a grandi linee nel passaggio dal generale al particolare, dal pubblico al privato, dall'astratto al concreto, dall'analisi quantitativa all'indagine dello specifico, nella scelta della "narrazione" come modalità di comunicazione e soprattutto nell'attenzione all'essere umano nella sua dimensione di soggetto vivente ed esperiente. Proprio quest'ultimo aspetto, ovvero l'attenzione all'individuo rappresenta un tratto distintivo della storia della Chiesa, che – secondo la studiosa – possiede un ruolo cruciale nell'attuale congiuntura storiografica, non solo italiana.

La discrasia a cui è approdata la scienza storica in seguito alla insanabile frattura tra "storia alta" e "storia sommessa" può essere infatti superata dalla natura di alcune fonti che sono peculiari della storia ecclesiastica e che dal 1998 sono state messe a disposizione degli studiosi grazie all'apertura degli archivi del Sant'Uffizio conservati presso la Congregazione per la dottrina della fede. Si tratta delle fonti inquisitoriali, dei registri della Penitenzieria pontificia e infine dei processi matrimoniali, su cui la Seidel Menchi ormai da diversi anni ha focalizzato le sue ricerche. Il percorso euristico messo in moto da tali fonti non soltanto permette di individuare le dinamiche conflittuali fra le coppie, su cui avevano competenza i tribunali ecclesiastici, ma conduce a recuperare spazi di azione, fisionomie, apporti personali dei singoli individui ed in particolare delle donne.

Carlo Fantappié, autore di una relazione intitolata «La rilevanza del diritto canonico nella storia della Chiesa», ha inteso portare alla luce le numerose forme di pre-giudizio e di pre-comprensione che a lungo hanno accompagnato le ricerche di diritto canonico a partire dal Concilio Vaticano II e dalla nuova ecclesiologia che ne è scaturita. Come è noto e come è stato ribadito in più occasioni anche nei precedenti interventi, la concezione della Chiesa come popolo di Dio è stata una delle acquisizioni più rilevanti della grande assise ecumenica. Dal punto di vista storiografico essa ha avuto come conseguenza lo spostamento dell'interessse degli studiosi dalla storia delle istituzioni ecclesiastiche alla pratica religiosa e all'indagine sulle Chiese locali. Tale mutamento del paradigma ecclesiologico ha certamente allargato il campo delle ricerche ma è stato contemporaneamente accompagnato da un atteggiamento anti-giuridico, che ha identificato nel diritto canonico la principale causa dei ritardi della Chiesa. Sul piano euristico un simile atteggiamento, trasformatosi non di rado in un vero e proprio rigetto nei confronti del diritto canonico, ha indotto gli studiosi a trascurare la "complessità" dialettica di quella grande istituzione che è la Chiesa, con il rischio non infrequente di "teologizzare" le discipline ecclesiastiche. Lo aveva lucidamente espresso anche Ovidio Capitani fin dagli anni settanta affermando che «la giuridicizzazione è la progressiva razionalizzazione di un organismo inserito nella vita degli uomini».

Sarebbe tuttavia parziale attribuire la messa all'angolo del diritto canonico alle elaborazioni ecclesiologiche sortite dal Vaticano II; non vanno infatti trascurate da un lato l'influenza della *nouvelle histoire* nel divaricare le differenze tra il prescritto religioso e il vissuto religioso; dall'altro lato le prospettive aperte dalla sociologia religiosa, ugualmente responsabile di aver indebolito il fondamentale legame tra istituzioni, credenze e pratiche religiose.

Non si vuole negare – ha sostenuto lo studioso – che l'allargamento dei temi e il rinnovamento dei metodi siano stati un fe-

nomeno assai positivo per la storia della Chiesa, ma soltanto ribadire che disancorare tali prospettive dalla dimensione giuridica complessiva della Chiesa ha condotto, e conduce, ad una frammentazione e disintegrazione dell'oggetto della storia della Chiesa. Lo studio del diritto canonico verso il quale si registra nell'ultimo decennio una crescita di interesse, consente di interpretare la Chiesa come *complexio*, in costante dialettica tra carisma e istituzione, fra la dimensione istituzionale e le altre componenti corpo ecclesiastico.

L'intervento di Giovanni Vian dedicato a «Recenti orientamenti della storiografia sui vescovi in Italia in età contemporanea» si collega idealmente all'importante rassegna di studi scritta da Giuseppe Battelli (*Gli studi sui vescovi e le diocesi del Nord Italia tra Cinquecento e Novecento. Panorama storiografico dell'ultimo secolo*) e apparsa più di dieci anni fa sulla «Rivista di storia e letteratura religiosa» (28, 1992, p. 391-426). Tale bilancio storiografico giunto fino agli anni ottanta del secolo XX è ancora valido e pienamente condivisibile, tuttavia – ha affermato il relatore – il decennio appena trascorso si è rivelato fecondo di studi sia per quanto riguarda la prosecuzione di iniziative di grande spessore inaugurate proprio nel corso degli anni ottanta sia per la comparsa di saggi innovativi o per il sorgere di nuovi progetti e imprese collettive di vasto respiro.

All'interno della lunga, articolata e puntualissima disamina di contributi, recenti e recentissimi, presentati da Vian nel corso della sua relazione veneziana, ci si limiterà in questa sede a ricordare alcuni filoni significativi, tra i quali spicca per le proporzioni assunte e per il superamento di una prospettiva "individualistica" il filone delle edizioni di fonti. È stato infatti ribadito il fervore con cui è proseguito il programma di edizione di fonti e materiali relativi alle istituzioni ecclesiastiche in età moderna e contemporanea: oltre alle *relationes ad limina*, sul cui utilizzo per l'indagine storica si è soffermato in più occasioni Daniele Menozzi, anche le visite pastorali – le cui potenzialità euristiche si sono rivelate enormi per lo studio degli episcopati – sono state oggetto di singole riflessioni, edizioni e convegni coordinati da Angelo Turchini e da Cecilia Nubola. Parallelamente l'*équipe* di lavoro guidata da Daniele Menozzi, che si propone la repertoriazione delle lettere pastorali dei vescovi italiani in età contemporanea, ha proseguito l'attività già impostata per le regioni del Nord Italia ed ha avviato iniziative analoghe per le regioni non ancora coinvolte da tale indagine (oltre alle lettere pastorali della Lombardia, della Toscana, dell'Emilia Romagna hanno visto la luce quelle dei vescovi dell'Umbria e della Terra d'Otranto, a cura rispettivamente di Bruna Bocchini Camaiani e Maria Lupi e di Donato Del Prete).

Per quanto riguarda gli studi specifici sui vescovi va rilevata, secondo Vian, da un lato, la crescita di attenzione verso le attività collettive dell'episcopato ed in particolare verso la storia delle conferenze episcopali (settore nel quale si è posto in luce il contributo di Giorgio Feliciani), dall'altro, il deciso spostamento in avanti della cronologia dei singoli studi e, di conseguenza, lo sviluppo di ricerche storiche che arrivano praticamente ai nostri giorni e che si pongono come obiettivo quello di indagare l'attività di alcuni insigni arcivescovi – Carlo Maria Martini arcivescovo di Milano, Michele Pellegrino arcivescovo di Torino e Marco Cè patriarca di Venezia – di fronte alle grandi trasformazioni sociali.

La riflessione storiografica su «La storia delle Chiese locali» è toccata a Gian Maria Varanini, il quale si è soffermato nella parte iniziale della sua relazione sull'importanza di definire il concetto di "Chiesa locale". Benché l'espressione "Chiesa locale" sia stata e sia tuttora correntemente e frequentemente utilizzata, sono rare le ricerche storiche in cui a tale locuzione venga riconosciuta una specifica accezione ecclesiologica, risalente come è noto alle acquisizioni del Concilio Vatica-

no II. Se si esclude infatti la recente *Storia della Chiesa di Ivrea*, ove il concetto di Chiesa locale è stato oggetto di un profondo ripensamento da parte del curatore Giorgio Cracco, nella maggior parte dei casi esso viene assunto senza precise consapevolezze di ordine ecclesiologico come sinonimo di entità territoriale diocesana. Anche le poderose iniziative editoriali riguardanti la storia delle diocesi della Lombardia e del Veneto risentono di una impostazione che, sebbene nella terminologia sia debitrice del clima teologico e culturale del concilio, nella struttura rivela invece non poche ambiguità. Inoltre entrambe le opere si rivolgono ad un pubblico non specialista, con l'obiettivo di andare alle radici storiche della Chiesa locale, per offrire ai suoi membri attuali un recupero di identità; ma si tratta – afferma Varanini – di tentativi in ritardo sui tempi, dal momento che è drasticamente calato tra i fedeli il senso di appartenenza ad una Chiesa.

Lo studioso sembra guardare con maggiore "simpatia" ad una tradizione di studi di storia ecclesiastica caratterizzati da una forte componente civico-patriottica ma sensibili al contempo al clima positivista di fine Ottocento; tradizione di cui facevano parte, solo per fare alcuni nomi significativi, il bresciano Paolo Guerrini e il vicentino Giovanni Mantese, che "scioglie" la storia della Chiesa di Vicenza in una storia della città.

Per quanto riguarda i vescovi, che costituiscono la spina dorsale della storia delle cosiddette Chiese locali, nella produzione storiografica riguardante il Quattro e il Cinquecento si confrontano due modelli difficilmente conciliabili: il modello del vescovo "pastorale" proposto da Hubert Jedin ed il modello del presule come *dominus beneficiorum* individuato da Adriano Prosperi. Si tratta di due modelli che confliggono anche nelle indagini più recenti e che non sembrano lasciare spazio alla integrazione tra la dimensione "religiosa" e quella che potremmo definire "temporale"; uno spazio che sembra invece sussistere nelle ricerche riguardanti le Chiese del Due e Trecento, dove pur in un ordito stretto con la storia della società urbana, non sono state trascurate le diverse articolazioni e le modalità espressive della vita religiosa (negli ospedali, nelle confraternite, nei monasteri e nei conventi).

La densa giornata veneziana si è doverosamente conclusa con la lettura della "doppia" relazione di Gabriele De Rosa («Due itinerari di studi e ricerche per la storia della Chiesa di Venezia. Presentazione delle bibliografie degli scritti di mons. Antonio Niero e di don Bruno Bertoli curate da mons. Gabriel Richi Alberti e da Stefania Rossi Minutelli»), che non ha potuto presenziare per motivi di salute, ma ha voluto ugualmente far pervenire il suo contributo incentrato sul percorso intellettuale dei due studiosi veneziani a cui l'intero convegno è stato dedicato: Bruno Bertoli e Antonio Niero.

Del primo lo studioso ha ricordato innanzi tutto gli studi sulla storia del movimento cattolico nell'età contemporanea, per poi passare ad analizzare il fecondo filone di ricerca imperniato sulla pastoralità parrocchiale nel XIX secolo e sulle visite pastorali. La bibliografia di Bertoli – ha affermato De Rosa – è sovente intrecciata con quella di Silvio Tramontin e di Angelo Gambasin; insieme essi costituirono «un trio di collaboratori preziosi per le sorti di quel Centro padovano di studi religiosi» che fu all'origine di un movimento storiografico innovativo soprattutto per la centralità posta sul "vissuto religioso".

Di Antonio Niero Gabriele De Rosa ha invece messo in luce in primo luogo la sterminata bibliografia: dal 1946 al 2003 egli ha contato ben 1742 titoli, tra i quali, «per non rischiare di annegare», ha dovuto selezionare quelli che gli sono sembrati il più possibile rappresentativi della produzione del sacerdote veneziano. Le due tematiche entro cui si è dibattuto l'impegno storico e interpretativo di Antonio Niero sono risultate il "cristianesimo popolare" – un cristianesimo fatto di devozioni, di pie-

tà, di credenze al limite della magia – e la tradizione religiosa della nobiltà veneziana specialmente nell'età della Riforma. Entrambe sono state affrontate con il rigore dello storico, con la curiosità dell'erudito, ma al contempo con la straordinaria e lucida fedeltà alla "veneticità" e con l'atteggiamento di chi intende custodire gelosamente la *pietas* veneta e la «nobile tradizione mediatrice di Venezia».

In attesa di poter disporre degli "atti" di questa densa giornata di studi dedicata alla "storia della Chiesa" credo sia lecito proporre alcune riflessioni "a caldo" – e dunque prive di qualsivoglia esaustività – suggerite dall'ascolto di tutte le relazioni che sono state presentate.

Che l'impegno interpretativo degli storici contemporanei sia ancora vivo intorno allo statuto epistemologico e ai metodi della storia della Chiesa lo dimostra il fatto che non poche relazioni presentate nell'assise veneziana, pur nella loro specificità, si sono trovate ad incrociare, sottendere o trattare esplicitamente il nodo problematico dello statuto disciplinare della storia della Chiesa. Tuttavia le principali questioni sollevate non riguardano più le diatribe spesso "svirilizzate" – seppur non del tutto spente – sul rapporto tra storia della Chiesa e teologia, ma si incentrano semmai sulla cogente necessità, ribadita a più voci nel corso della giornata, di ragionare intorno alla frammentazione delle ricerche storico-religiose e al loro dissolvimento in una miriade di oggetti.

È emersa da parte degli storici della Chiesa l'esigenza irrinunciabile di storicizzare e definire con maggior precisione gli "oggetti" di studio e tale esigenza ci sembra possa essere assunta anche come pista di lavoro per il futuro.

MARIACLARA ROSSI

SAN CRESCENZIANO DI CITTÀ DI CASTELLO. STORIA E CULTO DI UN MARTIRE DALLE ORIGINI ALL'ETÀ MODERNA (Città di Castello, 26 e 27 settembre 2003)

Si è svolto nei giorni 26 e 27 settembre 2003 a Città di Castello il convegno di studi storici dal titolo «San Crescenziano di Città di Castello. Storia e culto di un martire dalle origini all'età moderna». Il convegno ha preso spunto dalla ricorrenza del XVII centenario della morte di san Crescenziano, martirizzato secondo la tradizione a Città di Castello il 1° giugno 303, sepolto insieme ai compagni di martirio nella pieve di Saddi, oggi in comune di Pietralunga, e infine diventato, dal 1068, patrono della città di Urbino. Il convegno è stato organizzato dalla diocesi di Città di Castello in collaborazione con l'Associazione Storica dell'Alta Valle del Tevere, con il patrocinio della Provincia di Perugia, del comune di Città di Castello e del comune di Pietralunga, e con il sostegno della Banca dell'Umbria, del Monte dei Paschi di Siena e della Comunità Montana Alto Tevere Umbro.

Il carattere scientifico dell'iniziativa è stato garantito dalla qualità dei relatori, tutti legati in vario modo al mondo della ricerca universitaria, ma non è mancata una consistente e calorosa partecipazione popolare, segno del persistente interesse delle comunità locali per la propria storia e dell'attaccamento alle proprie tradizioni religiose. Il convegno ha permesso di presentare e confrontare tra loro le novità nel panorama degli studi sui periodi storici durante i quali avvenne l'evangelizzazione dell'Alta Valle del Tevere e si diffuse, in Umbria e nelle regioni circostanti, il culto per san Crescenziano e gli altri martiri di Saddi. Sono stati presi in considerazione

tutti quegli aspetti che, da diversi punti di vista e con diverse metodologie, hanno permesso di gettare nuova luce sui primi secoli del cristianesimo a Città di Castello e in tutta l'Alta Valle del Tevere, sulle strutture della vita civile e religiosa, sugli aspetti culturali, artistici e letterari legati alla figura del santo e al suo culto nel corso dei secoli, dal medioevo all'età moderna.

Dopo il saluto delle autorità locali ha aperto la prima sessione di lavori, dedicata all'agiografia del santo, Emore Paoli, che ha parlato di «Storiografia e metodologia negli studi sull'agiografia umbra». Il suo intervento ha preso le mosse dalla prima opera agiografica dedicata ai santi dell'Umbria, la *Vita de' santi e beati dell'Umbria* di Ludovico Jacobilli (1647-1661), ancora permeata di ideali e intenti controriformistici, per passare all'importante rinnovamento degli studi di agiografia che ha caratterizzato l'inizio del secolo XX. Accanto infatti agli epigoni dell'erudizione seicentesca (Michele Faloci Pulignani) troviamo all'incirca negli stessi anni le prime analisi critiche dei testi, ad opera di quanti intendevano utilizzarli per ricostruire la storia delle diocesi (Francesco Lanzoni), la storia dell'agiografia come genere letterario (Albert Dufourcq) o l'autenticità delle figure e dei protagonisti della venerazione pubblica (Hippolite Delehaye). A metà degli anni '70 una svolta decisiva veniva data dagli interventi di Sofia Boesch Gajano (1974) e di Claudio Leonardi (1976), che suggerivano da una parte lo studio delle tipologie agiografiche e del loro significato nel quadro di una storia dell'agiografia come struttura letteraria e sistema di riferimento socio-culturale; dall'altra l'edizione dei testi agiografici secondo i criteri dell'ecdotica lachmanniana, come punto di partenza per un'analisi storico-letteraria che tenesse conto in primo luogo del significato teologico (modello di santità) specifico del testo agiografico. Questi ed altri suggerimenti sono stati accolti e sviluppati dal recente convegno *Umbria cristiana* (2000).

Nella seconda relazione Pierluigi Licciardello ha trattato di «Culto e agiografia di san Crescenziano da Città di Castello a Urbino». La nascita del culto del santo e dei suoi compagni va ricondotta all'alto medioevo, forse all'età longobarda, epoca in cui fu funzionale alla ridefinizione e alla legittimazione delle istituzioni religiose castellane. Tale culto si diffuse in seguito in Italia centrale, come dimostrano le chiese e i libri liturgici di area tosco-umbro-marchigiana. Nel 1023 le reliquie furono trasportate a Città di Castello e nel 1068 da lì ad Urbino, che elesse Crescenziano (col nome di Crescentino) a patrono e protettore della città. Da Urbino proviene la più antica agiografia del santo, in parte inedita, scritta in epoca bassomedievale (tra 1068 e 1348). In essa vediamo gradualmente prendere forma la leggenda che diventerà tradizionale: quella del santo nobile di origine romana, prima soldato, poi predicatore ed asceta, che si distingue come cavaliere sauroctono finché subisce il martirio in nome della fede. La narrazione è ricca dei luoghi comuni tipici dell'agiografia medievale, anzitutto quello del drago, comune a mitologie, epiche e agiografie di diversa epoca e provenienza. L'agiografia urbinate si arricchisce poi del resoconto, in parte leggendario, della *translatio* delle reliquie da Città di Castello ad Urbino nel 1068. Nei secoli XVI-XVIII l'agiografia urbinate subisce quasi esclusivamente un rifacimento stilistico, mentre prende tardivamente vita (dagli inizi del '600) quella castellana, più attenta alla figura del santo come evangelizzatore.

Andrea Czortek ha aperto la seconda sessione di lavori, dedicata alla storia religiosa ed istituzionale delle "città del santo", con la relazione dal titolo «La cristianizzazione dell'Alta Valle del Tevere e l'origine della diocesi di Città di Castello». La prima diffusione del messaggio cristiano nell'Alta Valle del Tevere va inserita

nel contesto regionale, in cui acquistano spessore e rilievo gli scarni dati in nostro possesso su questo argomento. L'analisi dell'agiografia (dalla *Passio sancti Crescentiani* alla *Vita sancti Floridi*), della rete viaria e dell'insediamento, suggerisce una precoce evangelizzazione, proveniente da Roma, a partire dal III secolo, attraverso le vie Flaminia e Amerina. Ma perché la diocesi si organizzi strutturalmente dobbiamo attendere la fine del III o gli inizi del IV secolo, epoca in cui nascono anche le confinanti diocesi di Arezzo e Gubbio. Il primo vescovo sicuramente documentato è Eubodio, presente al sinodo romano del 465. La ricerca di Czortek si estende al VI secolo, età di crisi del "sistema" diocesano tardoantico e di profonda ristrutturazione territoriale, soprattutto a causa della guerra gotica. Momenti principali di questo periodo sono la presunta distruzione di Città di Castello (stando almeno alla narrazione della *Vita sancti Floridi*) e l'ampliamento della riorganizzata diocesi castellana verso est, oltre il crinale appenninico, fino ad inglobare i resti della scomparsa diocesi di *Tifernum Metaurense* (oggi Sant'Angelo in Vado).

La storia di Città di Castello nell'alto medioevo (secoli VII-XI) è al centro della relazione di Gian Paolo G. Scharf, «Città di Castello e il suo territorio nell'Alto Medio Evo (dal periodo longobardo all'XI secolo)». Le maggiori difficoltà della ricerca su questo periodo sono date dall'assenza o scarsità di materiale documentario (almeno fino all'XI secolo) e dal problema della definizione del territorio castellano, solo tardivamente documentato come distretto pubblico (*comitatus*). L'arrivo dei Longobardi a Città di Castello (nel VII secolo piuttosto che nell'VIII, come si era finora ritenuto) lascia scarse tracce, il che potrebbe significare una persistenza della tradizione romana. La città entra in una fase di decadenza; molti centri minori del territorio scompaiono, altri si organizzano intorno ad altri centri di potere e di raccordo (il territorio di Pieve Santo Stefano entra nell'orbita politica di Arezzo). Mancano anche monasteri di epoca longobarda, tipici di altre realtà della *Tuscia*. Il quadro non cambia in età carolingio-ottoniana, mentre a partire dal secolo XI assistiamo ad una decisa rinascita della vita cittadina, testimoniata dal rinnovamento del complesso cattedrale ad opera del vescovo Pietro nel 1023, nel nome del patrono san Florido. Anche il contado si sviluppa, con il proliferare di monasteri benedettini e di fortezze signorili (incastellamento). Una prima analisi della documentazione notarile sembra suggerire, attraverso l'onomastica, il prevalere dell'elemento romano su quello germanico.

Al centro intorno al quale si organizza e si consolida l'agiografia di san Crescenziano è dedicata la relazione di Simonetta Bernardi Saffiotti, dal titolo «Urbino fra alto e pieno Medioevo». La storia urbinate altomedievale presenta il grave problema dell'assenza quasi totale di documentazione, assenza che si protrae fino alla piena età comunale (XIII secolo). Acquista quindi particolare rilievo l'arrivo delle reliquie del santo nel 1068, che significa l'affermazione della dignità di città. Il patronato di san Crescenziano si sostituisce a quello di san Sergio, testimone a sua volta del legame di dipendenza dall'area ravennate. La maggiore documentazione dei secoli XIII-XV ci lascia intravedere una società cittadina articolata, nella quale emerge un'aristocrazia funzionariale legata prima alla mensa vescovile, poi sempre più autonoma, capace di gestire il potere cittadino tramite l'istituto consolare. Allo stesso tempo partecipa alla vita cittadina l'aristocrazia inurbata, di origine rurale, classe socialmente aperta, non ancora formalizzatasi nella casta nobiliare, dalla quale emerge la famiglia dei Montefeltro. Legati alla politica ghibellina, specialmente sotto Federico II di Svevia, i Montefeltro riusciranno ad ottenere la pienezza del potere cittadino, instaurando la signoria sulla città e trasformando in ducato le istituzioni comunali. Alla rinascita economica del

basso medioevo partecipa attivamente la componente ebraica della città, detentrice di un notevole potere finanziario.

Apre la terza sessione di lavori la lezione di Claudio Leonardi, dedicata all'agiografia di san Crescenziano. L'analisi letteraria dei testi agiografici rinuncia metodologicamente al vaglio della loro storicità per soffermarsi sul nucleo strutturale dei testi, ossia l'immagine della santità, le figure della teologia e della spiritualità che da essi emergono. Il modello che traspare dal più antico ufficio urbinate del santo è quello martiriale "classico", nel quale il primato della persona in Cristo si afferma al di sopra del potere politico in modo immediato. Ma già col secondo testo, la *Passio sancti Crescentiani* (BHL 1983) si assiste ad una stratificazione di modelli, alla nascita di un nuovo modello composito: il martire è anzitutto predicatore, evangelizzatore, assolvendo ad una funzione tipicamente vescovile. Siamo nella scia del modello del vescovo-monaco, incarnato da san Martino di Tours. Il ruolo di san Crescenziano a Città di Castello non è storicamente rilevante almeno fino al secolo XVII, quando il santo "ritorna" nella sua patria come oggetto di indagine storico-erudita; ad Urbino invece il significato del santo è centrale, arricchendosi della funzione patronale.

È seguita la relazione di Mirko Santanicchia su «L'iconografia di san Crescenziano». La più antica iconografia del santo non risale oltre la prima metà del secolo XIV, essendo databile agli anni '20/'30 del secolo un bassorilievo frammentario, conservato nella pieve di Saddi. A pochi decenni di distanza segue l'immagine dell'antifonario di Urbino, datato 1348. In questa prima fase l'iconografia del santo dipende strettamente da quella di san Giorgio, altro cavaliere sauroctono, come dimostrano i numerosi confronti con opere coeve. Tuttavia l'iconografia di san Crescenziano mantiene una sua differenza o specificità, che ha portato lo studioso a mettere in discussione l'identificazione in san Giorgio di alcune immagini quattrocentesche di provenienza urbinate (a partire dal polittico dell'Alberti conservato ad Urbino), chiarendo come il santo in questione sia appunto Crescenziano e non Giorgio. A partire da un affresco di Saddi del XVI secolo comincia ad affermarsi l'iconografia del santo con elmo, forse in seguito al ritrovamento di oggetti militari nel suo sepolcreto.

L'ultima relazione, quella di Stefano Del Lungo, ha affrontato la questione della «Topografia dei luoghi più antichi del culto di san Crescenziano». L'indagine archeologica sul territorio di Città di Castello, in particolare a Saddi e nelle altre chiese dedicate al santo in diocesi castellana e aretina, è partita dall'epoca romana, che ha lasciato vistose tracce di centuriazione. I testi di agrimensura documentano diverse fasi di sistemazione del territorio in età romana e tardoantica, l'ultima delle quali nel VI secolo, età alla quale risale il famoso "tesoro di Canoscio", ritrovato presso Città di Castello, e alla quale potrebbe risalire la stessa pieve di Saddi. Il toponimo "Saddi" è di incerta origine, forse in riferimento a preesistenze pagane (*Casa Dei*). A questo ridisegno del territorio potrebbe alludere l'episodio di sant'Amanzio, compagno di san Florido, rappresentato da Gregorio Magno nell'atto di segnare con la croce le tane dei serpenti; esso allude a pratiche tipiche degli agrimensori, che potevano essere scambiate per pratiche pagane e che perciò vengono risemantizzate, cristianizzate, dalla leggenda agiografica. Infine l'analisi della rete viaria trasversale, che collegava l'Appennino umbro-marchigiano in senso orizzontale, e della toponomastica, ci conferma l'impressione di un territorio conservativo, nel quale persistono forti tracce della romanizzazione e del passato pagano, nonostante il tentativo "cristiano" di rioccupare e ridefinire lo spazio sulla base di nuove coordinate geografiche e sacrali.

Nelle sue conclusioni Anna Benvenuti ha ripercorso i principali momenti del con-

vegno, congratulandosi per la rilevanza scientifica degli interventi ed auspicando una pronta comparsa degli atti. La studiosa ha richiamato l'importanza dell'area castellana come anello di congiunzione tra realtà regionali diverse tra loro e del culto del santo quale fattore di identificazione e di costruzione della memoria per le comunità locali che in esso trovavano – e trovano – un punto di riferimento religioso e civile.

PIERLUIGI LICCIARDELLO

PERCORSI RECENTI DEGLI STUDI MEDIEVALI
(Firenze, 27-28 gennaio 2004)

Si sono svolte a Firenze nei giorni 27 e 28 gennaio 2004 le giornate di studio sui «Percorsi recenti degli studi medievali», in occasione del ventennale del Dottorato di ricerca in Storia medievale delle Università di Firenze, Bologna e Roma "La Sapienza", organizzate dal medesimo Dottorato e dal Centro di studi sulla civiltà comunale, con il patrocinio del Dipartimento di Studi storici e geografici e della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze. Numeroso il pubblico intervenuto nell'aula magna del Rettorato e in quella del Dipartimento a Palazzo Fenzi, sedi dei lavori. L'incontro ha proposto agli studiosi una riflessione sugli sviluppi di alcuni dei più importanti ambiti della ricerca medievistica negli ultimi venti anni. Per l'occasione è stato anche presentato il volume *Storia di un dottorato. Storia medievale nell'Università di Firenze: attività, ricerche, pubblicazioni (1983–2003)*, a cura di ANDREA ZORZI, Firenze, Firenze University Press, 2004 (offerto anche gratuitamente sul sito internet del Dottorato: <http://www.storia.unifi.it/dotmed/storia/indice.htm>). Il volume raccoglie la documentazione, i profili, le bibliografie dei docenti, degli addottorati e dei dottorandi in corso, offrendo materiale per riflettere sull'evoluzione del Dottorato di ricerca come realtà formativa, in un momento in cui l'università italiana conosce profondi mutamenti.

I lavori si sono aperti con il saluto del prorettore con delega ai dottorati, Leonardo Morlino, che ha unito ai suoi personali auguri anche quelli del rettore, Augusto Marinelli. Paolo Marrassini, preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, ha ricordato la forte presenza della medievistica all'interno dell'ateneo fiorentino fin dal 1925, nei difficili anni della dittatura fascista. Federico Romero, direttore del Dipartimento di Studi storici e geografici, ha posto l'accento sulla continua attività di formazione del Dottorato, sulla sua capacità di mantenersi all'avanguardia grazie all'uso di risorse tecnologiche (ultimamente anche con l'apertura del nuovo sito internet) e sull'altissima percentuale di addottorati impegnati nella ricerca e nella docenza universitaria. Infine, il coordinatore del Dottorato Jean-Claude Maire Vigueur ha sottolineato come nella vocazione generalista sia da ricercare il segreto del successo del Dottorato. Prova ne sono la pluralità dei settori di ricerca, degli argomenti delle tesi e l'ampiezza geografica del reclutamento dei dottorandi. Maire Vigueur ha infine ricordato i membri, fondatori, del Dottorato prematuramente scomparsi: Raoul Manselli, Elio Conti e Antonio Ivan Pini.

Le relazioni del mattino, presiedute da Giuliano Pinto, sono state aperte dall'intervento di Giovanni Cherubini dal titolo «Vent'anni di ricerche: un bilancio». Cherubini, direttore per dieci anni (dal 1980 al 1990) prima dell'Istituto di Storia della Facoltà di Lettere, poi del Dipartimento di Storia e, dal 1986 al 2000, coor-

dinatore del Dottorato, ha ricordato le discussioni, anche animate, tra docenti e discenti e tra docenti e docenti, frutto e prova della libertà di ricerca che ha sempre distinto il Dottorato fiorentino. Analizzando i caratteri salienti sia delle tesi già discusse sia di quelle in corso d'opera, distinguendole per ambiti geografici, temporali e per le tematiche trattate, Cherubini ha sottolineato la ricchezza degli interessi di ricerca ed espresso viva soddisfazione per ciò che insieme è stato fatto da docenti e dottorandi.

Paolo Delogu dell'Università di Roma "La Sapienza" ha quindi parlato delle «Mutazioni dell'alto medioevo». A partire dagli anni Cinquanta la medievistica italiana iniziò a ricercare, proprio nell'alto medioevo, le origini di un'identità culturale europea, verso la quale, dopo la seconda guerra mondiale, si nutrivano grandi aspettative. Con gli anni Sessanta e Settanta gli studi si orientarono verso la società e le istituzioni e furono dominati dalle grandi figure di Giovanni Tabacco e Cinzio Violante. I due, partendo da una diversa valutazione del rapporto tra potere pubblico e poteri spontanei, convergevano nell'individuazione di un medesimo tema: l'indagine della signoria rurale e del *dominatus loci* come strutture politiche fondamentali del X e dell'XI secolo. Sempre in quegli anni Nicola Cilento conduceva la sua battaglia per l'inserimento della storia medievale meridionale nei più importanti circuiti accademici. Di stimolante originalità fu, tra anni Settanta e Ottanta, l'apporto di Pierre Toubert, soprattutto per la dimensione geografica che seppe introdurre nella storia delle istituzioni. Dagli anni Ottanta una certa stanchezza caratterizza la storiografia italiana nei confronti dei temi altomedievali. L'interesse si è spostato verso il basso medioevo e l'età comunale, anche a causa della possibilità di reperire un maggior numero di fonti scritte. Tuttavia, a partire dagli anni Novanta, si è verificata una ripresa degli studi, che hanno rivisitato temi consolidati, aprendo nuove prospettive grazie all'ausilio di altre scienze come l'archeologia. Ciò ha portato a nuove ricerche soprattutto sulla storia delle città nell'alto medioevo e sulle civiltà barbariche.

La seconda relazione dal titolo «Comuni, signorie cittadine e stati territoriali» è stata tenuta da Andrea Zorzi dell'Università di Firenze. Gli studi sull'età comunale hanno conosciuto negli ultimi vent'anni una grande fioritura. Alcuni interessi tuttavia sono venuti scemando, come quello per le origini e i primi sviluppi del comune o per la struttura e l'evoluzione dei ceti dirigenti, mentre l'indagine sulla cultura politica podestarile (Artifoni), sull'insieme di trasformazioni definite "rivoluzione documentaria" (Cammarosano) e sugli aspetti del conflitto e della giustizia (Wickham, Zorzi, Vallerani), hanno trovato importanti sbocchi di ricerca. Gli studi dedicati alla signoria cittadina, invece, hanno attirato in misura minore l'interesse dei medievisti, poiché lo sviluppo delle ricerche sugli stati territoriali ha in buona parte inglobato anche quelle sulla signoria urbana. Proprio gli stati territoriali costituiscono oggi il campo d'indagine più completo. Elemento di novità è lo studio in quanto stati non solo delle maggiori città italiane (Milano, Firenze, Venezia), ma anche del ducato di Savoia, dello stato della Chiesa e del Regno di Sicilia. Zorzi ha concluso auspicando per gli studi comunali una maggiore analisi dei poteri informali e delle pratiche sociali, secondo una prospettiva già adottata sia dagli storici della società altomedievale sia dagli studiosi degli stati territoriali del tardo medioevo.

I lavori, presieduti da Paolo Delogu, sono poi ripresi con la relazione «Nobiltà, signorie, poteri locali» di Sandro Carocci dell'Università di Roma "Tor Vergata". Le ricerche in questo campo sono accomunate dall'omogeneità dei paradigmi interpretativi che contrasta con il riconoscimento di come i poteri signorili ebbero, da una regione all'altra, grande difformità di sviluppo. Inoltre, l'interesse per gli aspetti

politico-istituzionali ha portato a trascurare le componenti economiche e sociali che presiedettero alla loro crescita. Positive acquisizioni degli ultimi vent'anni sono state, invece, l'accantonamento del concetto di anarchia feudale a vantaggio di quello di ordine signorile e la messa a punto cronologica dello sviluppo dei poteri locali, il cui apogeo coincide con gli anni compresi tra la fine dell'XI e la fine del XII secolo ovvero con i primi tempi della storia comunale.

La relazione seguente, dal titolo «Insediamenti, popolamento e territorio», tenuta da Paolo Pirillo dell'Università di Bologna, ha messo in luce come dal 1974, grazie alla collaborazione dell'archeologia, il tema sia entrato a fare parte della medievistica italiana. Già dieci anni prima gli studi del geografo Lucio Gambi sul tema della casa rurale avevano tracciato il percorso della collaborazione. La storia aveva cominciato ad incidere sull'argomento dal 1967, quando Giovanni Tabacco si era interessato ai problemi dell'insediamento e del popolamento nell'alto medioevo. Altro importante campo di ricerca è costituito dall'indagine sui castelli, studiati non solamente in base alla loro morfologia, ma allo scopo di coglierne l'evoluzione sia economica sia politica nell'ottica di inquadramento e organizzazione dei contadi. Col tempo la collaborazione tra discipline si è andata affievolendo nonostante sia ancora viva una proficua dialettica tra storici e archeologi.

In seguito Franco Franceschi dell'Università di Siena ha analizzato gli sviluppi della «Storia dell'economia urbana». Negli ultimi decenni la storia economica, da sempre orientata verso le scienze esatte, ha imboccato nelle diverse nazioni strade differenti. In Francia si è avvicinata alla storia sociale, in Germania alla cosiddetta *Alltäggeschichte* o "storia del quotidiano", in Inghilterra prosegue una grande tradizione di scuola autonoma. In Italia è invece venuta intrecciandosi sempre più con la storia urbana. Quattro i punti salienti di questa unione: il contributo dell'archeologia allo scopo di rintracciare gli sviluppi economici della città altomedievale; i nuovi approcci alla storia del lavoro e della produzione urbana; il rapporto tra istituzioni ed economia, con una produzione storiografica centrata sul tardo medioevo e sul ruolo di corporazioni e mercanti; l'affievolirsi del concetto di "grande depressione medievale" riferito al XIV secolo, sostituito da quello di "crisi differenziate e temporanee", all'interno delle quali vanno ricercati i prodromi della ripresa della seconda metà del Quattrocento.

La prima giornata si è chiusa con la relazione di Giuliano Pinto dell'Università di Firenze dal titolo «Storia agraria e medievistica italiana». La storiografia italiana è stata a lungo in ritardo rispetto a quella di paesi come la Francia che vanta tra gli studiosi di storia agraria addirittura Marc Bloch e Georges Duby. Le ragioni sono da ricercare nel dominio di una visione prevalentemente urbanocentrica, laddove la storia delle campagne, secondo modelli di impostazione marxista e gramsciana, era invece punto di partenza per uno studio di lungo periodo, che arrivava fino all'Ottocento e alla visione del Risorgimento come rivoluzione mancata e causa del ritardo industriale italiano. Tra anni Settanta e Ottanta un salto qualitativo fu compiuto grazie a studiosi stranieri quali Jones e Toubert, seguiti in Italia da Giovanni Cherubini. Tuttavia ora domina una certa stanchezza, un calo di interesse sul quale ha pesato il descrittivismo di molti studi, anche se la fondazione di centri di ricerca dedicati alla storia agraria, come quelli di Montalcino e dell'Università di Pisa, costituiscono incoraggianti segnali di ripresa.

La seconda giornata, presieduta da Giovanni Cherubini, si è aperta con la relazione di Anna Benvenuti dell'Università di Firenze dal titolo «La storia religiosa». La medievistica italiana ha inquadrato la storia religiosa nel campo degli studi filosofico-teologici. È una dicotomia da tempo latente cui si affianca quella che separa

gli studi dedicati alle istituzioni ecclesiastiche da quelli riguardanti "sensibilità religiose", spiritualità e pratiche devozionali. Lo studio delle istituzioni ecclesiastiche ha generato due indirizzi: il primo dedicato alla vicenda del clero secolare, il secondo alla realtà regolare. In Italia, tuttavia, il primo settore ha visto ultimamente assottigliarsi la progettualità di ricerca, specie in confronto con la più dinamica realtà europea. Il secondo, invece, è stato oggetto di studio soprattutto per ciò che riguarda il medioevo centrale e il rapporto tra monachesimo e società laica. Ma aver focalizzato le origini del fenomeno non ne ha esaurito lo studio, carente nell'indagine degli sviluppi bassomedievali. Numerose invece le ricerche sugli ordini mendicanti e sull'impatto che ebbero sulla società urbana. Altri temi studiati sono i pellegrinaggi, il culto delle reliquie, il ruolo delle donne e della religiosità femminile nella tradizione cristiana e i movimenti ereticali.

La seconda relazione dal titolo «La più recente storiografia italiana sul monachesimo benedettino», di Francesco Salvestrini dell'Università di Firenze, ha evidenziato numerosi settori d'indagine. Gli studi sulla regola di san Benedetto, per i quali la storiografia italiana sembra aver colmato il divario con quella internazionale. Quelli sull'eremitismo, sia istituzionalizzato (Camaldolesi e Certosini), sia irregolare (che comprende la reclusione volontaria femminile). Il dibattito sulla "crisi" del cenobitismo nei secoli XI-XII, che si è orientato verso i concetti di dialettica tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo, di mutamento ed evoluzione, abbandonando l'idea di "decadenza". Una prospettiva simile ha caratterizzato la ricerca sui *conversi*, grazie a un rinnovato interesse per le relazioni tra monachesimo e laicato. Di un profondo riesame è stato oggetto anche il tema della decadenza del cenobitismo alla fine del medioevo. Ancora una volta le parole d'ordine sono "mutamento" ed "evoluzione", evidenziate dai tentativi di rinnovamento della disciplina comunitaria che interessarono il monachesimo tradizionale dall'età avignonese al concilio di Trento.

L'intervento successivo, di Giulia Barone dell'Università di Roma "La Sapienza", ha toccato il tema «Cultura laica e cultura ecclesiastica». Per quanto riguarda l'alto medioevo, la scarsità delle fonti ha reso necessaria la collaborazione tra diverse discipline. Ciò ha prodotto buoni risultati quando la storia ha incrociato i suoi percorsi con la paleografia e la diplomatica. Il passaggio dei secoli XI-XII ha invece evidenziato i contatti tra la cultura dotta dei chierici e la cultura volgare dei laici, ma per quanto riguarda la prima si constata l'assenza di lavori di sintesi. Scarsi risultati, purtroppo, anche da un indirizzo molto vivo negli ultimi anni, che ha cercato di indagare la cultura dei laici partendo dalla ricostruzione delle loro biblioteche. Tuttavia, anche in questo campo, elementi illuminanti sono stati generati dal contatto della storia con la paleografia. Ultima tendenza, dai risultati contrastanti, gli studi sulla cultura delle donne che hanno confermato l'arretratezza, rispetto ad altre realtà europee, delle religiose italiane, dipendenti, nella fruizione della cultura latina, dalla mediazione maschile fino ai secoli XIV-XV.

Ultimo intervento quello di Riccardo Fubini dell'Università di Firenze sul tema «Politica e cultura alla fine del medioevo». Aspetto centrale della relazione il confronto tra la cultura del dopoguerra, ancora contaminata da sistemi di pensiero fascisti e gli storici che, proprio tra anni Cinquanta e Sessanta, intraprendevano la carriera accademica in Italia. Il celebre assunto di Burckhardt, che definì l'umanesimo petrarchesco come momento di rottura con la Scolastica, fondamento della cultura medievale, fu recepito nel nostro paese in modo confuso. Ne nacque un intreccio tra le teorie dello storico tedesco e quelle di Hegel che si fusero nel neoidealismo di Gentile. Allo scopo di decontaminare dal fascismo il pensiero di Gentile e adattarlo alla storia si tentò di innervarlo di idee liberali, prendendo a

prestito le teorie di Hans Baron che, cercando nell'umanesimo significati di progresso ma puntando sui dati culturali, dimenticava definitivamente gli orizzonti politici. Questo debito sarà ereditato dalla storiografia attuale. Ciò che oggi serve è quindi la capacità di ricollocare al centro degli studi lo stato come fautore della politica, allo scopo di analizzare come quest'ultima sia stata in grado di incidere sulla società del tempo e su tutte le sue espressioni, non ultime proprio quelle culturali.

Le «Conclusioni», affidate al prof. Jean-Claude Maire Vigueur, hanno tracciato il bilancio delle giornate di studio. Nel ringraziare pubblico e relatori, il coordinatore del Dottorato ha ribadito le indicazioni emerse dalle relazioni: i limiti degli studi nei diversi settori (in particolare la carenza di sintesi), la necessità di adottare nuove prospettive di ricerca e la possibilità di applicare alla medievistica nuove metodologie, attraverso la fattiva collaborazione con altre discipline.

LUCA BRUSOTTO

EBREI NELLA TERRAFERMA VENETA QUATTRO-CINQUECENTESCA (Verona, 14 novembre 2003)

A vent'anni dal fondamentale convegno di studi organizzato dalla Fondazione Cini e rivolto all'analisi dei molteplici rapporti intercorsi tra Venezia e gli ebrei nel corso dell'età rinascimentale e moderna, l'Università degli Studi di Verona ha dedicato una giornata di studi alla medesima tematica circoscrivendone il campo cronologico ai soli secoli XV e XVI.

Il seminario, intitolato «Ebrei nella Terraferma veneta quattro-cinquecentesca», svoltosi a Palazzo Giuliari il 14 novembre 2003, si è proposto in sostanza di aggiornare la sempre valida base offerta dall'opera curata da Gaetano Cozzi. La giornata di studi veronese si è espressamente presentata come una trattazione analitica della presenza ebraica nelle città sottomesse alla Dominante durante la sua espansione del primo Quattrocento (Treviso è un'eccezione poiché direttamente soggetta a Venezia sin dal 1339, anche se con alterne vicende). E nel farlo ha fatto emergere innanzitutto – dalle sfumature di tutti gli interventi succedutisi sotto la puntuale presidenza di Reinhold C. Müller – la maturità raggiunta dal dibattito storiografico sull'assetto istituzionale dello stato di Terraferma negli ultimi vent'anni: premessa indispensabile per inserire in un contesto adeguato il rapporto tra le nuove problematiche, forze ed equilibri instauratisi con l'espansione veneziana e la quotidiana presenza ebraica. Da ciò hanno tratto sicuro beneficio le nuove specifiche ricerche riguardo ai nuclei ebraici nelle città e nei centri minori di Terraferma: queste indagini si sono rinnovate nel loro rapporto con le fonti e nell'approccio attento – ora assai più che non in passato – alla considerazione degli equilibri peculiari della società ebraica osservata al suo interno, oltre che nel più frequente contesto della società cristiana maggioritaria e delle istituzioni civiche.

È stata ribadita in questa sede la necessità di indirizzare le ricerche in tutti i fondi documentari disponibili, ribadendo così indirettamente, ma non meno esplicitamente, quello che Renata Segre, già nel 1981, aveva espresso in occasione del convegno barese «Italia Judaica». In quella occasione la studiosa aveva rintracciato nella dispersione delle fonti all'interno degli archivi cittadini un indice di notevole inserimento da parte degli ebrei nella maggioranza cristiana circostante. Nel seminario veronese si è potuto notare, soprattutto da parte di un gruppo di giovani studiosi, come l'indagine sia oggi decisamente

orientata alle testimonianze di tipo notarile sul modello ormai consolidato proposto da Michele Luzzati e da Ariel Toaff, modello che offre un quadro più attivo, più complesso e sfaccettato dell'esistenza e dell'inserimento ebraiche all'interno della realtà maggioritaria circostante. Una simile prospettiva è emersa soprattutto nelle note introduttive delle relazioni di Miriam Davide dell'Università di Trieste [«Il ruolo delle donne nelle comunità ebraiche dell'Italia Nord-Orientale (Padova, Treviso, Trieste e Friuli)»] e di Vito Rovigo («Aspetti della presenza ebraica a Verona e nel territorio veronese nella prima metà del Quattrocento»).

La stessa Renata Segre, con una comunicazione dedicata ad alcuni aspetti di vita degli ebrei a Venezia a cavallo tra XV e XVI secolo – oggetto delle sue attuali ricerche –, ha incentrato il proprio discorso sulla difficoltà di trarre dal contesto documentario veneziano informazioni chiare e lineari. La studiosa ha infatti sottolineato il contrasto tra le competenze delle varie magistrature veneziane aventi titolo ad occuparsi della *materia iudaica* (Avogaria di Comun, Consiglio dei X, Senato, Governatori delle Entrate, Tre Savi di Rialto, organismo preposto agli incanti pubblici esclusivamente per il centro lagunare) che comporta un continuo mutamento nella normativa riguardanti gli ebrei, e una costante incertezza sulla sua effettiva e generalizzata applicazione. Questa cangiante e magmatica realtà è stata dalla relatrice efficacemente contrapposta alla linearità delle leggi vigenti, in ordine agli ebrei, negli stati principeschi. Ma il sistema di pesi e contrappesi tipico della costituzione veneziana, nonché le procedure di votazione a maggioranza, il continuo vorticoso ricambio dei patrizi veneti nelle diverse magistrature collegiali e ancora l'estrema complicazione di un impianto territoriale dello Stato, che largamente rispettava le prerogative delle città soggette, non poteva che produrre gli esiti sopra accennati.

Come detto, questa giornata di studio, in una considerazione complessiva, non si è proposta di analizzare esclusivamente le specifiche vicende dei nuclei ebraici delle località considerate, ma ha affrontato molteplici tematiche comuni, terreno di incontro per trarre un bilancio della presenza ebraica nel Veneto del Rinascimento. Pare necessario comunque distinguere, per suggerire la diversità di situazioni determinatesi nel dominio di Terraferma, la condizione in cui gli ebrei si trovano a vivere e ad operare in un centro come Treviso, fondamentale punto di riferimento per gli ashkenaziti di tutta la Penisola – preso in esame da Angela Möschter (Università di Treviri) in una comunicazione intitolata «Ebrei a Treviso durante la dominazione veneziana» – e in una città come Verona, trattata da Vito Rovigo e da Gian Maria Varanini («Ebrei e società veronese nel secondo Quattrocento»).

La studiosa tedesca ha affrontato il parallelismo tra città e nucleo ebraico attraverso il rapporto demografico e l'aspetto giuridico di tale convivenza: Treviso, sorta di *unicum* per quanto concerne i rapporti tra le città soggette e Venezia poiché direttamente governata dalla Dominante, rappresenta, fin dalla metà del XV secolo, un esempio di comunità organica e strutturata al proprio interno, indice di un importante radicamento anche nella città, con luoghi di culto ben definiti e stabili a cui si provvede su base associativa. Verona invece – nonostante l'importanza demografica ed economica della città, ben superiore rispetto a Treviso – rappresenta apparentemente l'opposto con un nucleo ebraico poco radicato, probabilmente anche per il ruolo non egemonico nel mercato creditizio locale, che non appare organizzato e che in un documento del 1422 sembra tra l'altro soggetto alle autorità religiose trevigiane.

Non sono mancati tuttavia elementi comuni, minimi comuni denominatori fra le diverse ricerche locali. Un primo argomento emerso all'attenzione generale è

stato senza dubbio l'inserimento degli ebrei nel novello stato regionale in via di espansione e di consolidamento. In questa prospettiva, nonostante la varietà delle situazioni locali, è apparsa innegabile la propensione di Venezia ad un complessivo atteggiamento di tutela, soprattutto giuridica, dei nuclei ebraici tanto nella prima quanto nella seconda metà del secolo; e altrettanto evidente è apparso l'impegno del patriziato lagunare nell'ottenere un'attenuazione della predicazione dei Minori nella seconda metà del XV secolo, come rilevato fra gli altri da Gian Maria Varanini.

Un altro dato costante e coerente, sul piano del rapporto con i ceti dirigenti cittadini e dunque con le istituzioni municipali – la controparte contrattuale degli ebrei *condotti* –, è apparso il mutamento di clima verso la metà del secolo. È percepibile una crisi generalizzata della condizione ebraica, che investe l'intero Veneto durante gli anni Quaranta del Quattrocento, con un peggioramento sistematico delle condizioni degli ebrei non appena si consolidano i poteri delle *élites* locali dei consigli cittadini. Ciò avviene a Treviso nel 1438, quando il progetto di riforma amministrativa di Venezia concede una buona autonomia e rilevanza al consiglio – soppresso d'autorità nei decenni precedenti –, e a Vicenza, ove Rachele Scuro, laureanda dell'Università di Venezia (*La presenza ebraica a Vicenza e nel suo territorio nel XV secolo*) ha evidenziato una diminuzione vistosa nella documentazione relativa agli ebrei che farebbe presupporre una cripto-espulsione attorno al 1450. Né diversa appare la situazione a Verona e, per quel che si sa dalla letteratura, a Padova, l'unica città trascurata da questo seminario.

L'opinione di chi scrive è che sembra emergere una politica di difesa e di "chiusura" sostenuta da parte del ceto dirigente cittadino nei confronti degli ebrei, percepiti in una duplice estraneità, quella macroscopica di "diversi" per eccellenza e quella di un *exemplum* quotidianamente rappresentativo della conquista veneziana. Gli ebrei – denominati spesso nelle fonti veneziane *subditi nostri* – erano infatti giurisdizionalmente dipendenti in maniera diretta dalla Dominante (tramite i rettori) e ogni causa che li concernesse – anche economica – doveva essere sottoposta all'attenzione del podestà o di un suo rappresentante. Ora, se si pensa al ruolo importante ricoperto dagli ebrei nel sistema economico-produttivo e di consumo delle città e dei centri minori, si può ben concludere che il mancato controllo su una simile presenza significasse una sorta di incompiutezza nella tanto agognata *libertas* cittadina. In ogni caso è emerso anche come spesso la presenza ebraica costituisse un accrescimento delle tensioni, sempre presenti nel Quattrocento, tra centri rurali, città e Dominante, come dimostrato nel caso veronese da Vito Rovigo e, *a latere*, anche dall'intervento di Alberto Castaldini, intitolato «Reti creditizie, reti culturali. Sabato da Lodi a Villafranca Veronese nella seconda metà del Quattrocento», all'interno del quale il relatore, tratteggiando la figura di una personalità importante dell'ebraismo veneto qual è quella di Sabato, ha accennato al conflitto tra Venezia e l'aristocrazia veronese a causa dei privilegi da lui ottenuti in quanto benemerito della Repubblica grazie ai servizi resi in occasione della conquista di Lodi.

In questo contesto sono stati interessanti i cenni alle opinioni e alle concezioni espresse dai giuristi e dagli intellettuali di Verona nei confronti della minoranza ebraica (Gian Maria Varanini): concezioni che a partire dalla seconda metà del secolo XV si fanno per lo più ostili e animate da pregiudizi, e si concretizzano nella ricezione sempre più favorevole e piena della predicazione osservante, con il corollario dell'istituzione dei Monti di Pietà. Alcuni intellettuali veronesi introducono peraltro anche una forte connotazione etica nei loro scritti, prendendo di mira la generalizzata corruzione sociale soprattutto da par-

te delle *élites* patrizie: in particolare i giovani veronesi sono accusati di dissipare le proprie sostanze per piaceri – le donne e il gioco – pagati con denaro preso a prestito dagli ebrei. Va detto peraltro che le posizioni di questi intellettuali, con l'inevitabile pretesa di espulsione nei confronti della minoranza, sono, tra momenti di feroce propaganda antiebraica, costrette a prender atto della continua presenza nella società degli ebrei e che la presenza ebraica, osteggiata dalle *élites*, trova invece un sostanziale rapporto di accettazione e convivenza con i ceti urbani medio-bassi.

La dimostrazione di come gli stereotipi antiebraici persistano con grande continuità, anche in esponenti della cultura cattolica non privi di consapevolezza erudita, sino all'età contemporanea, e come gli stessi vengano piegati in base alle differenti finalità preposte è stata chiaramente messa in luce dall'intervento di Matteo Melchiorre, dell'Università di Venezia («La comunità ebraica di Feltre»). il quale ha attirato l'attenzione dei presenti sul problema della rimozione storiografica realizzata dagli eruditi feltrini ottocenteschi a danno della presenza ebraica in Feltre. Confrontando il manoscritto originale *Dell'Historia Feltrina del Padre Maestro Antonio Cambruzzi* (1681) con la versione edita da mons. Vecellio nel 1873, il giovane studioso ha ben dimostrato come uno spiccato pregiudizio antiebraico avvelenasse la penna del Vecellio, animato da una forte volontà di esaltazione della piccola patria cittadina e, soprattutto, dei suoi personaggi più illustri, tra i quali spicca senza dubbio frate Bernardino Tomitano, uno dei più accaniti predicatori antiusurari del Quattrocento.

Un'interessante rilevanza hanno ricoperto nel corso del seminario i rapporti, assai ramificati ed estesi, tra nuclei ebraici di diverse città, utili per ricostruire le relazioni e gli interessi gravitanti sui singoli centri. In particolare Elisabetta Traniello, dell'Università di Trento, con una relazione intitolata «Tra appartenenza ed estraneità: gli ebrei e le città del Polesine di Rovigo nel Quattrocento», ha esplorato le dinamiche di insediamento e i rapporti, per lo più all'insegna della tranquilla convivenza, intercorsi tra le popolazioni delle piccole città polesane e gli ebrei lì stanziati. Sottolineando la collocazione strategica dell'area come cerniera, monetaria come mercantile, tra le manifatture del Veneto ed i mercati del centro Italia, Traniello ha poi tracciato una mappa dei fitti rapporti tra gli ebrei residenti a Badia Polesine, Lendinara e Rovigo ed il nucleo ferrarese. Il quadro dipinto rispecchia un notevole dinamismo degli esponenti nella vita quotidiana dei centri sopra citati: gli ebrei, oltre a godere di *fides* in quanto *merchatores* (soprattutto in riferimento ai libri contabili, come in altri centri), sono definiti dalle fonti come *veri cives* e godevano di una riconosciuta capacità giuridica in ordine al possesso immobiliare: circostanza poco conosciuta in area veneta, e più affine invece alla condizione in cui nel Quattrocento si trovarono a vivere gli ebrei sottoposti al dominio estense. Del resto, il Polesine fu soggetto a Venezia solo ad intermittenza, nel Quattrocento, prima di essere definitivamente inglobato al tempo della guerra di Ferrara (durante gli anni Ottanta).

Un certo valore, al fine di poter comprendere la natura ed il grado delle relazioni quotidiane tra cristiani ed ebrei al di fuori dell'ormai superato binomio tolleranza-eliminazione, ha assunto in molti interventi l'accertata varietà dei rapporti economici che accomunavano negli affari, ma di riflesso anche su un livello sociale, maggioranza cristiana e minoranza ebraica. Questa prospettiva non era apparsa in modo particolarmente incisivo nelle ricerche relative al Quattrocento raccolte nel volume edito dal Cozzi. In alcune relazioni (come in quella di Vito Rovigo) è stato volutamente accentuato questo particolare aspetto che svela un pieno inserimento della componente ebraica nella vita economica e produttiva delle città, con cristiani talvolta *gubernatores* dei banchi ebraici in

loro assenza o che in alcuni atti rivelano manifestazioni esplicite di lunga e duratura amicizia. Rachele Scuro ha evidenziato la forte attività come *pezzaroli* esercitata durante il Quattrocento dagli ebrei vicentini: un'occupazione di portata tale da sopperire alla crisi dei banchi negli anni Quaranta e, in alcuni casi, sfociata nel commercio diffuso di beni di lusso.

Infine, sempre nel contesto dell'aggiornamento della storiografia di argomento ebraico, Miriam Davide ha esposto i risultati della propria ricerca relativa alla vita delle donne all'interno dei nuclei ebraici veneto-friulani con una relazione che, partendo dallo studio delle doti, ha esplicitato le modalità e le funzioni sottese alle unioni matrimoniali e a quella che Toaff definisce in un suo scritto «l'unità della casa-famiglia-azienda». La relatrice è giunta alla conclusione che a Trieste, città nella quale viveva una comunità ashkenazita, le donne ebree di provenienza germanica appaiono maggiormente emancipate rispetto a quelle di origine italiana, studiate attraverso la documentazione padovana.

La discussione finale, molto stimolante, ha riproposto confronti e suggerito nuovi spazi di indagine con un invito finale all'allargamento delle prospettive riferite sia ai piani regionali, che alla realizzazione di una mappatura della presenza ebraica nei distretti delle città venete al fine di rilevare, se esistono, i criteri di disseminazione all'esterno dei centri urbani e approfondire le differenze di insediamento che caratterizzano alcuni comitati urbani rispetto ad altri.

Come già accennato, durante il seminario veronese si è percepita la mancanza di un confronto con una grande realtà qual è quella di Padova. V'è da dire però che, proprio per la sua rilevanza, questa comunità è sempre stata tra le più studiate in area veneta e maggiormente fatta oggetto di ricerche approfondite e di numerose pubblicazioni, senza soluzione di continuità dal primo Novecento alle recenti indagini di Daniel Carpi. Un successo simile deve ancora avverarsi per la storia dei nuclei ebraici insediati nelle altre città della Terraferma prese in esame durante la giornata di studi e l'auspicio è che questo convegno sia servito ad un rilancio dell'impegno nella divulgazione della conoscenza, ora diffusamente indagata, della storia ebraica tra tardo Medioevo e prima età moderna.

VITO ROVIGO

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI E SIGLE

«Ambrogio e Agostino» = «387 d.C. Ambrogio e Agostino. Le sorgenti dell'Europa». A cura di PAOLO ORSINI, Milano, Olivares, 2003.

«Bonifacio VIII» = «Bonifacio VIII, i Caetani e la storia del Lazio. Atti del Convegno di studi storici (Roma, Palazzo Caetani, 30 novembre 2000 - Latina, Palazzo "M", 1 dicembre 2000 - Sermoneta, Castello Caetani, 2 dicembre 2000)», Roma, L'Erma di Bretschneider - Fondazioni Roffredo Caetani di Sermoneta e Camillo Caetani, 2004.

«Certose di montagna» = «Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. VIII Centenario della certosa di Monte Benedetto (Villar Focchiardo - Susa - Avigliana - Collegno, 13-16 luglio 2000)». A cura di SILVIO CHIABERTO, Borgone Susa (Torino), Tip. Melli, 2002.

«Federico II» = «Federico II *Puer Apuliae*. Storia arte cultura. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione dell'VIII centenario della nascita di Federico II (Lucera, 29 marzo - 2 aprile 1995)». A cura di HUBERT HOUBEN e ORONZO LEONE, Galatina, Mario Congedo, 2001 (Università degli Studi di Lecce. Pubblicazioni del Dipartimento di studi storici dal medioevo all'età contemporanea, 52. Saggi e ricerche, 45).

«Federico III d'Aragona» = «Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337). Convegno di studi (Palermo, 27-30 novembre 1996)». Atti a cura di MASSIMO GANCI - VINCENZO D'ALESSANDRO - ROSA SCAGLIONE GUCCIONE, Palermo, Società siciliana per la storia patria, 1997 [= «Archivio storico siciliano», s. 4, 23, 1997].

«Fondazione di Bobbio» = «La fondazione di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel medioevo. Atti del Convengo internazionale (Bobbio, Auditorium di S. Chiara, 1-2 ottobre 1999)». A cura di FLAVIO G. NUVOLONE, Bobbio, Associazione culturale Amici di «Archivum Bobiense», 2000 (Archivum Bobiense. Studia, 3).

«Lucca 1799» = «Lucca 1799: due repubbliche. Istituzioni, economia e cultura alla fine dell'Antico Regime. Convegno di Studi (Lucca - Villa Bottini, 15-18 giugno 1999)», I-IV, Lucca, S. Marco Litotipo, 2002 [= «Actum Luce», 30, 2001; 31, 2002; 32, 2003; 33, 2004].

«Miscellanea Luisetto» = «Miscellanea di studi in memoria di p. Giovanni Luisetto OFMConv», Padova, Centro studi antoniani, 2003 [= «Il Santo», s. 2, 43, 2003, fasc. 2-3].

«Ordine teutonico nel Mediterraneo» = «L'ordine teutonico nel Mediterraneo. Atti del Convegno internazionale di studio: Torre Alemanna (Cerignola) - Mesagne - Lecce, 16-18 ottobre 2003». A cura di HUBERT HOUBEN, Galatina, Mario Congedo, 2004 (Acta Theutonica, 1).

«Ravennatensia XIX» = «Ravennatensia XIX. Atti del Convegno di San Marino (1997): Attività sociali ed istituzioni economiche nelle diocesi di 'Ravennatensia' fra Ottocento e Novecento. Atti del convegno di Piacenza (1999): Le chiese dell'Emilia Romagna nel Medioevo», Imola, University Press Bologna, 2002 (Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate).

«Roma medievale» = «Roma medievale. Aggiornamenti». A cura di PAOLO DELOGU, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1998.

«Romagnola romandiola» = «Romagnola romandiola. Le istituzioni religiose nella storia del territorio. Studi promossi dal Centro di studi sulla Romandiola nord occidentale: Bagnacavallo maggio 2001, Lugo settembre 2001», Lugo di Romagna, Walberti, 2003.

«Scienza tecnica e tecnologia» = «Scienza tecnica e tecnologia. Atti del XXXVI Convegno di 'Studi maceratesi': Abbadia di Fiastra (Tolentino), 17-18 novembre 2000», Macerata, Centro di studi storici maceratesi, 2002 (Studi maceratesi, 36).

«Scritti mons. Pesce» = «*Amicitiae causa*. Scritti in memoria di mons. Luigi Pesce». A cura di PAOLO PECORARI, Treviso, Ateneo, 2001 (Quaderni dell'Ateneo di Treviso, 11).

«Suppliques et requêtes» = «Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^{e}-XV^{e} siècle)». Sous la direction de HÉLÈNE MILLET, Rome, École française, 2003 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 310)

AISTn = Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento.
AMDRomagna = Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna.
AP = Analecta Pomposiana.
ASDComo = Archivio storico della diocesi di Como.
BDSPUmbria = Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria.
BSBas = Bollettino storico della Basilicata.
BSCuneo = Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo.
BSenSP = Bullettino senese di storia patria.
BSPavSP = Bollettino della Società pavese di storia patria.
BSSvIt = Bollettino storico della Svizzera italiana.
DAbrIncontri = Deputazione abruzzese di storia patria. Incontri culturali dei soci.
DBI = Dizionario biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.
RSCI = Rivista di storia della Chiesa in Italia.
SARSADA = Société académique religieuse et scientifique de l'ancien duché d'Aoste.

STORIA GENERALE

I
SEC. I - SEC. VI

521. ARNALDI GIROLAMO, *Gregorio Magno e le difficoltà inerenti l'esercizio del potere temporale*, «La cultura», 39, 2001, 35-54.

L'analisi del suo epistolario fornisce la conferma di un cospicuo impegno temporale del papa, il quale appare non solo come negoziatore di tregue, ma anche come comandante militare, con una sua visione strategica in contrasto con gli orientamenti prevalenti dell'esarca di Ravenna. - *F.P.*

522. *Atti della prima Giornata Ennodiana (Pavia, 29-30 marzo 2000)*. A cura di FABIO GASTI, Pisa, ETS, 2001, 122 p. (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Pavia, 94).

La figura di Magno Felice Ennodio, fine letterato, vescovo di Pavia (514-521), per due volte legato papale a Costantinopoli nell'ambito dello scisma acaciano, è qui illustrata secondo una duplice prospettiva. La prima lumeggia il ruolo da lui svolto nelle vicende politico-religiose del tempo, attraverso i saggi di F. Delle Donne, *Il ruolo storico e politico di Ennodio*, 7-19; Ch. Rohr, *Ennodio panegirista di Teoderico e il conflitto fra Ostrogoti e Franchi*, 21-29; S. A. H. Kennell, *Style and substance in the «Libellus pro synodo»*, 57-67 (il presule si oppose ai fautori di Lorenzo, sostenendo la legittimità di papa Simmaco). La seconda, presente peraltro anche nei su citati contributi, delinea la posizione culturale di Ennodio nella produzione letteraria del sec. VI: S. Rota, *Ennodio anti-Lucano. I modelli epici del «Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*, 31-55; G. Moretti, *L'«Epistula didascalica» di Ennodio fra Marziano Capella e Boezio*, 69-78; D. Russo, *La «Vita Antoni» di Ennodio e il riferimento alla Tellina Vallis*, 79-88 (è in tale opera che compare, per la prima volta, il toponimo Valtellina); G. Vandone, *Status ecclesiastico e attività letteraria in Ennodio: tra tensione e conciliazione*, 89-99; E. D'Angelo, *Enigmistica ennodiana: il carme 2,51 (= 179 Vogel)*, 101-108; D. di Rienzo, *Tema e variazioni in Ennodio: il ciclo di Pasifae e il toro (carm. 2,25: 29-31; 103)*, 109-118. Si lamenta l'assenza di indici. - *R.B.*

523. MARTYN JOHN R. C., *Six notes on Gregory the Great*, «Medievalia et humanistica», n.s., 29, 2003, 1-25.

Utilizzando il *Registrum epistolarum* del pontefice († 604), l'a. si sofferma: sulla figura dei *defensores*, rappresentanti personali del papa in vari ambiti civili ed ecclesiastici; sulle relazioni economiche col patriarca alessandrino Eulogio, che Gregorio riforniva di legname; su un ignoto fratello del pontefice, che *Reg.* 9,201 segnala residente a Otranto nel 599; sulla predilezione di Gregorio per la salmodia, la cui conoscenza riteneva pregiudiziale per la nomina a vescovo e che cercò di diffondere nelle chiese e nei monasteri; sui manoscritti donati o ricevuti dal papa, per fini missionari, di istruzione o di difesa della fede. Infine, *Reg.* 10,11 farebbe ipotizzare un viaggio compiuto da Gregorio verso il nord (forse in Gallia), contro la tesi finora accettata di una sua stabile presenza a Roma dopo l'elezione. - *R.B.*

524. PIZZOLATO LUIGI FRANCO, *La dimensione pubblica di un vescovo mistico*. «Ambrogio e Agostino», 206-210, ill.

«Politico prestato alla religione», Ambrogio seppe conciliare in modo straordinario le virtù civiche della romanità, nelle sue mansioni di amministratore e committente, e quelle

proprie del religioso alla ricerca dell'ascesi spirituale, creando un naturale e saldo consenso tra i suoi fedeli. - *F.C.*

525. RAMELLI ILARIA, *La Chiesa di Roma in età severiana. Cultura classica, cultura cristiana, cultura orientale*, RSCI, 54, 2000, 13-29.

Presenta opere e iniziative che riflettono una collaborazione della Chiesa di Roma con il potere civile durante l'età severiana. Grazie alla tolleranza di fatto, rappresentò per il cristianesimo un periodo di fioritura, bruscamente cessato con l'assassinio di Alessandro Severo da parte di Massimino il Trace, il quale, non a caso, già nel 235 condannò il vescovo di Roma, Ponziano, alle miniere di Sardegna. - *G.P.*

526. *Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri (Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001)*. A cura di PHILIPPE LUISIER, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2003, 226 p. (Orientalia christiana analecta, 268).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 497-500.

II
SEC. VII - SEC. XII

527. ACCROCCA FELICE, *«Ioachim Petram Olei nominavit»*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 63-75.

Richiamando i passi della *Vita beati Joachimi abbatis*, di diversi autori della letteratura monastica del sec. XII e dell'Antico Testamento, l'a. dà ragione dei motivi che indussero il religioso calabrese ad assegnare i nomi di Fiore e di *Petra Olei* alle località in cui fondò gli insediamenti monastici. - *F.C.*

528. ADORISIO ANTONIO MARIA, *«Stabilis debet esse amicitia». L'amicizia tra Luca di Casamari e Gioacchino da Fiore*, «Florensia», 13-14, 1999-2000, 15-28.

L'amicizia del monaco Luca di Casamari, poi arcivescovo di Cosenza, con Gioacchino nacque durante il soggiorno di questi nel monastero laziale tra il 1183 e il 1184. L'a. ne coglie le radici e i successivi sviluppi nella comune convinta adesione alla spiritualità cistercense, nonostante le difficoltà insorte nel 1192, quando il capitolo di Cîteaux dichiarò «fugitivus» l'abate calabrese. - *G.P.*

529. ALBARELLO CARLO, *Giovanni da Salerno*, DBI, 56, 2001, 200-202.

Di probabili origini romane, fu monaco cluniacense e discepolo di Odone, del quale compose la *Vita*, poco dopo la morte del santo abate (942), in un monastero di Salerno: da qui la denominazione salernitana. - M.T.

530. ALBERZONI MARIA PIA, *I certosini fra «Consuetudines» e «Statuta»: gli sviluppi istituzionali fino alla metà del XIII secolo*. «Certose di montagna», 103-116.

Individua i passaggi più significativi del processo che, avviato con le *Consuetudines* del priore Guigo (1127), giunse a una sistemazione giuridica duratura con gli *Statuta antiqua* del capitolo generale del 1259, entrati in vigore nel 1271-72. - *G.P.*

531. DALENA PIETRO, *Gli insediamenti dell'ordine teutonico e la rete viaria nell'Italia meridionale*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 161-174, tav.

Tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo, l'ordine teutonico si insediò principalmente in zone strategiche del Mezzogiorno (Puglia, Sicilia), in particolare sull'asse Brindisi-Barletta e a Messina, Siracusa e Palermo. L'ordine poteva così controllare il traffico dei pellegrini diretti ai santuari maggiori della Puglia (S. Michele al Gargano, S. Nicola di Bari) e della Terrasanta, riuscendo così a compiere la sua originaria funzione, quella di tutelare e soccorrere i pellegrini. - *A.P.B.*

532. DEGL'INNOCENTI ANTONELLA, *Giovanni Gualberto, santo*, DBI, 56, 2001, 341-347.

Monaco di origini toscane (sec. X-XI), entra nel cenobio fiorentino di S. Miniato al Monte dove milita fino alla scoperta dell'elezione simoniaca dell'abate; denunciato il fatto, si allontana e dopo varie peregrinazioni, che lo portano anche a Camaldoli, fonda una nuova comunità eremitica di *fratres* a Vallombrosa (attestata dal 1037). L'attrazione e la repentina crescita dell'eremo ne determinano l'inquadramento nell'ambito del monachesimo benedettino e una serie di filiazioni che si moltiplicheranno per tutto il XII secolo. Negli anni '60 si scontra con il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba, eletto in modo irregolare, per questo denunciato e in seguito deposto da Alessandro II; schieratosi a fianco dei riformatori milanesi e del clero degno, muore nel 1073 dopo aver raccomandato l'obbedienza e l'unione fraterna. Varie sono le *Vite*, a cominciare da quella di Andrea da Strumi, i volgarizzamenti e i componimenti poetici che riguardano la sua figura. - *G.A.*

533. DESIDERIO DI MONTECASSINO, *Dialoghi sui miracoli di san Benedetto*. A cura di PAOLO GARBINI, Cava de' Tirreni, Avagliano, 2000, 188 p. (Schola Salernitana. Studi e testi, 3).

I *Dialoghi* sono opera dell'abate Desiderio, il quale governò Montecassino per quasi un trentennio, prima di diventare papa Vittore III nel 1087. È un testo che, ispirandosi all'agiografia di Gregorio Magno, sancisce il potere dell'ordine benedettino e del suo fondatore esaltandone le gesta, in un clima di rivalsa sull'usurpatore normanno. L'edizione critica dei *Monumenta Germaniae historica*, iniziata da G. Schwartz e ultimata, dopo la sua morte, da A. Hofmeister è stata controllata sul manoscritto Vaticano latino 1203, che si conservava a Montecassino fino al pontificato di Paolo II. Il testo latino è accompagnato da una traduzione in italiano. - *A.P.B.*

534. DI CARPEGNA FALCONIERI TOMMASO, *Giovanni Minuto*, DBI, 56, 2001, 95-96.

Attestato tra il 1066 e il 1094, prima come cardinale prete di S. Maria in Trastevere e dal 1073 come cardinale vescovo di Tuscolo, fu tra i promotori della riforma nella città di Roma, anche se si ignorano tutti i principali dati biografici. Nel 1067 fu a Milano per dirimere i tumulti patarinici e promulgò con Mainardo di Silva Candida le *Constitutiones de symoniacis et fornicatoribus*; nel 1070 si recò in Inghilterra per una missione diplomatica e, eletto vescovo (1073), fu tra gli artefici dell'elezione papale di Urbano II al cui seguito compare a Salerno nel 1092. - *G.A.*

535. DI GIORGI MARIANNA, *Santa Maria Egiziaca tra Oriente e Occidente. La «Vita sanctae Mariae Aegyptiacae meretricis» di Paolo Diacono Napoletano*, «Schede medievali», 38, 2000, 155-197.

L'ecclesiastico napoletano del sec. IX tradusse la *Vita* della santa dal greco in latino. L'a. ne studia con particolare sollecitudine i vari aspetti teologici, esegetici, letterari e linguistici. - *F.P.*

536. FREUND STEPHAN, *Giovanni da Lodi, santo*, DBI, 56, 2001, 72-74.

Di origini lombarde, non si hanno notizie sulla sua famiglia; influenzato dalla personalità di Pier Damiani giunto in Lombardia nelle vesti di mediatore nelle questioni patariniche, lo seguì nell'eremo di Fonte Avellana, diventando suo stretto collaboratore e compilando la *Vita Petri Damiani* (tra il 1076 e il 1084) e i *Collectanea*, una lista delle più importanti citazioni bibliche presenti nelle opere dell'Avellanita. Eletto nel 1082 (o 1084) priore di Fonte Avellana, si distinse per il rigore dell'osservanza della regola e nel 1104 divenne vescovo di Gubbio adoperandosi per la riforma del clero; si spense il 7 settembre 1105. - *G.A.*

537. IRITANO MASSIMO, *Gioacchino da Fiore e l'ebraismo*, «Florensia», 13-14, 1999-2000, 139-157.

Nella dottrina gioachimita dei tre tempi e nella sua particolare escatologia, anche l'ebraismo svolge un ruolo che pone l'abate calabrese al di sopra dei ricorrenti contrasti della mentalità medievale con la perfidia giudaica per il mancato riconoscimento del Messia. - *G.P.*

538. LOMARTIRE SAVERIO, *L'iscrizione di Cumiano e l'epigrafia longobarda dell'età liutprandea*. «Fondazione di Bobbio», 57-70, tavv.

La lastra tombale del vescovo Cumiano, conservata nel Museo di san Colombano a Bobbio, sottoposta ad attenta analisi, rappresenta un'ulteriore prova della protezione accordata al cenobio dalla corte pavese. - *G.P.*

539. MAJOCCHI PIERO, *La fondazione di Bobbio e la politica 'religiosa' longobarda*. «Fondazione di Bobbio», 35-55.

La fondazione di Bobbio per opera di san Colombano con il favore della corte longobarda rappresenta un avvicinamento dei tricapitolini alla Chiesa cattolica romana senza dover accogliere le istanze dell'ortodossia bizantina, come invece avevano fatto i papi alla metà del sec. VI provocando lo scisma. L'a., sulla base di precedenti studi, tende tuttavia ad affiancare più del dovuto i tricapitolini, rigorosamente ortodossi, e quanto ancora sopravviveva dell'arianesimo tra i Longobardi giunti in Italia nel 568. - *G.P.*

540. MOEGLIN JEAN-MARIE, *Pandolf la corde au cou (Ottoboni lat. 74, f. 193v): quelques réflexions au sujet d'un rituel de supplication (XI^e^-XV^e^ siècle)*. «Suppliques et requêtes», 37-76.

Una celebre miniatura dell'evangeliario di Montecassino (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Ottoboni lat. 74, f. 193v) mostra una rappresentazione in maestà di un imperatore. In un medaglione inferiore è raffigurato un personaggio in posizione di supplica, di cui si conferma l'identificazione con Pandolfo IV di Capua, condannato a morte, poi graziato da Enrico II nel 1022. Un attento esame della scena del medaglione permette inoltre di identificare l'oggetto lanciato da Pandolfo come una cintura annodata intorno al suo collo. La scena rappresenta un rituale di supplica. Il rito della corda al collo, frequentemente attestato nel corso dei secoli successivi anche in campo ecclesiastico, serviva a concedere la grazia a colpevoli di lesa-maestà il cui comportamento avrebbe dovuto essere punito con la morte. - *A.P.B.*

541. OLIVERIO SALVATORE, *Vita beati Joachimi abbatis*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 217-240.

Preceduta da una breve nota storica, e seguita dalla traduzione italiana, viene riproposta l'edizione della *Vita* curata dal Grundmann nel 1960, opera di un anonimo e colto biografo di Gioacchino da Fiore, composta prima del 1209 e trascritta dal cistercense Cornelio Pelusio nel 1598. - *F.C.*

542. PANARELLI FRANCESCO, *Giovanni da Matera, santo*, DBI, 56, 2001, 81-85.

Dopo alcune esperienze eremitiche, iniziò, verso il 1100-10, l'attività di proselitismo e di predicazione che si protrasse fino alla morte (1139), dando vita ad una comunità di tipo monastico presso la chiesa di S. Pietro di Ginosa. Una nuova fondazione dedicata a Maria ebbe poi origine nei pressi di Pulsano sul Gargano, corroborata ben presto da importanti privilegi apostolici; numerose le comunità da essa dipendenti, organizzate in priorati. - *G.A.*

543. PATSCHOVSKY ALEXANDER, *Il diagramma di Gioacchino da Fiore dei due alberi Gerusalemme/Babilonia ed 'Ecclesia'/Roma*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 7-23, ill.

Guida il lettore alla corretta interpretazione dei diagrammi contenuti nel *Liber figurarum*, con i quali l'abate calabrese intese rappresentare e schematizzare la storia vetero e neotestamentaria secondo un assetto ciclico e binario. Per l'a. l'elaborazione di tali raffigurazioni sarebbe da datarsi attorno al 1187, durante un periodo di crisi tra papato e impero. - *F.C.*

544. RAININI MARCO, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1994-2001*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 105-165.

Schedatura ragionata dei maggiori studi – suddivisi per anno di pubblicazione – dedicati all'abate calabrese e all'ordine florense nel periodo indicato. - *F.C.*

545. RAININI MARCO, *La visione di Ez. 1 nelle 'figurae' di Gioacchino da Fiore*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 25-61, ill.

Già frequentemente commentato in età patristica, il libro di Ezechiele fu ripreso anche da Gioacchino da Fiore che riprodusse nel *Liber figurarum* e nelle *Praemissiones* le figure rimandanti alla visione descritta dal profeta, ricollegandosi alle precedenti interpretazioni, ma anche introducendo interessanti novità circa la loro «esegesi visiva». - *F.C.*

546. ROMUALDO II GUARNA, *Chronicon*. A cura di CINZIA BONETTI, Cava de' Tirreni, Avagliano, 2001, 346 p. (Schola Salernitana. Studi e testi, 6).

Romualdo II Guarna è l'autore di una delle più interessanti cronache del regno di Sicilia. Grazie al suo ruolo politico presso Federico I Barbarossa, i re dei Normanni e i papi Adriano IV e Alessandro III, l'autore descrive fondamentali momenti della storia europea. Il testo latino proviene dall'edizione critica curata da C. A. Garufi, *Romualdi Salernitani Chronicon*, Città di Castello 1935 (RIS², VII/1). Per la traduzione in italiano, la curatrice si è servita anche dell'edizione dei *Monumenta Germaniae historica*, a cura di W. Arndt (1866), nonchè della traduzione in tedesco del lungo testo relativo alla pace di Venezia, curata da F.-J. Schmale (Darmstadt 1986). L'edizione e la traduzione del *Chronicon* è preceduta da tre saggi: G. Andenna, *Romualdo Salernitano fonte per la storia politica delle città di Lombardia*, 7-39 (con ampia bibliografia, 36-39); H. Houben, *«Amator pacis et cultor iustitie»: il re di Sicilia secondo Romualdo di Salerno*, 41-48; M. Oldoni, *Un modo d'intendere la storia*, 49-55.- *A.P.B.*

547. SIEDE IRMGARD, *Zur Rezeption ottonischer Buchmalerei in Italien im 11. und 12. Jahrhundert*, St. Ottilien, Eos Verlag, 1997, 333 p., ill. e tavv. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, 39).

La monografia è dedicata all'influenza della miniatura ottoniana su quella dell'Italia nei secc. XI-XII. In particolare, l'a. si attarda a studiare l'influenza dell'abbazia di Reichenau attraverso l'analisi di quattro manoscritti: Madrid, Biblioteca Nazionale, Vitr. 20-6 (un evangeliario dell'abbazia di Farfa del sec. XI/1); Firenze, Bibl. Mediceo Laurenziana,

Acquisti e doni, 91 (evangeliario del sec. XII/1 proveniente dalla zona pisana); Padova, Bibl. capitolare, E 1 (evangeliario della metà del sec. XII, composto tra Padova e Vicenza); Vercelli, Bibl. capitolare, C (evangeliario trascritto nella stessa città verso il 1185-91). Si procede da un'attenta descrizione codicologica per giungere all'inventario-descrizione di tutte le illustrazioni, in gran parte riprodotte nel vol., e al confronto delle medesime con altre di sicura epoca ottoniana, collocate nel contesto storico e culturale dell'epoca. L'indagine ricupera altri codici provenienti dagli *scriptoria* ottoniani (Fulda, San Gallo) e testimoniati ben presto presenti in Italia. Di tutti i codici citati vengono elaborati accurati indici che agevolano la consultazione dell'opera. - *G.P.*

548. TRONCARELLI FABIO, *'Interior acies'. Immagine e intuizione in Gioacchino da Fiore*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 89-103, ill.

Le immagini proposte da Gioacchino da Fiore per l'interpretazione delle sacre scritture risultano essere il frutto di un intenso lavorio interiore che attingeva ad archetipi e suggestioni depositati nell'immaginario collettivo medievale, poi rimodellati per essere più rispondenti agli intenti pedagogici dell'abate calabrese. Tra gli autori, che lo ispirarono maggiormente, figura Cassiodoro. - *F.C.*

III
SEC. XIII - SEC. XIV

549. ANDENNA GIANCARLO, *Città padane e carità verso i poveri e i pellegrini tra XII e XV secolo*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 17-32.

Sulla scia degli studi di M. Rosa per l'età moderna e di C. D. Fonseca per l'età medievale, l'a. si occupa del concetto di carità e della sua attuazione, da parte degli enti religiosi (monasteri, canoniche regolari), segnatamente in Lombardia, dal Duecento alla metà del Quattrocento. - *A.P.B.*

550. ARCHETTI GABRIELE, *Giovanni da Ronco*, DBI, 56, 2001, 197-198.

Originario del Piacentino, fu a capo dei Poveri lombardi, quando questi si staccarono, nel 1205, dai Poveri di Lione: scissione che amareggiò Valdo, ma che non impedì alla nuova setta ereticale di conoscere, a sua volta, successive fratture al proprio interno, senza peraltro riuscire a ricomporre lo scisma neppure nel concilio convocato a tale scopo nel 1218, allorché non viene più fatta menzione di Giovanni da Ronco, probabilmete perché già morto. - *M.T.*

551. BARTOLI MARCO, *La Regola di santa Chiara: una sinossi cromatica. Note di lettura*. «Miscellanea Luisetto», 657-663.

Pone in luce l'originalità dell'intuizione di santa Chiara nella stesura della sua regola. - *S.C.*

552. BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*. Edizione critica a cura di EMORE PAOLI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001, CCXLIX-518 p. (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 2).

Il domenicano Bartolomeo da Trento compilò il *Liber epilogorum in gesta sanctorum* tra il 1244 e il 1264. L'opera è distinta in 355 capitoli di diversa ampiezza e tratta di 280 vite di santi *per circulum anni*. Quindici sono dedicate alle feste di Cristo e della Madonna. All'incirca il 70% dei santi ricorrono nel calendario della curia romana. L'inserimento di santi venerati nella diocesi di Trento conferisce al *Liber* un carattere regionale, che manca comple-

tamente nella *Legenda aurea*. L'opera è conservata in 23 manoscritti, che sono stati presi in considerazione per questa perfetta edizione critica. L'accompagna un *Apparatus fontium*, un ampio commento contenutistico, oltre a ricchi indici di persone, luoghi, autori ed eruditi moderni. - *A.P.B.*

553. BOLTON BRENDA, *Gerald of Casamari between Joachim of Fiore and Innocent III*, «Florensia», 13-14, 1999-2000, 31-42.

Gerardo, abate di Casamari tra il 1183 e il 1209/11, accolse Giacchino da Fiore nella sua abbazia (1183-84) e ne favorì l'attività di scrittore; in seguito ebbe notevoli incarichi da Innocenzo III, che nel 1215 lo nominò vescovo di Reggio Calabria. - *G.P.*

554. CANETTI LUIGI, *Giovanni da Vercelli*, DBI, 56, 2001, 253-256.

Domenicano di origini vercellesi (sec. XIII in.-1283), studiò diritto canonico a Parigi e figura come docente a Vercelli (1228), quando Giordano di Sassonia, allora generale dei domenicani, si adoperava per aprirvi uno *Studium*. Commissario apostolico e inquisitore a Venezia (1251), nel 1264 fu chiamato a succedere a Umberto de Romans come maestro generale, carica che lo portò a percorrere quasi sempre a piedi le strade d'Europa per far visita ai conventi; nel 1267 presiede alla traslazione delle spoglie di san Domenico e nel 1278, nonostante il rifiuto per anzianità e umiltà, diventa patriarca di Gerusalemme. Di lui restano alcuni sermoni manoscritti e delle lettere. - *G.A.*

555. CANETTI LUIGI, *Giovanni da Vicenza*, DBI, 56, 2001, 263-267.

Domenicano, membro della commissione per la canonizzazione di sant'Antonio, operò per la diffusione del movimento devozionale dell'Alleluia. Nel 1233 giunse a Bologna con la fama di predicatore di riconciliazione e di penitenza, ma anche di profeta e taumaturgo. Nella città felsinea svolse diversi incarichi di natura politica a favore del comune, accompagnati da intense missioni di pacificazione in Emilia e nel Veneto, venate tuttavia di idealismo populista, che si infransero con la sua carcerazione padovana. Recuperata la libertà, visse lontano dai clamori e si spense nelle Puglie a metà degli anni '60 del '200, dove si era recato per predicare la crociata contro Manfredi. - *G.A.*

556. CIERZNIAKOWSKI PIOTR, *L'ordine teutonico nell'Italia settentrionale*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 217-236, tavv.

Nel corso dei primi decenni del Duecento, l'ordine teutonico, alla stregua degli altri ordini religioso-militari di più antica data, templari e giovanniti, ottenne diverse donazioni, che portarono alla creazione del baliato di Lombardia, che comprendeva il Veneto (Padova, Venezia e così via) e parte della Romagna (importante l'insediamento a Bologna). - *A.P.B.*

557. CONTE EMANUELE, *La bolla 'Unam sanctam' e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia*. «Bonifacio VIII», 43-61.

L'analisi della bolla più famosa di Bonifacio VIII è occasione per mettere in luce l'intensità dell'attività giuridica di quel pontefice, coadiuvato da una cultura teologico-filosofica e da una schiera di intellettuali impegnati a coadiuvarlo non solo nell'opera legislativa, ma anche nell'impegno politico. - *A.P.B.*

558. DI FONZO LORENZO, *Il canto di san Francesco con l'usignolo*. «Miscellanea Luisetto», 621-632.

Analizza l'episodio tramandato da frate Leone († 1271), unico testimone e narratore del fatto, e ne produce il testo con traduzione. - *S.C.*

559. DOLSO MARIA TERESA, *Le maledizioni di Francesco*. «Miscellanea Luisetto», 601-620.

Le maledizioni lanciate da Francesco non si riscontrano se non in una tradizione successiva, che attesta la crescente autorevolezza del fondatore nella memoria storica dell'ordine. - *S.C.*

560. GAVINELLI SIMONA, *Un florilegio gioachimita del sec. XIV: il codice Ivrea, Bibl. cap., VI (74)*, «Florensia», 16-17, 2002-03, 77-88.

Nota codicologica su un manoscritto contenente una miscellanea di testi gioachimiti, gioachimisti, biblici, profetici. La presenza di riferimenti a Telesforo di Cosenza ne consente la datazione alla fine del XIV secolo. Il testo sembra essere stato composto negli ambienti del capitolo eporediense, allora filoavignonese, come riflesso di un preciso orientamento di politica ecclesiastica. - *F.C.*

561. MANTOVANI MAURO, *Due questioni inedite di Giovanni di Napoli su temi gioachimiti*, «Florensia», 13-14, 1999-2000, 259-280.

Teologo domenicano, Giovanni Regina di Napoli (1275-1350) insegnò nello *Studium* partenopeo e a Parigi; fu inoltre testimone al processo di canonizzazione di Tommaso d'Aquino (1319). L'a. pubblica e discute il testo sinora inedito di due sue questioni riguardanti la profezia in Gioacchino da Fiore. - *G.P.*

562. MARCHETTO GIULIANO, *I glossatori di fronte al diritto canonico: matrimonio e divorzio nella riflessione di Azzone († 1220 ca.)*, AISTn, 26, 2000, 53-109.

Esponente di spicco della scuola di Bulgaro, «portatrice di istanze volte a contenere le infiltrazioni di motivi etico-religiosi nella dimensione giuridica», il maestro bolognese è tuttavia interprete di una concezione del matrimonio nella quale gli aspetti civilistici 'reagiscono' dialetticamente con quelli canonistici, mostrando aperture sconosciute ai glossatori precedenti. - *U.P.*

563. MECACCI ENZO, *Un manoscritto senese delle «Novae constitutiones» di Innocenzo IV, con la glossa di Bernardo Compostellano Iunior*, BSenSP, 106, 1999, 464-476.

Il cod. H III 2 della Biblioteca comunale degli Intronati di Siena è composto da fogli slegati provenienti da tre diversi manoscritti: nell'ultimo si leggono le *Novae constitutiones* fino alla 36ª, trascritta in parte, perché il codice è mutilo. Il testo delle costituzioni innocenziane rispecchia sostanzialmente quello del Mansi e ne conferma l'autenticità. - *G.P.*

564. MIRTO CORRADO, *La monarchia e il papato*. «Federico III d'Aragona», 167-184.

Panoramica sui rapporti conflittuali tra monarchia siciliana e papato negli anni 1282-1376, con particolare attenzione al regno federiciano (1296-1337). - *E.L.C.*

565. MONTAUBIN PASCAL, *L'administration pontificale de la grâce au XIII^e siècle: l'exemple de la politique bénéficiale*. «Suppliques et requêtes», 321-342.

Attraverso l'esempio della politica beneficiale, l'a. spiega quali fossero i nuovi strumenti messi in opera dall'amministrazione pontificia nel corso del '200 per trattare il numero crescente di domande di grazie che affluivano verso il papa. La riflessione canonica si precisa ed è sostenuta da pratiche amministrative che vengono uniformizzate. Il principale limite del sistema risiedeva nella debolezza della «memoria amministrativa», ossia nell'insufficienza dei registri della cancelleria. - *A.P.B.*

566. *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du moyen âge. Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers (Angers-Saumur, 3-6 juin 1998)*. Réunis par NOËL COULET et JEAN-MICHEL MATZ, Rome, École française, 2000, 841 p., ill. e tavv. (Collection de l'École française de Rome, 275).

Del vol. miscellaneo riguardano la storia della Chiesa nel regno angioino i seguenti contributi: G. Klaniczay, *La noblesse et le culte des saints dynastiques sous les rois angevins*, 511-526; G. Vitolo, *La noblesse, les ordres mendiants et les mouvements de réforme dans le royaume de Sicile*, 533-566; J.-P. Boyer, *La noblesse dans les sermons des dominicains de Naples (première moitié du XIV^e^ siècle)*, 567-583; I. Heullant-Donat, *Une affaire d'hommes et de livres. Louis de Hongrie et la dispersion de la bibliothèque de Robert d'Anjou*, 689-708. - *A.P.B.*

567. PARAVICINI BAGLIANI AGOSTINO, *Cultura e mentalità di Bonifacio VIII. A proposito di alcuni studi recenti*. «Bonifacio VIII», 23-41.

Le fonti culturali, che si tratti della statuaria o della possibile influenza di Avicenna sul pensiero di Bonifacio, combaciano con i documenti che rinviano a comportamenti: in un ambito come nell'altro, e fin dal 1290, Benedetto-Bonifacio manifesta una capacità di imporsi (o di imporre una sua autocoscienza istituzionale) che va sempre oltre le convenzioni. - *G.P.*

568. PEZZA TORNAMÈ GIORGINA, *Alberto di Gualtieri, mortariense. Da vescovo di Bobbio a patriarca di Gerusalemme*. «Fondazione di Bobbio», 207-231.

Rievoca le tappe biografiche del canonico mortariense e la sua formazione giuridica. Nel 1184 fu eletto vescovo di Bobbio, ma non consacrato, perché già l'anno dopo fu trasferito alla sede di Vercelli, alla cui guida rimase per un ventennio. Nel 1205 da Innocenzo III fu designato patriarca di Gerusalemme, dove, tra l'altro, favorì la costituzione di una primitiva fraternità tra gli eremiti latini del Monte Carmelo. Morì il 14 settembre 1214, accoltellato dal maestro dell'ospedale di S. Spirito d'Acri che egli aveva deposto per indegnità. - *G.P.*

569. PIGNATTI FRANCO, *Giovanni da Salerno*, DBI, 56, 2001, 204-206.

Di modesta famiglia salernitana (1317-88), intorno ai 15 anni si fece agostiniano. Legatosi ben presto al beato Simone Fidati da Cascia († 1348), del quale scrisse la *Vita*, si dedicò, dopo la morte del confratello, alla predicazione e al ministero della confessione. Intrattenne rapporti epistolari anche con Giovanni dalle Celle, come si evince da due lettere del vallombrosano (1376 e 1379). - M.T.

570. ROLANDINO DA PADOVA, *Vita e morte di Ezzelino da Romano. Cronaca*. A cura di FLAVIO FIORESE, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2004, LXX-665 p. (Scrittori greci e latini).

Edizione critica, basata su quella del Bonardi per i *Rerum Italicarum scriptores*, con ampia introduzione, commento e traduzione dell'opera del notaio Rolandino, maestro dello Studio patavino. L'opera fu letta pubblicamente il 13 aprile 1262 di fronte a professori e studenti e subito approvata ed autenticata. L'edizione è preceduta da sommario, cronologia, cartine, tavole genealogiche ed è completata da indici. - *S.C.*

571. SANTI FRANCESCO, *Il cielo dentro l'uomo. Anime e corpi negli anni di Federico II*. «Federico II», 143-170.

Rievoca una disputa tra il domenicano Rolando da Cremona e il filosofo di Federico II, l'arabo Teodoro, avvenuta nel 1238 durante l'assedio di Brescia, per poi presentare un profilo del domenicano cremonese, maestro di teologia a Parigi nel 1229 e a Tolosa nel 1231, che si

caratterizza come uno dei più convinti sostenitori del nuovo aristotelismo sulla semplicità dell'anima. - *G.P.*

572. SENSI MARIO, *Giovanni della Penna*, DBI, 56, 2001, 150-152.

Si tratta di uno dei primi francescani marchigiani di cui si abbia notizia, attestato nella *Chronica* di Giordano da Giano e nei *Fioretti di s. Francesco*; nasce intorno al 1200 nelle Marche e muore verso il 1274, dopo una vita esemplare condotta nella semplicità francescana. Partecipò con altri sessanta frati alla fallimentare missione in Germania (1217) e in seguito visse a lungo in Provenza, dove si prodigò nella cura dei malati e nella predicazione itinerante. - *G.A.*

573. SENSI MARIO, *Giovanni da Stroncone*, DBI, 56, 2001, 233-235.

Proveniente dal convento umbro di S. Francesco di Stroncone, dove prese l'abito nel 1373, fu commissario per la Tuscia (1390) in un momento di grande slancio riformistico, pur restando sempre frate laico; nel 1399 fondò il noviziato di Fiesole, dove sarà guardiano Bernardino da Siena, e nel 1403 i conventi di S. Bartolomeo di Marano a Foligno e di Caprile in Toscana. Nel 1407 fu nominato da Gregorio XII vicario generale per le province di Toscana, Bologna e S. Antonio con la facoltà di creare cinque nuovi conventi, espansione che proseguì anche in Calabria e Puglia. La morte lo colse a Lucera nel maggio del 1418. - *G.A.*

574. TODESCHINI GIACOMO, *Gli spirituali e il regno di Sicilia agli inizi del Trecento*. «Federico III d'Aragona», 185-203.

I rapporti tra Federico III e gli spirituali vengono letti come l'incontro tra il progetto di riorganizzazione dell'ambiente sociale e politico dell'ordine dei minori (secc. XIII-XIV) e l'esigenza di ristrutturazione dell'immagine di un potere regio alla ricerca di legittimazione. - *E.L.C.*

575. TRONCARELLI FABIO, *Due codici con note di Gerardo di Borgo San Donnino: Borgh. 190 e Dresden Säch. Bibl. A 121*, «Florensia», 15, 2001, 73-85.

Con riferimento ad un suo precedente articolo sui due codici gioachimiti (segnalato in RSCI, 57, 2003, p. 576, n. 456), l'a. ne completa l'esame paleografico e attribuisce le miniature del *Liber figurarum* nel manoscritto di Dresda al francescano Bartolomeo Guiscolo, amico e collaboratore di fra Gerardo di Borgo San Donnino († 1276), in seguito accusato e condannato per le interpretazioni estremiste del pensiero di Giacchino da Fiore. - *G.P.*

576. *Verba Domini mei. Gli «Opuscula» di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM. Atti del Convegno internazionale (Roma, 10-12 aprile 2002)*. A cura di ALVARO CACCIOTTI, Roma, Edizioni Antonianum, 2003, 502 p., ill. (Medioevo, 6).

Il convegno ha rappresentato un momento importante nella riflessione storiografica attorno agli scritti del Poverello d'Assisi († 1226). Si segnalano in particolare i contributi di C. Paolazzi, *Nascita degli «Scritti» e costituzione del canone*, 55-87 (individua nel codice 338 della Bibl. comunale di Assisi la prima raccolta degli scritti); A. Bartoli Langeli, *Ancora sugli autografi di frate Francesco*, 89-95 (la lettera di Spoleto fu scritta in due tempi e corretta dal santo; inoltre segnala modifiche nella *chartula* di Assisi); M. Bicchieri, *Analisi non distruttive della 'chartula' di Assisi*, 97-115 (sulle caratteristiche del doc.); L. Pellegrini, *Gli Scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell'ordine minoritico*, 117-148 (frate Leone collaborò con la dirigenza dell'ordine e il rapporto tra Sacro Convento e Porziuncola non fu conflittuale negli anni '40 del Duecento); G. Miccoli, *Gli Scritti di*

Francesco come fonti per la storia delle origini minoritiche, 149-171 (gli opuscoli permettono di individuare molti elementi di evoluzione nella primitiva fraternità: tesi contestata da Th. Matura, *La Parole de Dieu dans les Écrits de François*, 211-219, per il quale essi hanno un carattere essenzialmente spirituale e quindi attengono solo alla storia delle idee); F. Accrocca, *Insistenze e oblii. Gli «Opuscula» negli scritti degli Spirituali*, 221-240 (il loro interesse per le opere di Francesco li portò a considerare frate Leone come fonte essenziale per la conoscenza del santo); G. Pozzi (†), *San Francesco 'di seconda mano'*, 279-327 (sulle citazioni liturgiche e bibliche presenti negli scritti); D. Flood, *Regulam melius observare*, 329-361 (contro Miccoli, sostiene che non è il Testamento ma la *Regula non bullata* il testo migliore per conoscere la spiritualità di Francesco); N. Kuster, *Gli Scritti di Francesco a Chiara. Autenticità e importanza*, 363-381 (il santo non scrisse a Chiara, ma alla comunità, e indicò un *propositum* rivolto a tutti); A. Ciceri, *I codici degli «Opuscula sancti Francisci» emersi dopo l'edizione di Kajetan Esser*, 383-426 (i nuovi esemplari non modificano quanto acquisito da Esser, ma sono utili per studiare la diffusione degli scritti e per la comprensione della *forma mentis* francescana); A. Vauchez, *Les Écrits de saint François: une réponse à la contestation hérétique?*, 427-437 (pur non trattando mai il tema direttamente, gli *Opuscula* affrontarono le tematiche sollevate dalla dissidenza religiosa in chiave ortodossa); G. G. Merlo, *L'incidenza degli Scritti di frate Francesco sul rinnovamento della storiografia francescana contemporanea*, 439-457 (partendo dall'opera di Paul Sabatier, puntualizza le problematiche emerse nella ricerca storica attorno agli scritti del santo). Il vol. è completato dagli interventi della tavola rotonda conclusiva (*Verso una nuova edizione critica degli Opuscula?*, 481-493), dalla quale è emersa l'esigenza di una nuova e rigorosa edizione degli scritti; segue l'indice dei nomi. - *R.B.*

IV
Sec. XV - Sec. XVI

577. Ariatta Pierangelo, *Una lettera inedita di Enea Silvio Piccolomini a Nicodemo Tranchedini*, BSenSP, 105, 1998, 396-402.

Fu scritta da Roma il 10 aprile 1457 al Tranchedini, oratore del duca di Milano presso la repubblica di Siena, in difesa del cugino Gregorio Lolli, ingiustamente accusato di aver preso parte ad una congiura contro il governo della città. - *G.P.*

578. Bartolomei Romagnoli Alessandra, *Santa Francesca Romana. Fonti, studi, interpretazioni*. «Roma medievale», 313-329.

Rinnovata rassegna, ispirata ai più recenti contributi dedicati alla santa di Roma (1384-1440). - *M.T.*

579. Bottai Monica, *La «Paraphrasis in triginta Psalmos versibus scripta» di Marcantonio Flaminio: un esempio di poesia religiosa del XVI secolo*, «Rinascimento», s. 2, 40, 2000, 157-265.

Lo scrittore di Serravalle, probabile revisore del *Beneficio di Cristo*, fu attivo prevalentemente nella Verona del vescovo Giberti, col quale condivise il desiderio di riforma della Chiesa: la *Paraphrasis* al Salterio (1546), riportata in appendice, è il frutto di questa preoccupazione religiosa. - *F.P.*

580. Bucci Alessandro, *«De alienationibus rerum ecclesiarum». A proposito di un testo del XVI secolo*, «Apollinaris», 76, 2003, 299-340.

Prosegue la pubblicazione dei *capitula* del trattato di Guglielmo Redoano (v. in questa Rivista, 52, 1999, p. 272, n. 78) con la presentazione dei capitoli delle *quaestiones* 51-75. - *R.B.*

581. BUSOLINI DARIO, *Girolamo da Pistoia*, DBI, 56, 2001, 571-572.

Francescano (1508-70), passato ai cappuccini nel 1553, prese parte al concilio di Trento e nel 1567 fu chiamato a dirigere il nuovo Studio generale dell'ordine a Roma, dove entra in contatto con gli uomini della riforma, opera come consigliere di Pio V e rifiuta il cardinalato. Nel 1570 accetta la nomina a direttore dei 30 cappellani cappuccini della spedizione navale contro i Turchi; giunto a Gaeta contrae la peste e muore il 30 ottobre. Abile predicatore e controversista, fu apprezzato per il tono pacato, lucido e persino ironico della sua oratoria antiprotestante. - *G.A.*

582. CAGNI GIUSEPPE M., *Luigi Bascapè, ultimo generale degli umiliati e barnabita mancato*, «Barnabiti studi», 17, 2000, 417-459.

Sulla base di alcune lettere del p. Nicolò D'Aviano, l'a. pone in luce come il Bascapè, sia prima che dopo la sua nomina a maestro generale degli umiliati imposta da san Carlo nel capitolo generale di Cremona (giugno 1567), fosse stato sul punto di passare ai barnabiti, con i quali era vissuto in comunione d'intenti a Cremona, nella prepositura di S. Giacomo, cui rinunciò, dopo la nomina a generale, perché fosse loro attribuita. Allo stesso si deve anche l'idea di una unione dei due ordini, non condivisa però dai barnabiti e guardata con molta perplessità dal Borromeo. A stroncare ogni progetto interverrà comunque la soppressione (7 febbraio 1571), che l'ultimo generale degli umiliati, nonostante l'amicizia con il Borromeo, non poté evitare. - *M.T.*

583. CANETTI LUIGI, *Giovanni da Montenero*, DBI, 56, 2001, 105-109.

Domenicano di probabili origini livornesi, fu priore provinciale di Lombardia e rappresentante dell'ordine al concilio di Basilea, dove mediò tra i fautori del papa e i conciliaristi; poi presente sia a Ferrara che a Firenze quale relatore, collaborò con i padri conciliari fino al 1440; nel 1443-44 è ancora impegnato come provinciale della Lombardia nella riforma domenicana dell'Osservanza, dopo di che non si hanno più sue notizie. - *G.A.*

584. COLKER MARVIN L., *Michael of Belluno and his «Speculum conscientie»: the unique manuscript recently discovered*, «Medievalia et humanistica», n.s., 29, 2003, 103-119.

Il manuale per confessori scoperto nel manoscritto Dublin, Library of Trinity College, 10994, ff. 1-56r, è attribuito dall'a. ad un Michele, sacerdote bellunese, che lo esemplò attorno al 1400, probabilmente in Italia settentrionale. Dell'opera indica anche la struttura complessiva, le fonti utilizzate e le principali tematiche trattate. - *R.B.*

585. CRUCITTI FILIPPO, *Girolamo Miani (Emiliani), santo*, DBI, 56, 2001, 564-570.

Veneziano di origini patrizie (1486), membro del Maggior Consiglio e uomo d'arme, nel 1509 partecipa alla guerra di Venezia contro la Lega di Cambrai e, fatto prigioniero, riesce fortunosamente a fuggire restandone però molto turbato e maturando l'esigenza di impegnarsi nelle attività caritativo-assistenziali, che a Venezia ricevevano impulso da Gaetano da Thiene. Il suo impegno si diresse verso l'ospedale degli Incurabili (1527) e nella cura degli orfani (1529), per i quali aprì una casa, sostenuto da Gian Pietro Carafa (il futuro Paolo IV); su invito del vescovo di Bergamo lascia Venezia per diffondere in altre città la sua opera: giunge così a Verona, Brescia, Bergamo, Milano e Como, agendo a favore degli orfani e della

catechesi nelle campagne. Nel 1534 a Merone in Brianza getta le basi di una compagnia, con sede a Somasca, che nel 1569 prenderà il nome di Congregazione dei Chierici regolari di Somasca; qui si prodiga nell'assistenza degli appestati e muore nel 1537. - *G.A.*

586. DI MEGLIO ROSALBA, *Osservanza francescana e società nel Mezzogiorno angioino-aragonese*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 17, 2000, 103-141.

Delinea le tappe che hanno segnato lo sviluppo dell'Osservanza francescana in Abruzzo, Basilicata, Campania, Calabria, Molise e Puglie. Un successo, cui contribuirono non poco personaggi come Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Alberto da Sarteano, Giacomo della Marca. - *F.P.*

587. FERRAGLIO ENNIO, *Il concilio di Trento e l'editoria del sec. XVI. Bibliografia delle edizioni cinquecentesche*, Trento, Gruppo culturale Civis, 2002, 238 p. (Bibliotheca Civis, 14).

Introdotto da un lungo saggio sul problema dell'editoria cinquecentesca, dei rapporti con la pubblicistica protestante e dell'apporto dato da stampatori e librai alla causa riformistica cattolica, il catalogo delle opere di ispirazione tridentina è frutto di una ricerca condotta nei fondi antichi di alcune biblioteche italiane (Brescia, Milano, Trento, Lonato e Rovereto). In questo nutrito gruppo di 443 titoli, rientrano opere di diversa natura, tra cui spiccano quelle di carattere normativo e dottrinario, anche se non mancano lavori di teologia, liturgia e storia ecclesiastica. - *G.A.*

588. GARZANITI MARCELLO, *«Il viaggio al concilio di Firenze». La prima testimonianza di un viaggiatore russo in Occidente*, «Itineraria», 2, 2003, 173-199.

Poco dopo la sua elezione a metropolita di Kiev, Isidoro di Monembasia, che era stato ambasciatore dell'imperatore al concilio di Basilea ed era convinto assertore dell'unione, partì da Mosca, l'8 settembre 1437, con una autorevole delegazione, in direzione di Firenze, per assistere alla celebrazione del concilio. Faceva parte della delegazione il vescovo Avramij, cui fu affidato il compito di tenere un diario, che costituisce la prima testimonianza di un viaggiatore russo in Occidente. Il racconto è di grande interesse per la storia del concilio di Firenze e dei tentativi di unione, ma è pure testimonianza oculare dell'attività liturgica svolta in quella città ai margini del concilio. - *A.P.B.*

589. *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita. Atti del Convegno di Salerno, 14-16 ottobre 1994*. A cura di ANTONIO CESTARO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1997, 629 p. (Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi, XII, 8).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 523-529.

590. GHILARDOTTI FRANCO M., *Il 'curriculum' clericale di s. Antonio M. Zaccaria*, «Barnabiti studi», 20, 2003, 59-68.

Il *Notarile 695* del notaio Giovan Giacomo Oldoini, conservato presso l'Archivio di Stato di Cremona, riporta le date di ordinazione suddiaconale (19 sett. 1528) e sacerdotale (20 febb. 1529) del fondatore dei barnabiti. Sulla scorta di tali notizie, l'a. ricostruisce le altre possibili date – non documentate – della tonsura, degli ordini minori e del diaconato: 6 giugno e 19 dicembre 1528. Vescovo ordinante fu Luca di Seriate. - *F.C.*

591. GIORDANO SILVANO, *Giovanni Leonardi, santo*, DBI, 56, 2001, 69-72.

Di origini lucchesi (1541), diede vita alla confraternita dei Preti riformati della Beata Vergine, primo nucleo del futuro ordine dei Chierici regolari della Madre di Dio; trasferitosi

a Roma (1587) in seguito ad alcuni ostacoli incontrati in ambito diocesano, entrò in contatto con i circoli della riforma e con figure rappresentative come Filippo Neri e Giuseppe Calasanzio. Nel 1595 Clemente VIII lo nominò commissario per la riforma della congregazione di Montevergine e nel 1601 si occupò anche dei vallombrosani, mentre i suoi Chierici della Madre di Dio aprivano una casa a Roma, dove si spense nel 1609. È stato canonizzato da Pio XI (1939). - *G.A.*

592. GRIGNANI ELISA, *Edizioni pavesi del secolo XV segnalate in «The Incunabula Short Title Catalogue» (ISTC)*, BSPavSP, n.s., 53, 2001, 145-238.

Elenco alfabetico per autore di 335 testi, in larga parte di origine ecclesiastica, corredato di puntuali schede informative e di un indice dei tipografi e degli editori. - *R.B.*

593. GUALDO GERMANO, *Un piccolo enigma diplomatico-curiale: «A. de Florentia scriptor apostolicus» di papa Gregorio XII (1406-1415)*. «Scritti mons. Pesce», 151-174.

Intorno alla comune sottoscrizione di curia, presente nei docc. papali dal 1378 al 1455, si celano in verità persone diverse, riconducibili, per il primo periodo, al fiorentino Alberto degli Albizzi (1390-1415), corrispondente di Coluccio Salutati che operò al servizio di Clemente VII e Benedetto XIII; al referendario Andrea Fiocchi (1431-52), familiare di Eugenio IV e segretario di Nicolò V; infine, a un anonimo *scriptor* al servizio di Gregorio XII (1409-15), poi – dopo la rinuncia papale – semplicemente cardinale legato Angelo Correr (1415-17), del quale si mette in luce il personale rimastogli fedele. - *G.A.*

594. *Humanisme et culture géographique à l'époque du concile de Constance. Autour de Guillaume Fillastre. Actes du Colloque de l'Université de Reims (18-19 novembre 1999)*. Édités par DIDIER MARCOTTE, Turnhout, Brepols, 2002, 371 p., ill. (Terrarum orbis. Histoire des représentations de l'espace: textes, images, 3).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 516-520.

595. NICCOLI OTTAVIA, *Anticlericalismo italiano e rituali dell'infamia da Alessandro VI a Pio V*, «Studi storici», 43, 2002, 921-965.

Tra la fine del '400 e l'età tridentina si assistette, dapprima a Roma e poi in tutta l'Italia, alla trasformazione della polemica anticlericale, che prese le forme corrispondenti alla categoria antropologica dell'infamia (ossia il dileggio pubblico della persona), parallelamente all'importanza assunta, nella società italiana, dalla buona fama pubblica come metro valutativo del soggetto. L'a. ne studia i diversi aspetti e i veicoli letterari, sottolineando il loro progressivo impiego, da parte dei gruppi riformati, nella polemica religiosa, sempre rivolta ai singoli ecclesiastici e mai all'istituzione. Ciò spiega la tolleranza da parte della Chiesa, venuta tuttavia meno dopo il concilio di Trento, a seguito della forte reazione di difesa della fede e della sua purezza. - *R.B.*

596. PELLEGRINI MARCO, *Ascanio Maria Sforza. La parabola politica di un cardinale principe del Rinascimento*, I-II, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2002, XIV-892 p. complessive (Nuovi studi storici, 60).

Vasto studio su Ascanio Maria Sforza (1455-1505), sesto figlio del duca Francesco Sforza († 1462), una delle figure più importanti della corte papale sotto Giulio II e Alessandro VI, onnipresente nel trattato *De cardinalatu* del contemporaneo Paolo Cortesi (1465-1510). Creato cardinale nel 1484, fu nominato vescovo di Cremona nel 1486 e nel 1492 vescovo di Erlau in Ungheria. L'ampia e dettagliata ricostruzione biografica si basa, oltre che sulla serie

di registri dell'Archivio Segreto Vaticano, sui dispacci di ambasciatori conservati negli Archivi di Milano, Mantova, Modena e Firenze. - *A.P.B.*

597. PIRILLO DIEGO, *Intorno all'idea di 'giustizia misericordiosa': Bruno e gli 'eretici italiani'*, «Rinascimento», s. 2, 42, 2002, 443-462.

Si ipotizza una possibile continuità tra la filosofia di Giordano Bruno e le idee degli eretici italiani quali Pietro Martire Vermigli e Giacomo Aconcio, i quali, in opposizione ai calvinisti, consideravano Dio come padre clemente e misericordioso, pronto ad aprire a tutti, e non solo ai predestinati, le porte della salvezza. - *F.P.*

598. PROSPERI ADRIANO, *Battesimo e identità tra medio evo e prima età moderna*. «Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft», Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2004, 325-353 (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel im Mittelalter und früher Neuzeit, 23).

Il battesimo quale elemento di identità, nella teologia cattolica soprattutto tridentina, nella reazione protestante, oltre che nella prassi devozionale, con particolare riferimento, per quanto riguarda la storia ecclesiastica italiana, ai battesimi *à répit*. Ampia ricostruzione storiografica del fenomeno, a livello europeo. - *A.P.B.*

599. QUAGLIONI DIEGO, *Giudici, Battista dei*, DBI, 56, 2001, 657-660.

Domenicano (1428-84), vescovo di Ventimiglia (1471), la sua fama è legata soprattutto alla nomina di commissario apostolico nella causa contro gli ebrei di Trento (1475-78) e alla nascita del culto non autorizzato di san Simonino, in cui egli sostenne l'innocenza dei giudei e – non senza enormi difficoltà – contestò i metodi repressivi delle autorità locali. Traslato alla diocesi di Amalfi (1482), due anni più tardi fu nominato arcivescovo di Patrasso e si spense poco dopo a Roma. Ha lasciato testi di natura prevalentemente omiletica, sermoni e orazioni di vario genere. - *G.A.*

600. RIGON ANTONIO, *Per la gloria di Dio e la salvezza del principe. Certosini e mondo politico alla fine del medioevo*. «Certose di montagna», 129-135.

Richiama, alla luce di esempi significativi attinti alla situazione dell'Italia settentrionale, i rapporti dei certosini con esponenti della nobiltà per avere protettori nei contrasti con le varie comunità locali e poter costituire quel *desertum* richiesto dalla loro specifica vocazione. - G.P.

601. ROGNINI LUCIANO, *Giovanni da Verona*, DBI, 56, 2001, 260-263.

Aggiornato profilo bio-bibliografico del celebre intarsiatore olivetano, attivo tra il 1474 e il 10 febbraio 1525 (questa la data esatta della sua morte, non il «20 febbraio», come recentemente divulgato da altri). Tra le sue opere più famose e meglio conservate: il coro di Monte Oliveto Maggiore (oggi nel duomo di Siena), quello del distrutto monastero di S. Benedetto di Siena (ora a Monte Oliveto), la sacrestia e il coro di S. Maria in Organo di Verona, dove morì e fu sepolto. - *M.T.*

602. SENSINI CLAUDIA, *Fra Giovanni da Verona maestro d'intaglio e d'intarsio*, BSenSP, 106, 1999, 189-270, ill.

Ripropone l'intinerario dell'intarsiatore olivetano († 1525), le cui celebri tarsie e altri prodotti della sua singolare capacità artistica sono collegati alle soste nei vari monasteri della congregazione, nella quale era entrato nel 1474. - *G.P.*

603. STELLA ALDO, *Tra alchimia ed eresia. Cornelio Sozzini e gli alchimisti trevigiani*. «Scritti mons. Pesce», 175-201.

Del nobile senese di tendenze repubblicane e filoprotestanti si mettono in evidenza i legami con gli alchimisti trevigiani e le ripetute denunce per eresia. Dopo aver dissipato il patrimonio paterno in una fallimentare opera di bonifica in Maremma, strinse amicizia con il circolo alchemico, per la cui frequentazione fu incarcerato e processato dal Sant'Uffizio (1579). Alcune di queste personalità di idee eterodosse sono meglio illuminate dai docc. pubblicati in appendice: due lettere (1571) e un inventario di libri (1587). - *G.A.*

604. TONIOLO FEDERICA, *Giraldi (Ziraldi), Guglielmo (Guglielmo del Magro)*, DBI, 56, 2001, 447-452.

Miniatore, tra i più apprezzati del tempo. Nato a Ferrara, ricevette la tonsura clericale nel 1441, ma solo alla fine della vita è ricordato come arciprete di S. Giovanni di Sassocorvaro (1494). Lavorò per una clientela assai qualificata – tra cui figurano Estensi, Gonzaga, Montefeltro – e il suo catalogo è attualmente costituito da più di una trentina di manoscritti (innari, salteri, antifonari, graduali, corali, pontificali, messali). - *G.A.*

605. WILLE DAGMAR VON, *Giovanni da Fano*, DBI, 56, 2001, 17-22.

Minorita originario di Fano (1469-1539), le sue doti di predicatore gli valsero il soprannome di «secondo Antonio da Padova». Provinciale delle Marche (1518-27), si dimise per dedicarsi interamente alla predicazione. Nel 1534, si aggregò alla nuova famiglia dei cappuccini, di cui fu il primo e più importante teorico. - *G.A.*

V
SEC. XVII - SEC. XVIII

606. BECCHIS MICHELA, *Giovanni Antonio da Firenze*, DBI, 56, 2001, 285-287.

Cappuccino (1657-1733), avviato giovanissimo alla vita religiosa: a 23 anni ottiene la qualifica di predicatore. La sua carriera all'interno dell'ordine lo vedrà procuratore (1709), vicario e infine superiore generale (1719), carica da cui si dimise per ragioni di salute (1721). Di lui restano sette volumi manoscritti di quaresimali, discorsi e lezioni bibliche; sono stati pubblicati i sermoni. - *G.A.*

607. BROGGIO PAOLO, *L'Urbs e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della 'formazione romana' tra XVI e XVII secolo*, RSCI, 56, 2002, 81-120.

Verte, preliminarmente, sul carattere internazionale e cosmopolita del Collegio Romano (gesuiti) e di altri centri della realtà educativa romana, come il Collegio Clementino (somaschi) e il Collegio Urbano di Propaganda Fide (teatini), in grado di attirare stranieri. Attraverso poi la «finalità missionaria», apertamente dichiarata nel tipo di insegnamento impartito dai gesuiti, si indagano da un lato gli orizzonti geografici della cosiddetta 'formazione romana' e, dall'altro, il grado di conoscenza 'intellettuale' che a Roma effettivamente si aveva delle terre di missione. - *M.T.*

608. BRUZZONE GIAN LUIGI, *Lettere di padre Gabriello Mainardi OFMConv a padre Angelico Aprosio OSA*. «Miscellanea Luisetto», 571-599.

Focalizza i rapporti tra i due religiosi ed eruditi: minore conventuale il primo (1615-80), di origini nizzarde; agostiniano il secondo (1607-81), fondatore della Biblioteca Aprosiana di Ventimiglia. In appendice, 26 lettere (1662-79). - *S.C.*

609. BUSOLINI DARIO, *Giovanni da Moncalieri*, DBI, 56, 2001, 96-98.

Originario di Moncalieri (1579-1655), presto orfano, entrò nei cappuccini e nel 1622 è eletto superiore della provincia di Genova; per volontà di Urbano VIII diventa prefetto apostolico delle missioni tra i valdesi (1625); dal 1628 al 1631, come consigliere del padre generale, visita invece i conventi sparsi per l'Europa, acquisendo grande esperienza internazionale e competenza diplomatica, tanto che nel 1637 fu eletto generale dell'ordine. - *G.A.*

610. DORIA PIERO, *Giovanni Battista di San Michele Arcangelo*, DBI, 56, 2001, 313-315.

Fratello (1695-1765) di san Paolo della Croce, diede vita con lui all'ordine dei passionisti. - *G.A.*

611. FAGIOLI VERCELLONE GUIDO GREGORIO, *Giovinazzi (Giovenazzi, Juvenazzi), Vito Maria*, DBI, 56, 2001, 418-420.

Gesuita originario di Castellaneta (1727-1805), si distinse dapprima come bibliotecario e storiografo della Compagnia per la provincia di Napoli, poi come docente alla Sapienza di Roma, dove continuò l'insegnamento anche dopo la soppressione della Compagnia. Della sua enorme produzione di studioso, in gran parte inedita, quale filologo classico, epigrafista e letterato – a lui si deve, tra l'altro, l'identificazione di un brano del *De bello Hispanico* di Livio – restano quasi solo i contributi compresi in opere miscellanee. - *G.A.*

612. FAGIOLI VERCELLONE GUIDO GREGORIO, *Giraud, Bernardino*, DBI, 56, 2001, 485-488.

Abile diplomatico, di nobili origini romane (1721-82). Compiuti gli studi giuridici, si diede alla carriera prelatizia all'interno della curia, seguendone le diverse tappe: referendario, delegato apostolico e giudice, fino a uditore della Sacra Rota (1763). Vicino ai gesuiti, fu nominato arcivescovo di Damasco e nunzio presso la corte di Francia, dove presiedette all'ingresso e alla professione della figlia del sovrano tra le carmelitane (1771); creato cardinale e arcivescovo di Ferrara, incarico per il quale si avvalse di vicari, si dimise presto (1777) e si adoperò per l'elezione di Pio VI, dal quale fu nominato pro-uditore e nel 1781 camerlengo del S. Collegio. - *G.A.*

613. GIEBEN SERVUS, *Le «Memorie degli eroi francescani». Raccolta veneta di 152 incisioni francescane pubblicate nel 1684*. «Miscellanea Luisetto», 831-855, tavv.

Ripercorre la storia identificativa di 152 incisioni raccolte in un prezioso vol. in folio, forse unico esemplare, acquistato di recente dal Museo francescano di Roma presso un antiquario della medesima città, e raffiguranti santi, beati, venerabili e martiri dell'ordine francescano. Probabile ideatore della serie, il p. Pietro Antonio da Venezia, cronista dell'ordine tra la fine del '600 e gli inizi del '700; in gran parte non ancora identificati, invece, gli incisori e i disegnatori dei soggetti. - *S.C.*

614. JACOBSON SCHUTTE ANNE, *«Perfetta donna o ermafrodita?». Fisiologia e «gender» in un monastero settecentesco*, «Studi storici», 43, 2002, 235-246.

Presenta il caso della monaca Felice Alessandra Becchelli, del monastero di S. Chiara della Croce a Montefalco (Spoleto), della quale la Congregazione del Concilio verificò la trasformazione in ermafrodita, con conseguente annullamento dei voti, allontanamento dalla vita consacrata e restituzione della dote. La rapida soluzione del caso, per l'a., fu dovuta al fatto che tali situazioni, seppur rare, non erano ignote al diritto canonico e alla medicina ufficiale del tempo. - *R.B.*

615. MERLOTTI ANDREA, *Giuglaris (Juglaris), Luigi*, DBI, 56, 2001, 685-687.

Apprezzato predicatore gesuita, nativo di Nizza Marittima (1607). Divenuto precettore di Carlo Emanuele II (1648), rimase presso la corte sabauda fino al 1652; poi gli impegni oratori lo portarono a Genova, in Toscana e in Sicilia. Morì improvvisamente a Messina nel 1653. - *G.A.*

616. PADOVANI GISELLA, *Donne, chiostri e sepolcri nell'età barocca: l'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, «Siculorum Gymnasium», 55, 2002, 39-51.

Il testo di denuncia della Tarabotti (*ante* 1650) consente di misurare la distanza tra la realtà monacale seicentesca, descritta da coloro che erano condannate alla vita di clausura per tutelare gli interessi economici e sociali dei ceti dominanti, e la contemporanea trattatistica religiosa che istruiva alla corretta applicazione dei decreti del concilio tridentino. - *E.L.C.*

617. STELLA PIETRO, *Appunti per una biografia di Giacomo Sigismondo Gerdil*, «Barnabiti studi», 18, 2001, 7-28.

Tocca alcuni problemi di fondo relativi alla biografia del cardinale barnabita (1718-1802), alla cui figura, pensiero e opera è dedicato, per il secondo centenario della morte, l'intero fascicolo della rivista, che si chiude con una importante nota di G. M. Cagni (*L'epistolario gerdiliano conservato nell'Archivio storico dei barnabiti a Roma*, 321-357), arricchita da un elenco di 765 lettere (1738-1802), per ognuna delle quali è riferito il nome dei corrispondenti, la data cronica e topica, la precisa referenza archivistica e, ove opportuno, un fugace cenno del contenuto. Segue l'indice dei nomi di persona e luogo (p. 359-372), inerente all'intero volume. - *M.T.*

618. *Viaggi di monaci e pellegrini*. A cura di PIETRO DE LEO, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, 154 p., ill.

Viene riproposto, in edizione parziale preceduta da breve nota introduttiva, il *Mercurio Olivetano* (Perugia 1628) dell'abate Secondo Lancellotti. Insieme a questa singolare «guida per le strade dell'Italia», utilizzata dai monaci olivetani nei loro spostamenti da un monastero all'altro, vengono pubblicati anche tre lavori connessi al tema dei pellegrinaggi: P. De Leo, *Per un'indagine sul pellegrinaggio dei Calabresi a Santiago de Compostela*, 67-76; M. Salerno, *'Domus' degli ospedalieri di S. Giovanni di Gerusalemme e vie di pellegrinaggio nel Mezzogiorno d'Italia*, 77-131; A. Foresi, *Il culto delle reliquie tra Oriente e Occidente: la testimonianza di papa Gregorio Magno (590-604)*, 133-152. - *M.T.*

VI
SEC. XIX - SEC. XX

619. ACERBI ANTONIO, *La rinascita del monachesimo benedettino nel XIX secolo fra Solesmes e Beuron*, «Annali di scienze religiose», 5, 2000, 243-267; 6, 2001, 301-325.

Importante contributo sulla rinascita del monachesimo tra Solesmes, con l'abate Guéranger, e Beuron, con l'abate Wolter, nel XIX secolo. Tale rinascita non pare abbia esercitato un immediato e significativo influsso sulla situazione allora esistente in Italia. - *G.P.*

620. ACCROCCA FELICE, *La straordinaria influenza di un'opera incompiuta: a proposito del «San Francesco d'Assisi» di Raoul Manselli*. «Miscellanea Luisetto», 633-655.

Si sofferma, in particolare, sulle note pubblicate postume e sull'importanza del Manselli († 20 nov. 1984) nella riflessione storica intorno a Francesco. - *S.C.*

621. AZZOLIN GIOVANNI, *Gaetano De Lai, «l'uomo forte di Pio X». Cultura e fede nel 1° Novecento nell'esperienza del cardinale vicentino*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2003, 241 p.

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 540-542.

622. BETTI UMBERTO, *Diario del Concilio (11 ottobre 1962-Natale 1978)*, Bologna, EDB, 2003, 282 p.

Viene pubblicata la corrispondenza tra p. Betti e il card. Florit, arcivescovo di Firenze, membro delle sottocommissioni incaricate di preparare il cap. III della *Lumen gentium* e di dare l'assetto definitivo alla *Dei Verbum*, di cui p. Betti fu il teologo personale. Assieme alla riedizione nel vol. di quattro articoli del religioso attinenti alle problematiche conciliari, i docc. consentono di ricostruire il processo di formazione delle due costituzioni e i dibattiti che lo accompagnarono. Completano l'opera la bibliografia dell'a. e l'indice generale; si rileva l'assenza di un indice onomastico. - *R.B.*

623. CAMICI ALBERTO M., *Una vita inquieta, alla ricerca della profondità: il p. Giuseppe Trinchero (1875-1936)*, «Barnabiti studi», 16, 1999, 327-353.

Barnabita, vissuto a lungo a Genova accanto al p. Giovanni Semeria: se ne ripercorre il cammino spirituale ed esistenziale, confermando al contempo il suo netto distacco dal modernismo, e l'interesse invece per il «towianismo» e poi per l'«antroposofia». - *M.T.*

624. DE CESARE RAFFAELE, *Della vita e degli scritti di Felice Mariottini*, Città di Castello, Scuola grafica dell'IPSIA, 2002, 184 p.

Profilo bio-bibliografico dell'abate tifernate († 1825), personalità complessa e ambiziosa, le cui aspirazioni di carriera vennero frustrate dal suo troppo disinvolto destreggiarsi tra l'adesione al cauto riformismo di Pio VI e il sostegno dato alla Repubblica Romana e, in seguito, all'amministrazione napoleonica. L'a. integra l'analisi della figura dell'abate nel contributo *Ancora su Felice Mariottini* («Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 20, 71-78), ove esamina l'*Elogio* a lui dedicato dal concittadino Giustino Roti, pubblicato postumo nel 1866. - *R.B.*

625. FERIOLI ALESSANDRO, *Quel «buon compagno di prigionia»: l'opera di don Luigi Francesco Pasa per gli internati militari italiani nei lager del Terzo Reich*, «Ricerche storiche salesiane», 22/1, 2003, 7-65.

Il Pasa (1899-1977), già combattente nella grande guerra tra i «ragazzi del '99» e poi legionario con il D'Annunzio a Fiume, fu ordinato sacerdote salesiano nel 1929. L'a., attraverso testimonianze orali e documentazione ufficiale, segue l'opera svolta dal Pasa, divenuto cappellano militare dell'aeronautica, in favore degli avieri deportati con lui nel settembre 1943 nei *lager* del Terzo Reich e, dopo la liberazione (1945), per accelerare il rientro in Italia degli internati. - *G.P.*

626. GIOVANNINI PAOLO, *La Democrazia cristiana e la crisi finale dell'Opera dei congressi (1902-1904)*, «Studi storici», 43, 2002, 5-39.

Dettagliata analisi degli interventi della Santa Sede volti, da un lato, ad arrestare le iniziative autonomistiche dei gruppi giovanili radicali democratico-cristiani facenti capo a don Romolo Murri, inquadrandoli all'interno del secondo gruppo dell'Opera; dall'altro, a

rinnovare i vertici dell'ente, sostituendo i *leader* intransigenti con uomini vicini alla linea moderatamente riformatrice di Giuseppe Toniolo e Filippo Meda. Tuttavia, le violente polemiche suscitate indurranno Pio X a sciogliere l'Opera e ad avviare l'isolamento di Murri e dei suoi pochi seguaci, fino alla scomunica del 1909. - *R.B.*

627. *Giuseppe Lazzati 1909-1986. Contributi per una biografia.* A cura di GIUSEPPE ALBERIGO, Bologna, Il Mulino, 2001, 262 p. (Istituto per le scienze religiose - Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, n.s., 28).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 544-545.

628. *Istituzioni e civiltà del medioevo. La storiografia di Cosimo Damiano Fonseca. Atti del Convegno di studio (Lecce, 31 maggio - 1 giugno 2002).* A cura di HUBERT HOUBEN - BENEDETTO VETERE, Galatina, Congedo, 2003, VIII-148 p., tavv. (Università degli Studi di Lecce. Dipartimento dei beni delle arti e della storia. Saggi e testi, 18).

Il vol. raccoglie gli atti del convegno promosso in occasione del 70° compleanno del Fonseca, ripercorrendo i grandi temi seguiti dallo studioso durante il suo magistero. All'itinerario accademico è dedicato l'intervento di B. Vetere; seguono le rassegne sugli studi canonicali (G. Picasso), lombardi (E. Occhipinti), la coscienza cittadina (G. Andenna), la civiltà rupestre (P. Dalena), il monachesimo (F. Panarelli) e sull'età normanno-sveva (H. Houben). I lavori sono stati introdotti da A. Esch e G. Galasso; le conclusioni sono di O. Zecchino. Arricchisce il vol. la bibliografia dello studioso, dal 1959 al 2003 (p. 107-138). - *G.P.*

629. LUNARDI GIOVANNI, *La congregazione sublacense O.S.B.* I: *L'abate Casaretto e gli inizi (1810-1878)*, Noci (Bari), Edizioni La Scala, 2003, 280 p., ill.

La nascita e i primi sviluppi della congregazione benedettina sublacense sono strettamente collegati alla biografia dell'abate Pier Francesco Casaretto, che ne fu il fondatore. Questo primo vol. segue pertanto le vicende della vita del Casaretto, alle quali è premessa una sintesi sulla situazione della congregazione cassinese nella prima metà del sec. XIX. Abbondanti i riferimenti alla documentazione archivistica, in gran parte inedita. In appendice alcuni docc. significativi e schede biografiche dei monaci ricordati nel volume. - *G.P.*

630. MANGONI LUISA, *I Patti lateranensi e la cultura cattolica*, «Studi storici», 43, 2002, 153-165.

L'a. osserva come la stipula dei Patti abbia significato per la Chiesa da un lato la conclusione del conflitto con la 'modernità', apertosi ai primi dell'Ottocento con la denuncia di Pio VII, dall'altro l'opportunità di riprendere la sua funzione di guida della società, in senso sia propositivo che censorio. Lo si evince, per l'a., dagli interventi de «La civiltà cattolica», dalla beatificazione di personalità quali Roberto Bellarmino e don Bosco, dalla riproposizione, in veste rinnovata, dell'Indice, utilizzato non contro il fascismo (che si riteneva di poter penetrare), ma contro residui di liberalismo, modernismo e socialismo sopravvissuti nell'Italia mussoliniana. - *R.B.*

631. MIELE MICHELE, *I problemi dei conventi meridionali nella corrispondenza di Gaetano Capasso (1833-1907)*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 7/1, 2000, 151-217.

Il ricco carteggio del Capasso, vicario generale dei domenicani della *Provincia Regni* (Campania, Molise, Abruzzo, Puglia, Basilicata) per quindici mesi durante il biennio 1880-

81, fornisce il supporto documentario all'analisi della situazione dell'ordine domenicano nel Mezzogiorno, all'indomani della soppressione dei conventi decisa dopo l'unità d'Italia. In particolare la corrispondenza tenuta con Vincenzo A. Jandel, maestro generale dell'ordine dal 1855 al 1872, e con Giuseppe M. Larroca, generale dal 1879 al 1891, consentendo di ricostruire in maniera dettagliata l'attività di riorganizzazione complessiva della *Provincia Regni* promossa dal Capasso, permette altresì l'individuazione dei principali problemi sul tappeto, tra i quali emerge in assoluto rilievo l'ostinata opposizione degli stessi domenicani meridionali al ripristino della vita comune in convento, di fatto cessata a seguito delle leggi eversive post-unitarie. - *G.Ar.*

632. MINIGHIN GIANCARLO, *Don Primo Mazzolari e la grande guerra*, «Studi storici», 43, 2002, 107-151.

Coglie le ragioni che spinsero il giovane sacerdote cremonese a sostenere l'ingresso dell'Italia in guerra non soltanto nella sua adesione ai principi dell'interventismo democratico, ma anche nel suo 'cattolicesimo patriottico', in cui si fondevano l'amor di patria e forti speranze di un profondo rinnovamento civile e religioso della società italiana: a tali ideali don Primo restò fedele anche dopo le disillusioni cui mise capo la diretta partecipazione al conflitto. - *R.B.*

633. MONTINI GIOVANNI BATTISTA, *Scritti fucini (1925-1933)*. A cura di MASSIMO MARCOCCHI, Brescia-Roma, Istituto Paolo VI - Studium, 2004, LXX-730 p. (Quaderni dell'Istituto Paolo VI, 24).

Aperto da una densa Introduzione del curatore, in cui si mette in luce l'operato del Montini come assistente nazionale della Fuci (1925-33), il ricco vol. raccoglie gli scritti rivolti agli studenti universitari e agli assistenti dei circoli fucini. Il loro rilievo è notevole perché rivela gli orientamenti a cui il giovane assistente ispirò la sua pedagogia spirituale: educazione a uno stile di vita rigoroso, concezione dello studio come ricerca della verità, affermazione del valore della cultura, intensa dialettica tra fede e ragione, legame diretto alle fonti bibliche, e così di seguito. Da qui il senso profondo della sua azione educativa, volta non tanto all'elaborazione di un progetto sociale o politico, quanto alla formazione profonda delle anime. I testi provengono dalle riviste «Studium», «Azione fucina», «La Sapienza», «Bollettino per gli assistenti ecclesiastici», nonché dagli archivi dell'Istituto Paolo VI di Brescia (in cui è conservata anche la documentazione inedita relativa alle dimissioni del Montini dalla Fuci) e dell'Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del Movimento cattolico in Italia di Roma, per la raccolta delle circolari agli assistenti dei circoli fucini. Correda il vol. un indice finale dei nomi. - *G.A.*

634. PAOLINI GABRIELE, *Il mito neoguelfo fra entusiasmo e delusione: il caso di Eugenio Albèri*, «Nuova Antologia», 134, 1999, fasc. 2211, 317-323.

Nato a Padova e attivo nella prima metà dell'Ottocento, l'Albèri partecipò con entusiasmo al clima di speranze suscitato da Pio IX, per poi divenire cattolico intransigente fedele ai dettami del *Sillabo*. Fu autore dell'opera *Del Papato e dell'Italia*, dove espresse compiutamente le sue idee federaliste e neoguelfe. - *F.P.*

635. PAOLINI GABRIELE, *Gli equivoci di papa Mastai. Il «nuovo corso» di Pio IX e la Toscana (1846-1847)*, «Nuova Antologia», 135, 2000, fasc. 2214, 341-349.

Verte sui rapporti di riavvicinamento fra Santa Sede e Granducato di Toscana dopo l'elezione di Pio IX. - *F.P.*

636. PELOSO FLAVIO, *Don Orione e Buonaiuti: un'amicizia discreta*, RSCI, 56, 2002, 121-147.

Attraverso nuovi docc. e testimonianze riguardanti l'amicizia con don Orione, è apportata nuova luce sull'aspetto soprattutto umano e spirituale della vicenda di don Ernesto Buonaiuti (1881-1946), comunemente considerato la personalità più in vista del modernismo italiano. - *M.T.*

637. *Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione. Atti del Congresso storico internazionale: Cesena - Venezia, 15-19 settembre 2000.* A cura di GIOVANNI SPINELLI, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2003, XXVII-755 p., tavv. (Italia benedettina, 22).

La celebrazione del bicentenario del conclave di Venezia, conclusosi il 14 marzo 1800 con l'elezione di Pio VII, ha offerto l'occasione per un congresso storico che ha rivisitato non solo la biografia del pontefice, fin dal suo ingresso nell'abbazia cesenate di S. Maria del Monte, ma anche aspetti caratteristici del suo lungo pontificato († 20 luglio 1823). Al primo gruppo ci riconducono i contributi di M. Mengozzi, *Pio VII 'figlio' dell'abbazia del Monte*, 37-51; G. Spinelli, *La congregazione cassinese all'epoca di don Gregorio Chiaramonti*, 53-86 (con una tabella sul numero dei monaci prefissati nel 1650 e quello degli effettivi alla fine del '700); F. Molteni, *La cattività savonese di Pio VII*, 351-362; J.-M. Ticchi, *Il viaggio di Pio VII a Parigi, attraverso il suo libro dei conti*, 199-315 (con numerose tabelle e relativi indici). L'evento principale è studiato da S. Nanni, *Il conclave dell'esilio*, 99-121, cui si può aggiungere anche il saggio di G. Vian, *La Chiesa veneziana nei mesi del conclave*, 123-135. Molte relazioni sul pontificato riguardano i rapporti con episcopati e governi di varie nazioni d'Europa; di carattere più generale gli studi di M. Farina, *L'eredità gioseffina nel confronto tra Francesco I d'Absburgo e Pio VII Chiaramonti (1800-1823)*, 137-154; M. Inglot, *Pio VII e la ricostituzione della Compagnia di Gesù*, 381-415; G. Orlandi, *Pio VII, sant'Alfonso e i redentoristi*, 417-440; C. Semeraro, *Pio VII e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato pontificio*, 441-485; G. M. Croce, *Pio VII, il cardinal Consalvi e gli ebrei (1800-1823)*, 561-618; R. F. Esposito, *Pio VII e le Società segrete*, 619-668. Le *Conclusioni* sono di M. Rosa (p. 689-700). - *G.P.*

638. PROIETTI DOMENICO, *Giuliani, Giambattista*, DBI, 56, 2001, 721-724.

Somasco di origini piemontesi (1818-84), docente di filosofia nel Collegio Clementino di Roma (1838), l'anno seguente in quello di Lugano, poi a Napoli e di nuovo a Roma dove si dedicò agli studi danteschi. Nel 1847 ottiene la cattedra di filosofia morale all'Università di Genova e alterna l'insegnamento con un aperto impegno patriottico; nel 1859 è chiamato a insegnare eloquenza e poesia italiana all'Istituto di studi superiori di Firenze, cattedra appositamente istituita per il commento della *Divina commedia*, che terrà per tutta vita; nel 1872 diventa accademico della Crusca. - *G.A.*

639. RINALDI GIORGIO, *Testo e contesto delle 88 proposizioni vaticane attribuite al padre Semeria*, «Barnabiti studi», 16, 1999, 207-326.

Dopo ampio quadro inteso a storicizzare la vicenda del p. Giovanni Semeria (1867-1931) entro il difficile clima della crisi modernista, vengono pubblicate le proposizioni contestate dal Vaticano al barnabita (si tratta di un «terzo elenco», dopo quelli compilati nel 1908 e nel 1912); seguono alcune aggiunte alla lettera indirizzata dal Semeria al generale del proprio ordine, Pietro Vigorelli (13 maggio 1916), in difesa dell'opera *Scienza e fede*. - *M.T.*

640. *Sanctity and Secularity during the Modernist Period. Six perspectives on hagiography around 1900. Six perspectives sur l'hagiographie aux alentours de*

1900, ed. LAWRENCE BARMANN - CHARLES J. T. TALAR, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1999, XII-188 p. (Subsidia hagiographica, 79).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 533-540.

641. *Studi di storia moderna e contemporanea in onore di monsignor Antonio Fappani*. A cura di SERGIO ONGER e MARIO TACCOLINI, Brescia, Grafo, 2003, 366 p.

Offerta per l'ottantesimo genetliaco dell'ecclesiastico bresciano, studioso poliedrico ed erudito di larghe vedute, istitutore della Fondazione Civiltà Bresciana – al suo attivo, oltre alla monumentale *Enciclopedia bresciana*, registra più di 550 titoli tra contributi scientifici e divulgativi (U. Spini, *Per una bibliografia degli scritti di Antonio Fappan: 1953-2002*, 329-360) – la miscellanea raccoglie saggi che toccano temi diversi, compresi quelli legati alla carità sociale, alla vita e alla formazione del clero, alla conservazione degli archivi ecclesiastici. Vanno segnalati in particolare i contributi di E. Bressan, *Per una storia del 'Welfare State' italiano*, 13-21; D. Montanari, *Clero e società nella Brescia del Settecento*, 91-98; M. Pegrari, *Le condizioni sociali in una città d'antico regime. Brescia tra XVII e XVIII secolo*, 113-154; L. Rota, *Le parrocchie cittadine bresciane ed i lasciti a fini assistenziali. Primi risultati di una ricerca*, 175-188; M. Taccolini, *Le fonti ecclesiastiche per la storia economica*, 211-222; M. Trebeschi, *Maria Crocifissa di Rosa. La carità anima del nuovo sentire civile verso il malato nell'Ottocento*, 245-290. - *G.A.*

642. VERUCCI GUIDO, *Il dissenso cattolico in Italia*, «Studi storici», 43, 2002, 215-233.

Utile percorso storiografico sul rilevante – ma ancora poco delineato – fenomeno del dissenso sviluppatosi dopo la conclusione del Vaticano II, seguito da un tentativo di bilancio dell'esperienza, che si caratterizzò per una forte carica anti-istituzionale (e, di fatto, secolarizzante) e registrò un sostanziale fallimento, pur lasciando conseguenze importanti all'interno della gerarchia ecclesiastica. - *R.B.*

643. VIAN GIOVANNI, *Giovanni Paolo I, papa*, DBI, 56, 2001, 380-386.

Col nome di Albino Luciani (1912-78) nasce a Forno di Canale d'Agordo in provincia di Belluno da una famiglia di umili condizioni; nel 1923 entra in seminario a Feltre, nel 1935 diventa sacerdote e parroco di Agordo, per un decennio a partire dal 1937 è vice-rettore del seminario maggiore di Belluno, nel 1954 vicario generale della diocesi e poi canonico della cattedrale. Sempre attento alla catechesi, che egli voleva capillare ed estesa anche agli adulti, nel 1958 è nominato da Giovanni XXIII vescovo di Vittorio Veneto, dove inizia subito la visita pastorale e in tale veste partecipa al Vaticano II; nel 1969 Paolo VI lo promuove patriarca di Venezia, l'anno seguente è presidente della Conferenza episcopale triveneta e dal 1972 al 1975 vice presidente della Cei. Nel 1975 diventa cardinale e, alla morte di Paolo VI gli succede sulla cattedra di Pietro (1978), orientando e conducendo nel solco montiniano i pochi giorni del suo breve pontificato. - *G.A.*

VII
STORIA MISCELLANEA

644. BORCHIELLINI MARISA, *A Sua immagine. Dal diario di santa Veronica Giuliani all'Epistolario di Padre Pio da Pietrelcina*, «Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 21, 105-136.

Sottolinea una serie di corrispondenze tra l'esperienza mistica e umana della cappuccina di Città di Castello († 1727) e quella del frate di San Giovanni Rotondo. - *R.B.*

645. CAPUZZA VITTORIO, *«Aequitas canonica» medievale. Dinamica derogatoria nel sistema delle fonti canoniche della prima scienza e nell'«utraque lex»*, «Apollinaris», 76, 2003, 423-472.

Ampia ricognizione attorno al concetto, del quale si individuano le origini classiche e, soprattutto, scritturistiche (punire *cum benevolentia* e non per vendetta), quindi – attraverso il Decreto di Graziano e i decretisti (Uguccione, Bernardo da Pavia, Giovanni Teutonico) – si studia la sua traduzione in ambito canonistico, ove assunse il ruolo centrale di temperamento della norma scritta o di fondazione di un principio giuridico in assenza di questa, sempre in nome dell'utilità per la salvezza dell'anima. Già con Pepo (sec. XII), l'*aequitas canonica* aveva inoltre imposto il primato della *lex ecclesiae* su quella civile, dando così origine al sistema dello *ius commune*. - *R.B.*

646. CHIABERTO SILVIO, *«Propositum, desertum, termini» attraverso la legislazione certosina e i provvedimenti del capitolo generale fino all'inizio del secolo XVI*. «Certose di montagna», 203-210, ill.

I tre elementi costitutivi dell'ambito certosino (*propositum*, *desertum* e *termini*) sono strettamente collegati tra loro. L'a., attraverso l'esame della legislazione certosina di quattro secoli, pone in risalto la grande considerazione che l'ordine ebbe per gli strumenti necessari alla propria esistenza. - *G.P.*

647. CRACCO GIORGIO, *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*, AISTn, 26, 2000, 393-407.

Il fenomeno dei santuari è oggi al centro di una nuova attenzione da parte della storiografia. Ampiamente diffuso nello spazio e nel tempo, è, specie nel tardo medioevo e nella prima età moderna, luogo di fitto intreccio tra carismi e istituzione religiosa, tra religiosità e istituzioni civili, quando non espressione di una vera e propria «religiosità civile». Ne è testimonianza il caso di Monte Berico, per il quale la «leggenda di fondazione», il *Processus* del 1430-31, è scritta da un gruppo di notai che sono espressione piena del ceto dirigente cittadino e della necessità di una ricomposizione politica dopo la dedizione di Vicenza a Venezia nel 1404. - *U.P.*

648. DORDONI ANNAROSA, *«In illa hora tremenda». La devozione a san Giuseppe patrono della buona morte nei secoli XVI-XX*, «Annali di scienze religiose», 3, 1998, 279-304; 4, 1999, 381-402.

Accurato studio sulla devozione a san Giuseppe patrono dei moribondi, colta in prospettiva storica, dalle sue prime manifestazioni in età tridentina fino ai nostri giorni. Confraternite, predicazione, letteratura ascetica e devozionale, musica e arti figurative costituiscono il campo privilegiato per lo sviluppo dell'indagine. - *M.T.*

649. GULLI GRIGIONI ELISABETTA, *Cordigli francescani. Valenze spirituali, protettive, decorative*. «Miscellanea Luisetto», 857-874, tavv.

Individua, su scala europea, nell'emblema cardiocristologico circondato dalla cintura della Vergine in forma di cordiglio francescano, la singolare fusione delle valenze spirituali, protettive e decorative attribuite al cordone di san Francesco. - *S.C.*

650. HÄRTEL REINHARD, *Klostergründungen und historische Erinnerung*, AISTn, 26, 2000, 409-426.

Seconda introduzione, dopo quella di G. Cracco (v. sopra, scheda 647), all'edizione degli atti del seminario, raccolti in questo fascicolo della rivista, dedicato a *Le leggende di*

fondazione dal medioevo all'età moderna: ci si sofferma in particolare sulla memoria storica riguardante la fondazione dei monasteri, espressa attraverso una *Historia fundationis* propriamente detta, o con l'inserimento della notizia della fondazione e dei suoi promotori in una storia universale o in un calendario, o con un documento autentico (o presentato come tale). - *E.C.*

651. HOUBEN HUBERT, *Nuovi orientamenti nelle ricerche sulla storia dell'ordine teutonico*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 3-16.

Discussione storiografica di ampio respiro, dalla fine dell'Ottocento ad oggi, sulla storia dell'Ordine teutonico e dei suoi insediamenti in Germania e nel Mediterraneo. - *A.P.B.*

652. LERNER ROBERT EARL, *La festa di sant'Abramo: millenarismo gioachimita ed ebrei nel medioevo*, Roma, Viella, 2002, 190 p.

Edizione italiana di *The feast of saint Abraham: medieval millenarians and the Jews* (Philadelphia 2001). L'a. studia il tema, centrale nel sistema esegetico di Gioacchino da Fiore, della conversione degli ebrei a una nuova vita contemplativa, la quale, assieme a quella dei cristiani e alla sconfitta dell'Anticristo, è per lui necessario momento di passaggio per l'ingresso nell'età dello Spirito; segue poi lo sviluppo della tesi presso i francescani spirituali dei secc. XIV-XV. - *R.B.*

653. MENNITI IPPOLITO ANTONIO, *I papi al Quirinale. Il sovrano pontefice e la ricerca di una residenza*, Roma, Viella, 2004, 256 p., ill. (La corte dei papi, 13).

L'a. ricostruisce anzitutto nelle grandi linee la storia residenziale romana del papato dagli ultimi secoli del medio evo all'epoca moderna: nel Duecento, i papi risiedono non più soltanto al Laterano ma sempre più frequentemente in Vaticano ed anche in altre sedi, non solo romane. Sisto V ampliò una precedente e più modesta dimora sul Quirinale. Quasi tutti i papi, da Paolo V in poi, dimostrarono un interesse crescente per questo luogo. Il palazzo fu trasformato in particolare da Urbano VIII e Alessandro VII e finì per diventare sede dei papi per periodi via via più lunghi, ospitando in parte anche la corte, un apparato complesso di governo, composto di congregazioni, le cui sedi sono sparse per tutta la città di Roma. La tesi dell'a. è che il Quirinale assume il carattere di residenza laica, che deve permettere al pontefice romano di svolgere le proprie mansioni politiche e organizzative. La scelta del Quirinale suscitò resistenze e polemiche (Sforza Pallavicino, Luca Holste), qui analizzate in modo esauriente. - *A.P.B.*

654. RIGAUT DOMINIQUE DONADIEN, *Entrer au désert: les images de prise d'habit dans l'ordre cartusien*. «Certose di montagna», 193-201, ill.

Illustra le immagini relative alla vestizione dei primi certosini nel *Libro d'ore* del duca di Berry, ms. conservato nella collezione Cloister del Metropolitan Museum di New York. - *G.P.*

STORIA LOCALE

ABRUZZO

(Vedi anche i nn. 586, 631, 787, 851, 853, 889)

655. *Archivio storico del comune di Penne. Periodo preunitario (sec XII-XIX). Inventario*. A cura di FRANCESCO MOTTOLA, L'Aquila, Colacchi, 2002, 406 p. (Deputazione abruzzese di storia patria. Documenti per la storia d'Abruzzo, 16).

Dei docc. conservati nel ricchissimo archivio, ora smembrato in più sedi, l'a. fornisce il regesto, premettendovi un'accurata introduzione sulla storia istituzionale di Penne e sulle vicende dell'archivio medesimo. Riveste particolare interesse la raccolta di docc. (1178-1724) riguardanti la disputa fra Penne e Atri per la rivendicazione della sede vescovile (p. 290-321). All'interno dell'archivio si conserva anche il noto codice Salconio (p. 209-210), contenente docc. che vanno dall'837 al 1603. - *F.P.*

656. BARTOLINI SALIMBENI LORENZO, *Delle tipologie religiose nell'architettura abruzzese fra XI e XIX secolo*, «Abruzzo», 36-38, 1998-2000, 205-306.

Ampio *excursus* storico-artistico sugli edifici religiosi della regione, a partire dalle prime testimonianze romaniche (S. Panfilo di Sulmona, S. Pelino a Corfinio e S. Liberatore a Maiella) fino alle tendenze eclettiche, ispirate alle forme medioevali, rilevabili in alcune chiese edificate sul finire del secolo scorso (Sacro Cuore di Pescara, duomo di Vasto, ecc.). Assai utile l'indice dei monumenti citati nel testo (p. 301-306). - *F.P.*

657. BORGA FRANCESCO MARIA, *Visite pastorali a San Vito Chietino dal '400 al '600*, «Rivista abruzzese», 52, 1999, 77-80 e 303-308.

La cittadina adriatica dipese spiritualmente fino al 1624 dall'abate di S. Giovanni in Venere, il quale aveva il diritto di visitarne le chiese e riscuotere gli introiti. L'a. si sofferma soprattutto sul periodo post-tridentino in virtù dei numerosi docc. conservati nell'Archivio di Stato di Roma. - *F.P.*

658. BUCCELLA LINDA, *I cinquant'anni della «Rivista abruzzese». Indice*, «Rivista abruzzese», 50, 1997, 1-340, ill.

Contiene la sequenza dei sommari, cronologicamente ordinata dalla prima annata della rivista (1948) a quella di aprile-giugno 1997, e l'indice alfabetico dei collaboratori. Tra questi sono da ricordare per i loro studi afferenti alla storia ecclesiastica locale: Alfredo Carpineto, Corrado Marciani, Aniceto Chiappini, Raffaele Colapietra, Emiliano Giancristofaro, Giulio di Nicola, Angelo Lettieri e Francesco Verlengia. Assai utile anche l'indice degli argomenti, con numerose voci relative ai culti, al monachesimo benedettino con specifico riguardo per l'abbazia di S. Giovanni in Venere, a chiese e cattedrali esaminate nella loro evoluzione storica e artistica, oltre a voci su eminenti figure storiche come Celestino V e Ludovico Antinori. - *F.P.*

659. CALORE PIERLUIGI, *L'abbazia di San Clemente a Casauria*, Pescara, D'Incecco, 2000, x-98 p.

Sono qui raccolti e ripubblicati, con un'introduzione di A. Varrasso, alcuni contributi dello storico abruzzese apparsi in varie sedi fra il 1891 e il 1924, ai quali tuttora fanno riferimento numerosi storici, locali e non, dell'antico monastero, situato nell'attuale diocesi di Penne-Pescara. Di particolare rilievo, il primo capitolo (p.1-38), contenente un'accurata ricostruzione storico-artistica del cenobio; il secondo (p. 41-67), incentrato sulle porte bronzee suddivise in riquadri che riportano il nome dei castelli e delle chiese un tempo soggetti all'abate casauriense; il terzo (p.71-78), infine, che discute intorno al termine Valva, presente in una delle formelle delle suddette porte. - *F.P.*

660. COLAPIETRA RAFFAELE, *Il complesso conventuale di S. Domenico all'Aquila. Profilo storico*, L'Aquila, Colacchi, 1999, 105 p., ill. (Deputazione abruzzese di storia patria. Quaderni del Bullettino, 18).

Ripercorre la storia della comunità domenicana dell'Aquila, attestata dalla metà del XIII secolo, con particolare riferimento alle vicende riguardanti la costruzione del convento e della

chiesa attigua. Nella ricca appendice, curata da P. Properzi (p. 53-104), si segnalano le note di urbanistica e architettura relative al convento e due descrizioni comparate concernenti rispettivamente la situazione del complesso conventuale prima e dopo il suo adattamento a carcere. - *F.P.*

661. Di Matteo Alessandra, *La realtà cistercense e il sistema tratturale in Abruzzo tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIV secolo*, «Rivista cistercense», 16, 1999, 301-315.

Breve analisi volta a sottolineare l'integrazione tra i vari insediamenti cistercensi e la rete dei tratturi per lo sfruttamento economico della pratica della transumanza. In allegato, due cartine con l'ubicazione delle chiese e grange dipendenti dalle abbazie cistercensi della regione (S. Giovanni in Venere, S. Maria di Casanova, S. Maria d'Arabona, Ss. Vito e Salvo, S. Maria della Vittoria) e l'evidenziazione dei percorsi tratturali. - *F.P.*

662. Fiorilli Giovanni Antonio, *Archivio di Stato di Pescara: Carte Clariane*, «Aprutium», 17, 1999, 149-164.

Regesto di circa 50 docc. (1558-1835) relativi a due conventi di clarisse, situati rispettivamente a Penne e a Città Sant'Angelo (Pescara). Consistono in atti notarili e catastali che attestano le proprietà, le vendite e gli acquisti delle due case religiose, oltre ad offrire interessanti testimonianze sul vivere quotidiano al loro interno. - *F.P.*

663. Fucinese Damiano Venanzio, *L'oreficeria medievale in Abruzzo*, «Rivista abruzzese», 52, 1999, 163-196, ill.

Ragguaglio storico, limitato al periodo compreso fra XII e XV secolo, sulla vasta produzione orafa locale, consistente soprattutto in oggetti sacri come ostensori, croci e reliquari, e fiorente soprattutto a Sulmona, L'Aquila, Teramo e Guardiagrele. - *F.P.*

664. Gentile Luigi, *Filosofia e teologia in Pietro dell'Aquila, celebre discepolo di Duns Scoto*, «Abruzzo», 36-38, 1998-2000, 605-617.

Fa luce sulla formazione culturale del francescano abruzzese (1300-61) che ricoprì diverse cariche, non solo all'interno del proprio ordine, grazie alla fama di apprezzato e valente maestro di teologia e filosofia: insegnò presso il convento di S. Francesco dell'Aquila, fu ministro provinciale di Toscana, cappellano e familiare della regina Giovanna I di Napoli. - *F.P.*

665. Iannucci Antonio, *Storia dell'archidiocesi di Pescara-Penne dal 1949 al 1990*, I-III, Sambuceto, Litografia Brandolini, 1999, 270, 909, 253 p., ill.

Istituita nel 1949, con bolla di Pio XII, la diocesi fu elevata a sede metropolitana e arcivescovile nel 1982, ottenendo come suffraganea la diocesi di Teramo-Atri; fra il 1959 e il 1990 ne è stato vescovo il medesimo autore di questi tre volumi. Il primo traccia l'itinerario storico della diocesi secondo un criterio annalistico; il secondo contiene i docc. pastorali emessi dallo Iannucci nel periodo del suo episcopato; il terzo, infine, presenta interessanti testimonianze sull'attività pastorale svolta dal presule abruzzese e importanti docc. come la già citata bolla del 1949 e la relazione circa la struttura del capitolo cattedrale, della curia, dei vari settori di attività pastorale e del personale operante nella nuova diocesi all'indomani della sua istituzione. - *F.P.*

666. Lupinetti Mario Quinto, *Gli affreschi absidali di S. Maria in Cerulis di Navelli nel quadro della pittura abruzzese del Trecento*, «Abruzzo», 36-38, 1998-2000, 327-347.

Discute intorno al prezioso e pressoché sconosciuto ciclo pittorico trecentesco conservato nella parrocchiale del borgo aquilano fino agli anni '20 del '900, ora in stato di aggravato abbandono. - *F.P.*

667. MARINANGELI GIACINTO, *Frammenti di pietà popolare in una inedita pagina di Ludovico Zanotti (1646)*, «Abruzzo», 39, 2001, 275-286.

L'a. si sofferma su una processione con le reliquie di santo Stefano svoltasi presso Manoppello (Pescara), cui prese parte lo storico celestino che ne lasciò memoria in alcune pagine del suo *Digestum*, qui riportate. - *F.P.*

668. MARINARO EGIDIO, *Per una storia delle comunità evangeliche in Abruzzo: i valdesi a Carunchio all'inizio del Novecento*, DAbrIncontri, 8, 2001, 165-173.

Cenni alle comunità evangeliche in questo e in altri paesi del Chietino, con particolare riguardo alla loro difficile convivenza con la popolazione prevalentemente cattolica. - *F.P.*

669. MARRONE ELISEO, *Il regesto de «Il Salconio». Notizie e documenti storici dell'area vestina e dell'Abruzzo ultra dall'anno 835 al 1603*, Pescara, Tracce, 1999, 175 p.

Dal codice in cui il chierico abruzzese Giovanni Salconio raccolse tra Cinque e Seicento numerosi docc. della città e diocesi di Penne, l'a. riporta in questa sede i rispettivi regesti. Lavoro non esente da imprecisioni, a cominciare dal regesto relativo al privilegio di Lotario I, erroneamente attribuito dall'a. all'anno 835, anziché all'837 come nell'ed. Th. Schieffer, *Die Urkunden der Karolinger*, Berlin 1966 (MGH, Historica, III), doc. 30, p. 105-107. - *F.P.*

670. MINCIONE GIUSEPPINO, *Giannantonio Campano umanista e vescovo principe di Teramo*, «Rivista abruzzese», 52, 1999, 391-400.

Nota biografica sul Campano (1429-77), vescovo di Teramo (1463) e abate commendatario di S. Maria in Mejulano a Corropoli (1466). Sono inoltre pubblicate e tradotte due sue lettere al cardinale Giacomo Ammannati. - *F.P.*

671. MISCIA GIANFRANCO, *Istituzioni musicali e musicisti a Lanciano tra XVIII e XX secolo*, Lanciano, Centro di documentazione e ricerche musicali 'Francesco Masciangelo', 1999, 127 p., ill. (Quaderni della Rivista abruzzese, 29).

Vol. pubblicato in occasione della mostra musicale tenutasi a Lanciano nel maggio 1999. Fra i vari capisaldi della tradizione musicale frentana l'a. ricorda la Cappella della Santa Casa del Ponte di Lanciano (Chieti), attiva sino agli inizi del secolo scorso (p. 11-23). Particolare attenzione merita anche l'opera del francescano Mattia Cipollone, maestro di cappella anche a S. Maria degli Angeli presso Assisi intorno alla metà dell'Ottocento (p. 44-48). Appendice documentaria (p. 65-126) costituita da materiale eterogeneo presentato nel corso della mostra: lettere, titoli di opere composte dai maestri lancianesi di argomento prevalentemente sacro, ecc. - *F.P.*

672. MUZI PAOLO, *Per una bibliografia degli scritti di Raffaele Colapietra. Un primo censimento (1957-2001)*, «Aprutium» 18, 2000, 325-351.

Di notevole valore i saggi di carattere storico-ecclesiastico e di storia della spiritualità che il valente e fecondo studioso abruzzese ha prodotto e continua a produrre. Da segnalare almeno, sulla base di questa prima ricognizione bibliografica: *L'Aquila dell'Antinori. Strutture sociali e urbane della città nel Sei e Settecento* (apparso nel 1978); *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva nella storia dell'Aquila* (1984); *Per una rilettura socio-antropologica dell'Abruzzo giacobino e sanfedista: l'anarchia come «mostro della ragione»* (1988). - *F.P.*

673. PECA EMANUELA, *Un sarcofago tardo imperiale in area marruccina e la più antica immagine teatina di vescovo: il reliquiario di S. Giustino di Chieti*, «Abruzzo», 36-38, 1998-2000, 125-146.

Tratta del manufatto marmoreo conservato nella cripta della cattedrale di Chieti, riutilizzato intorno al sec. XII per raccogliere le reliquie di un ignoto vescovo. - *F.P.*

674. PELLEGRINI LUIGI, *La società nell'età medioevale*, «Rivista abruzzese», 52, 1999, 123-142.

Contributo sulle caratteristiche della società abruzzese, corredato di una nota bibliografica complessiva, ricca di voci relative alla diffusione degli ordini mendicanti e dei celestini nella regione (p.138-142). - *F.P.*

675. RONCHI GAETANO, *L'aspra contesa tra i civitellesi ed il renitente Giacomo per la restituzione del busto di sant'Ubaldo (1851-1852)*, «Aprutium», 17, 1999, 281-290.

Verte intorno alla controversia tra Giacomo Sebastiani, possessore del busto del santo, e la cittadinanza di Civitella del Tronto, unitasi al clero nel reclamare la restituzione della sacra immagine alla pubblica venerazione. - *F.P.*

676. SALADINO LAURA, *I monasteri benedettini dell'Abruzzo interno. Insediamenti, infrastrutture e territorio tra VIII e XI secolo*, Roma, Palombi, 2000, 206 p., ill.

Accurato censimento degli insediamenti monastici nel territorio delle antiche diocesi di Forcona, Amiterno e Marsi, per ognuno dei quali è fornita una scheda archivistica e bibliografica. Tre le linee di ricerca seguite: il rapporto fra monasteri, insediamenti e infrastrutture preesistenti; ruolo politico, economico e religioso da essi svolto; esame dei criteri di scelta del sito da parte dei religiosi e analisi dei resti materiali. - *F.P.*

677. *Scritti vari in onore di san Martino di Tours protettore di Nereto*, Nereto (Teramo), Prepositura di San Martino vescovo, 1999, 117 p., tavv.

Da segnalare: A. Iampieri, *Gli eremiti di San Martino (sec. XVII-XIX)*, 45-76 (su entità, ruolo e vicende del piccolo gruppo eremitico attivo presso questa chiesa rurale di Nereto); M. Sgattoni, *La chiesa di San Martino in Nereto negli atti delle visite pastorali dei vescovi di Teramo Tommaso Alessio De Rossi (1732) e Ignazio Andrea Maria Sambiari (1768)*, 79-98 (sulla struttura e gli elementi architettonici dell'edificio, desunti dalle visite pastorali dei due presuli). - *F.P.*

678. SGATTONI MARCELLO, *Padre Benedetto Càrderi O.P.*, «Aprutium» 18, 2000, 317-323.

Bibliografia (1943-99) dello studioso, che vanta saggi scientifici sulla provincia domenicana d'Abruzzo, oltre al monumentale *Cartulario aprutino domenicano*, dove sono stati editi tutti i docc. relativi alla presenza dell'ordine in Abruzzo dal 1541 al 1809. - *F.P.*

679. SPÄTH MARKUS, *Die Konstruktion des heiligen Ortes in der Portalplastik von San Clemente a Casauria*, AISTn, 26, 2000, 471-490, ill.

La memoria della riforma del monastero di S. Clemente a Casauria (Pescara), voluta dall'abate Leonate nel 1152, è stata tramandata anche attraverso testimonianze iconografiche: si studiano in particolare le sculture del portale della chiesa abbaziale, risalenti alla fine del sec. XII, e la possibilità di utilizzarle anche come fonte storiografica e per comprendere l'autocoscienza del monastero stesso. - *E.C.*

680. VARRASSO ANTONIO ALFREDO, *I documenti marsicani nel codice di Casauria*, DAbrIncontri, 7, 1998, 13-33.

Discute e regesta i 46 docc. (806-1047) relativi al territorio marsicano presenti nel *Chronicon* dell'abbazia di S. Clemente a Casauria, costituiti da *munimina* (docc. acquisiti dal monastero insieme ai relativi fondi terrieri), negozi giuridici e placiti in cui il cenobio abruzzese compare come attore o parte in causa. - *F.P.*

681. VARRASSO ANTONIO ALFREDO, *«Dilectis filiis Leonati et conventui Sancti Clementis de Piscaria». Riavvio della transumanza e promozione del culto di san Clemente papa e martire durante l'abbaziato di Leonate (1155-1182)*, DAbrIncontri, 8, 2001, 49-69.

Accurata nota storica tesa a far luce sul rilancio conosciuto dal monastero abruzzese attraverso il rinnovamento del culto per san Clemente martire e la forte ripresa della transumanza, fattori tra loro strettamente correlati: festa del santo e transumanza, infatti, cadevano entrambe in maggio. - *F.P.*

682. VENDITTI GIANNI, *Lo schedario Garampi per la storia ecclesiastica della Marsica*, DAbrIncontri, 8, 2001, 25-40, ill.

Trascrive, dallo schedario allestito dal prelato riminese nella seconda metà del '700, le schede dei 32 docc. della classe *Benefici* attinenti alla diocesi dei Marsi (1295-1571). - *F.P.*

BASILICATA
(Vedi anche i nn. 586, 631, 722)

683. ALLIEGRO ENZO VINICIO, *Processi di trasformazione di pratiche religiose popolari: il Santuario di Viggiano (1950-1984)*, BSBas, n.s., 17, 2001, 139-181.

Il rifiuto di visioni immobilistiche della religiosità popolare, concepita come ambito di espressione delle culture locali sottratto ai condizionamenti del divenire storico, impermeabile quindi ai cambiamenti della società nel suo complesso, funge da premessa concettuale per l'analisi delle trasformazioni delle pratiche religiose connesse al pellegrinaggio al santuario di S. Maria di Viggiano (Potenza). Accanto ai processi di radicale trasformazione socio-economica che investirono, durante l'arco cronologico considerato, il mondo contadino lucano, cui si riservano sintetici ma efficaci cenni, si sottolinea principalmente l'incidenza, sui mutamenti delle tradizioni religiose legate al pellegrinaggio, dell'operato del rettore del santuario, Francesco Romagnano, esplicitamente ispirato alle elaborazioni dottrinali del Vaticano II in materia di religiosità popolare. - *G.Ar.*

684. DI PEDE MARIAGRAZIA, *La chiesa di S. Maria della Valle a Matera. Storia, arte e fede in un santuario rupestre*, Matera-Roma, Altrimedia, 2001, 284 p., tavv. (Quaderni della Biblioteca provinciale di Matera, n.s., 31).

La monografia è dedicata ad uno dei principali santuari rupestri, sinora poco studiato. L'a. si avvale delle scarse testimonianze scritte che risalgono alla fine del sec. XIV quando il concorso dei fedeli al santuario mariano era già notevole; si serve inoltre di tutte le tecniche moderne per lo studio delle chiese rupestri, facendo largo spazio alla descrizione architettonica, alla decorazione plastica e pittorica. Quest'ultimo aspetto consente di inserire nel santorale delle chiese rupestri anche il culto per santa Brigida di Svezia. - *G.P.*

685. GOLIA MIRELLA, *Le pergamene dell'Archivio della chiesa madre di S. Michele Arcangelo in Pomarico*, BSBas, n.s., 18, 2002, 201-218.

Pubblica il regesto di 12 docc. (secc. XV-XVII), conservati nell'archivio della matrice di Pomarico (Matera). Nell'introduzione, cenni sulle vicende di quest'ultima. In appendice, edizione integrale dei docc. più antichi. - *G.Ar.*

CALABRIA
(Vedi anche i nn. 528, 553, 573, 586, 618, 913)

686. ACCETTA FOCA, *Insediamenti e strategie dell'ordine domenicano in Calabria (secc. XV-XIX)*, «Rivista storica calabrese», n.s., 21, 2000, 223-259.

Studia tempi e momenti della penetrazione dei domenicani in Calabria, nel più ampio contesto degli ordini mendicanti, per i quali non è possibile, se si escludono i francescani, accertare la diffusione nella regione per le età anteriori al sec. XV, sia per l'«occupazione di campo» dei preesistenti monasteri greci e latini, sia per l'ostilità di Federico II nei confronti dei mendicanti. In appendice, l'elenco dei conventi fondati tra il 1401 e il 1639: Mileto la diocesi con il maggior numero di insediamenti (19), seguita da Cosenza (11), su un totale di 92. - *M.T.*

687. CILENTO ADELE, *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e mondo monastico nella Calabria bizantina (secoli IX-XI)*, Firenze, Nardini, 2000, XII-204 p. (La società medievale).

Lavoro di sintesi, ma anche inevitabile punto di riferimento per ogni futura ricerca sul monachesimo italo-greco in Calabria e la sua reale influenza sulle decisioni e le scelte politiche e militari operate dal ceto dirigente, in una regione contraddistinta da una certa instabilità sociale dovuta in primo luogo alle continue incursioni saracene. La figura del monaco si viene caratterizzando, pertanto, oltre che per la sua missione profetica e spirituale, per l'azione intercessoria presso l'autorità centrale o locale, mostrando di saper praticare le vie della diplomazia contro piccoli e grandi soprusi. - *F.P.*

688. FERRANTE NICOLA, *Ascetica e mistica in Calabria: canonico Giovanni Calabrò, parroco di Condera presso Reggio Calabria (1897-1929)*, «Historica», 53, 2000, 64-78.

Cenni biografici, principalmente attenti a cogliere la spiritualità del parroco, intrisa di pietà popolare. - *F.P.*

689. FERRANTE NICOLA, *Storia della chiesa della Graziella*, «Historica», 53, 2000, 168-178.

La 'Graziella' è il nome popolare dato alla chiesetta della Madonna delle Grazie a Reggio Calabria, eretta nel 1691. L'a. ne tratteggia le principali vicende, sino ai giorni nostri. - *F.P.*

690. LIBERTI ROCCO, *Le fondazioni e la vita dell'Istituto Figlie di Maria Immacolata nelle diocesi di Mileto, Squillace e Tropea*, «Historica», 54, 2001, 12-26.

Registra la presenza delle immacolatine, e ne tratteggia l'attività, nelle case-asilo di Cittanova, Briatico (in diocesi di Mileto), Chiaravalle Centrale (dioc. Squillace) e Amantea (dioc. Tropea). - *F.P.*

691. LIBERTI ROCCO, *L'associazionismo a Cittanova: società operaie e credito popolare. La figura di mons. Andrea Taccone*, «Historica», 54, 2001, 182-193.

Primo centro della diocesi di Mileto a darsi un'organizzazione in senso associazionistico: unitamente a qualche tratto della Società di mutuo soccorso sorta nel 1867, l'a. rievoca anche la figura di mons. Taccone (1884-1956), divenuto vescovo di Bova (1923), poi delle diocesi unite di Ruvo e Bitonto (1929) in Puglia, infine assistente al soglio pontificio (1949), incarico al quale rinunciò per ritirarsi nella nativa Cittanova. - *F.P.*

692. LOPETRONE PASQUALE, *La cripta dell'archicenobio florense: strutture originarie e superfetazioni storiche*, «Florensia», 13-14, 1999-2000, 203-258, tavv.

Lo studio ha permesso di scoprire che il sacro edificio ha, nella parte basamentale, alcuni corpi di fabbrica preesistenti alle strutture fondative della grande chiesa costruita, dopo il 1215, dall'abate Matteo I, successore di Gioacchino da Fiore. - *G.P.*

693. MUSOLINO GIOVANNI, *Ricostruzione della cattedrale di Reggio Calabria (1790-1908)*, «Historica», 54, 2001, 81-88.

Notizie sui lavori di ricostruzione della cattedrale, avviati dopo il crollo nel sisma del 1783 e definitivamente interrotti nel 1908, quando, nuovamente colpita dal terremoto del 28 dicembre, ne fu decretata, per le esigenze del nuovo piano urbanistico, la demolizione. - *F.P.*

694. MUSOLINO GIOVANNI, *La confraternita dell'Assunta nel casale reggino di Armo*, «Historica», 54, 2001, 178-181.

Presenta lo statuto della confraternita, fondata nel 1885, e riassume le principali vicende del sodalizio fino alla sua cessazione (1956). - *F.P.*

695. RULLO SANTO, *Le chiese ricettizie nell'opera riformatrice del vescovo Mandarani*, «Historica», 53, 2000, 130-135.

Breve nota sulla riforma operata a metà Settecento, nella diocesi di Oppido, dal vescovo Ferdinando Mandarani nei confronti delle chiese ricettizie, trasformate in cappellanie con l'obbligo della residenza per i titolari. - *F.P.*

CAMPANIA

(Vedi anche i nn. 529, 533, 534, 535, 540, 566, 569, 586, 599, 611, 631, 638, 714, 773, 889, 959)

696. AMBROSIO ANTONELLA, *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIV-XV*, Salerno, Carlone, 2003, XLIV-254 p. (Documenti per la storia degli Ordini mendicanti nel Mezzogiorno, 1).

Pubblica il regesto di 563 docc., con un'ampia introduzione sulla storia del monastero nei secoli tardomedievali e le vicende del suo archivio. Fondato nel 1301, accolse soprattutto religiose provenienti dalla nobiltà e nel secondo Quattrocento aderì al movimento dell'Osservanza. - *G.Ar.*

697. ARPAIA ELVIRA, *L'eremo dell'Avvocata*, «Rassegna del centro di cultura e storia amalfitana», n.s., 19-20, 2000, 235-257.

Storia dell'eremo dell'Avvocata di Maiori (Salerno), sorto su un precedente santuario rupestre. Affidato alla congregazione coronese nel 1687, fu abbandonato nel 1807 in seguito alla soppressione dei monasteri ordinata dal re Giuseppe Bonaparte. Le fonti utilizzate sono in prevalenza opere di storici ed eruditi locali, data la scomparsa di gran parte della documen-

tazione relativa al romitorio. Uno studio complessivo sulle caratteristiche architettoniche tipiche degli eremi coronesi e la ricostruzione delle fasi di espansione della congregazione in Campania completano la trattazione. - *G.Ar.*

698. BERTO LUIGI ANDREA, *Giovanni Diacono*, DBI, 56, 2001, 7-8.

Attivo presso la chiesa di S. Gennaro *ad Diaconiam* di Napoli tra IX e X secolo, si deve a lui la continuazione dei *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, da Paolo II (eletto nel 762) ad Anastasio I († 862), opera in cui riferisce anche i principali episodi della storia di Napoli in quel periodo. - *F.P.*

699. DELL'OMO MARIANO, *Gisulfo*, DBI, 56, 2001, 638-641.

Tredicesimo nella serie degli abati di Montecassino (789-817), membro della famiglia ducale beneventana e successore del franco Teodemaro, diede al suo governo un indirizzo più marcatamente filobeneventano e avviò grandi opere edilizie che portarono all'erezione della chiesa a tre navate di S. Salvatore per i monaci residenti a valle del cenobio, al rinnovo dell'oratorio di S. Giovanni Battista in cui era sepolto san Benedetto e alla fondazione di due nuove *cellae* (la chiesa di S. Angelo in Valleluce e quella di S. Apollinare). Si impegnò anche nell'organizzazione del crescente patrimonio cassinese. - *G.A.*

700. DE LUCIA GERARDINA RITA, *Clero e cittadini nell'Irpinia del 1799*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 9/2, 2002, 257-294.

Contributo alla comprensione del ruolo giocato dal clero in Irpinia nello svolgimento degli eventi politico-istituzionali del 1799, attraverso la ricostruzione, sulla base di docc. d'archivio, dei profili biografici di numerosi ecclesiastici, di cui si mettono in evidenza gli atteggiamenti assunti e le scelte di campo effettuate, a favore della repubblica o della dinastia borbonica. In appendice, i regesti di numerosi docc. custoditi in massima parte nell'Archivio di Stato di Avellino. - *G.Ar.*

701. DE RUBEIS FLAVIA, *Giovanni Scriba, santo*, DBI, 56, 2001, 218-220.

Quarto vescovo di Napoli con questo nome, di lui si ricordano l'attività di amanuense (da cui l'appellativo di *scriba*) e l'impegno in favore dello *scriptorium* della cattedrale. Chiamato alla guida della diocesi in anni e situazioni difficili, venne consacrato nell'842 e, al momento della morte, sepolto in S. Lorenzo all'interno della catacomba di S. Gennaro. A lui si deve la traslazione di varie reliquie nella basilica di S. Stefania per proteggerle dalle scorrerie longobarde, oltre che per dar prestigio alla sede napoletana e al suo presule. - *G.A.*

702. DI MEGLIO ROSALBA, *Il convento francescano di S. Lorenzo di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIII-XV*, Salerno, Carlone, 2003, LXXII-188 p., ill. (Documenti per la storia degli Ordini mendicanti nel Mezzogiorno, 2).

Pubblica i regesti di 273 docc., con un'ampia introduzione in cui, accanto alla ricostruzione della storia del convento e del suo archivio, si affronta il tema dell'insediamento degli ordini mendicanti nella città di Napoli e del loro radicamento nel tessuto urbano. - *G.Ar.*

703. DORIA PIERO, *Giovanni Giuseppe Della Croce, santo*, DBI, 56, 2001, 340-341.

Frate alcantarino, originario di Ischia (1654-1734), prese parte alla costruzione del convento di Alife (Caserta), dove sarà poi guardiano (1680). Primo provinciale del suo ordine (1703), rinunciò tre anni dopo alla carica per dedicarsi al soccorso delle famiglie più povere, degli infermi e dei bisognosi. - *G.A.*

704. FOÀ SIMONA, *Giovio, Giulio (Giovan Giulio)*, DBI, 56, 2001, 426-427.

Di origini comasche (1510 ca.-1563), nel 1551 diventa coadiutore dello zio Paolo, storico e vescovo di Nocera, e gli subentra l'anno seguente al momento della morte, funzione che nel 1560 lascerà al nipote Paolo Giovio. Ritornato a Como, si occupò del museo voluto dal padre e dallo zio, componendo alcuni elogi in poesia; di lui restano varie opere inedite, in parte conservate presso la Società storica comense, e un ampio poema in ottava rima. - *G.A.*

705. GALDI AMALIA, *Spazi del sacro, culti e agiografie nelle isole di Ischia e Capri durante il medioevo*, «Rassegna del Centro di cultura e storia amalfitana», n.s., 21-22, 2001, 57-113.

Quadro d'insieme delle dinamiche cultuali nelle due isole, con approfondimenti sulle devozioni principali (santa Restituta a Ischia e san Costanzo a Capri) e un'accurata ricostruzione della geografia dei luoghi di culto, sulla scorta di fonti documentarie e risultanze archeologiche. La situazione che emerge sul piano complessivo della santità risulta pienamente omogenea al contesto generale della Campania medievale, caratterizzato dalla prevalenza di devozioni «importate», principalmente dal Medio Oriente e dall'Africa, e di santi «antichi», cronologicamente collocabili nei primi secoli del cristianesimo, a scapito dei contemporanei. - *G.Ar.*

706. GRANIER THOMAS, *Transformations de l'Église et écriture hagiographique à Naples autour de l'An Mil.* «Année mille An mil», Aix-en-Provence, Ozaplan, 2002, 149-175 (Le temps et l'histoire. Publications de l'Université de Provence).

Ripercorre le tracce che le trasformazioni politiche nella storia ecclesiastica e politica di Napoli nei secc. X-XI hanno lasciato nella agiografia della città. - *A.P.B.*

707. LEPORE CARMELO, *La Biblioteca capitolare di Benevento. Regesti delle pergamene (secoli VII-XIII)*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 10/1, 2003, 201-282; 10/2, 2003, 177-240.

Pubblica il regesto di 430 docc. (668-1299) conservati in originale, copia, inserto o transunto presso la biblioteca beneventana, riguardanti in massima parte la giurisdizione arcivescovile e il patrimonio del capitolo metropolitano e delle chiese dipendenti. Un'accurata introduzione ricostruisce la storia della biblioteca dalle origini altomedievali ai giorni nostri. - *G.Ar.*

708. MATERAZZO ELISABETTA, *Il canto beneventano nella liturgia dell'alto medioevo*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 5/1, 1998, 139-186.

Lavoro di sintesi su evoluzione e caratteristiche del canto liturgico beneventano, sino alla sua definitiva soppressione decretata dal papa Stefano IX nel 1058.- *F.P.*

709. MIELE FERNANDO G., *«Jus praesentandi et nominandi archipresbiterum». Appunti per una storia del clero ricettizio di Circello in età moderna*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 9/2, 2002, 143-190.

Indaga sulla situazione del clero di Circello (Benevento) nei secc. XVII–XVIII, dedicando particolare attenzione all'istituto della chiesa ricettizia, sottoposto nei secoli dell'età moderna all'azione degli ordinari diocesani volta a restringerne gli spazi di autonomia organizzativa e gestionale. In appendice, breve antologia di docc. inediti. - *G.Ar.*

710. NANNOLA NICOLA, *Un discorso di papa Giovanni a Caserta*, «Archivio storico di Terra di Lavoro», 18, 2001, 93-109.

Pubblicazione del discorso tenuto al I Convegno missionario di Terra di Lavoro (23-28 settembre 1924) da mons. Angelo Roncalli, futuro Giovanni XXIII, allora presidente nazionale delle Opere della Propagazione della fede. - *G.Ar.*

711. PANELLA DAVIDE FERNANDO, *La devozione popolare ai santi Sebastiano e Rocco, la chiesa di San Giovanni Battista e la peste nel sec. XVII a Paduli*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 5/1, 1998, 136-186.

Senza smentire la validità del collegamento, storicamente accertato, con il bisogno di protezione dalle epidemie che a più riprese nel sec. XVII investirono la popolazione di Paduli (Benevento), la nascita della devozione ai santi Sebastiano e Rocco nel centro sannita viene anticipata al secolo precedente, sulla base di fonti documentarie che attestano l'esistenza di una chiesa in onore di S. Rocco, con un altare intitolato a S. Sebastiano, eretta nel 1568, e di una confraternita laicale dedicata al culto dei due santi, menzionati per la prima volta nel 1581. L'analisi di opere d'arte sacra custodite nelle chiese di Paduli conferma le conclusioni raggiunte. - *G.Ar.*

712. PESCITELLI RENATO, *La chiesa di S. Maria di Costantinopoli in Cerreto Sannita*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 10/1, 2003, 121-156.

Puntuale ricostruzione delle fasi edilizie della chiesa di Cerreto Sannita (Benevento), eretta nel 1666, distrutta dal terremoto nel 1688, ricostruita a pochi anni di distanza in altro sito, e analisi storico-artistica degli arredi e dei dipinti in essa custoditi. Notevole attenzione viene dedicata anche alle vicende dell'annessa confraternita mariana, di cui si illustrano la struttura organizzativa e le attività sociali e assistenziali realizzate mediante la fondazione di un monte di pegno, resa possibile dalla gran quantità di beni mobili e immobili accumulati dal sodalizio. - *G.Ar.*

713. *Le più antiche carte del capitolo della cattedrale di Benevento (668-1200)*. Introduzione di VITTORIO DE DONATO, edizione a cura di ANTONIO CIARALLI - VITTORIO DE DONATO - VINCENZO MATERA, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2002, XLVI-422 p. (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Regesta chartarum, 52).

Edizione dei docc. più antichi del capitolo beneventano per gli anni 668-1200, ossia per il periodo del dominio longobardo e l'inizio del dominio pontificio che prende avvio nella seconda metà del sec. XI. Il vol. è un importante strumento per la storia dell'Italia meridionale, in particolare per la regione che copre i ducati longobardi di Capua, Benevento e Salerno, e un utilissimo complemento all'edizione del *Chronicon Sanctae Sophiae*, la cronaca dell'importante monastero beneventano edita da J.-M. Martin nel 2000, a cura dello stesso Istituto storico (v. in questa *Rivista*, 57, 2003, p. 260, n. 149). - *A.P.B.*

714. RAMELLI ILARIA L. E., *Note sulla presenza giudaica e cristiana a Pompei, Ercolano e Pozzuoli nel I secolo d. C.*, RSCI, 56, 2002, 3-16.

Non molto numerose, ma altamente significative le testimonianze d'impronta cristiana nei tre importanti centri campani. Sottoposte ad attento esame, unitamente ai loro riflessi, sia pur in chiave parodistica, in contesti pagani più o meno acculturati, inducono l'a. a spostare il *terminus ante quem* per la presenza del cristianesimo in Campania dall'età flavia (79 d. C.) all'età neroniana, poco dopo la metà del I secolo. - *M.T.*

715. *I registri della Cancelleria angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli Archivisti Napoletani, vol. 45: 1292-1293*. A cura di ADRIANA SCALERA, Napoli, Accademia Pontaniana, 2000, 224 p. (Testi e documenti di storia napoletana).

Contiene i docc. provenienti dai registri L-LVI di Carlo II d'Angiò. Il registro LI conserva il famoso privilegio del re di Napoli a favore di Bartolomeo da Capua, *iuris civilis professor*, il quale aveva ereditato i beni di Pier della Vigna presso la città di Capua, che papa Innocenzo IV aveva concesso a suo padre, Andrea *de Episcopo*. - *A.P.B.*

716. REPPUCCI TEODORO, *Montefusco e la collegiata di S. Giovanni del Vaglio*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 7/1, 2000, 29-68.

Un rapido *excursus* sulla storia di Montefusco (Avellino), sede della Regia Udienza e capoluogo del Principato Ultra dal medioevo al decennio francese, introduce alla ricostruzione delle vicende istituzionali, dal XII al XX secolo, della collegiata di S. Giovanni del Vaglio, chiesa ricettizia di patronato regio. L'illustrazione dei caratteri peculiari dell'istituto della chiesa ricettizia si affianca all'analisi delle dinamiche conflittuali, presenti lungo tutta l'età moderna ma riacutizzatesi durante la temperie giurisdizionalista del sec. XVIII, tra l'organizzazione ecclesiastica sottoposta all'autorità degli ordinari diocesani e il clero palatino, di patronato regio, dipendente direttamente dal sovrano e retto per la parte spirituale dal Cappellano Maggiore residente a Napoli. - *G.Ar.*

717. SANGERMANO GERARDO, *Poteri vescovili e signorie politiche nella Campania medievale*, Martina Franca (Taranto), Congedo, 2000, 125 p.

Contiene quattro saggi, il primo dei quali, *Cattedrale e città in Amalfi medievale*, è stato già edito con il titolo *L'esempio di Amalfi medievale* nel vol. *Amalfi Genova Pisa Venezia. La cattedrale e la città nel medioevo. Aspetti religiosi istituzionali e urbanistici. Atti della Giornata di studio*, a cura di O. Banti, Pisa, 1993 (Biblioteca del «Bollettino storico pisano». Collana storica, 42), 15-58. Gli altri tre (*Una città e la sua cattedrale: Salerno nel XII secolo*, *Le origini della 'primazia' della chiesa salernitana nella dialettica dei poteri del Mezzogiorno postgregoriano* ed *Esempi di dedicazioni micaeliche in Campania*) appaiono qui per la prima volta, ma destinati a raccolte di *Atti* allora non ancora pubblicati. Pensati in epoche e circostanze diverse, questi saggi sono sottesi da una linea di ricerca comune, rivolta ad indagare le vicende di istituzioni civili ed ecclesiastiche nel territorio dei ducati romanico-bizantini di Amalfi e Sorrento. Particolare attenzione è rivolta al tema dei rapporti cattedrale-città. Ad Amalfi e nelle diocesi dipendenti, ma anche a Salerno è il potere civile e il patriziato cittadino a occupare le cattedre arcivescovili e vescovili, e, più ancora, i seggi dei canonici. È una situazione del tutto diversa da quella che si verifica nel ducato di Napoli e nella contea di Capua, dove si ebbe la formazione di signorie ecclesiastiche. Almeno fino al sec. XII, in Campania, il potere politico e non i vescovi presero l'iniziativa di costruire o rinnovare le chiese cattedrali. Le origini della dignità primaziale della Chiesa salernitana rientrano in questa dialettica dei rapporti tra i due poteri, laico ed ecclesiastico, come pure il legame devozionale tra san Matteo e le *élites* cittadine, che conosce una nuova fase dopo la conquista di Salerno da parte dei Normanni, diventando 'soltanto' allora *defensor civitatis*. Anche le dedicazioni micaeliche vanno attribuite all'iniziativa in non pochi casi delle famiglie dell'aristocrazia. - *A.P.B.*

718. SARNELLA PALMESE GIOVANNA, *La chiesa del SS. Corpo di Cristo di Maddaloni dalla fine del Cinquecento a tutto il Settecento*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 7/1, 2000, 69-93.

Analisi storico-artistica e individuazione delle fasi costruttive della chiesa di Maddaloni (Caserta). Un'appendice documentaria e un essenziale corredo iconografico integrano la trattazione. - *G.Ar.*

719. SILLETTI CARMELA, *Alle radici dell'editoria nel Regno di Napoli. I capitoli statutari della confraternita di S. Biagio dei librai a Napoli*, BSBas, 18, 2002, 255-263.

Pubblica lo statuto della confraternita napoletana, recentemente rinvenuto in un doc. notarile del 1543 custodito presso l'Archivio storico del Reale Stabilimento dell'Annunciata di Napoli. Una breve introduzione illustra le vicende storiche del sodalizio e le attività di tutela corporativa e di mutua assistenza tra gli affiliati. - *G.Ar.*

720. SPINELLI GIAN PAOLO, *La bolla di Senne e l'origine della diocesi di Caserta*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 8/1, 2001, 291-302, ill.

Analisi comparata delle varie edizioni conosciute tra XVII e XVIII secolo dal doc., oggi perduto, con cui l'arcivescovo di Capua, Senne, confermò, nel 1113, la concessione della diocesi di Caserta a Rannulfo. - *G.Ar.*

721. TRIFONE GIAN PAOLO, *Salerno dopo il flagello del 1656. Una inedita descrizione della diocesi*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 7/2, 2000, 229-261.

Cenni storici sull'attività degli arcivescovi salernitani Fabrizio Savelli (1642-58) e Giovanni Torres (1658-62), cui segue la pubblicazione del resoconto della visita *ad limina* promossa da quest'ultimo nel 1661 nella persona del suo delegato Ludovico de Stefanis. La *Relatio* deve la sua importanza al fatto di essere la prima accurata descrizione della stato della diocesi di Salerno dopo l'epidemia di peste del 1656. - *G.Ar.*

722. VITOLO GIOVANNI, *Aspetti e problemi della storia delle certose nel Mezzogiorno medievale. Gli esempi di Napoli e Padula*. «Certose di montagna», 329-336.

Si sofferma sulle vicende delle certose campane, sorte nel '300 e giunte fino alle soppressioni ottocentesche: S. Lorenzo di Padula, S. Martino di Napoli, S. Giacomo di Capri, oltre a S. Nicola in Valle di Chiaromonte, oggi nel territorio di Francavilla in Sinni (Potenza), tutte fondazioni favorite dalle famiglie delle dinastie dominanti. - *G.P.*

723. VITOLO GIOVANNI - DI MEGLIO ROSALBA, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite, ospedali, dinamiche politico-sociali*, Salerno, Carlone, 2003, 263 p. (Immagini del medioevo, 7).

Le origini dell'ospedale di S. Eligio al Mercato e della confraternita della Disciplina di S. Marta, analizzate alla luce delle acquisizioni della più recente storiografia sugli ospedali e le confraternite del medioevo e della prima età moderna, vengono ricondotte non all'iniziativa dell'aristocrazia e di esponenti della dinastia angioina, come sostenuto da una pluriseco-lare tradizione storiografica, bensì a quella del ceto mercantile e delle forze produttive della città di Napoli. Appendice documentaria. - *G.Ar.*

CORSICA
(Vedi anche i nn. 735, 798)

724. ISTRIA DANIEL, *Le château, l'habitat et l'Église dans le nord de la Corse aux XII^e et XIII^e siècles*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 114, 2002, 227-301, tavv.

Nell'ampio e ben articolato saggio l'a. non manca di interrogarsi sul rapporto esistente tra il *territorium castri* e la circoscrizione ecclesiastica, con particolare riferimento alla pieve, rilevando come nel nord della regione alla costruzione di un *castrum* non si accompagni

sistematicamente quella di una chiesa al suo interno: in maniera certa, le chiese incastellate non superano la quindicina (inventario a p. 299). - *M.T.*

DALMAZIA E ISTRIA

725. MICHETTI RAIMONDO, *Giovanni da Pian del Carpine*, DBI, 56, 2001, 154-157.

Minore francescano, si prodigò per la diffusione e l'organizzazione dell'ordine nelle province del Nord e dell'Est europeo. Di ritorno da una missione presso i Mongoli (1245-47), svolta per incarico di Innocenzo IV e di cui è straordinaria testimonianza l'*Historia Mongalorum*, da lui composta, fu nominato vescovo di Antibari nella Dalmazia meridionale (oggi Bar, nel Montenegro), dove si trovò coinvolto in questioni di carattere giurisdizionale con il vescovo della vicina Ragusa (Dubrovnik). Controversie che si trascinarono fino alla morte dei due presuli, avvenuta nel 1252, a breve distanza l'una dall'altra: nel maggio il vescovo di Ragusa, in agosto quello di Antibari. - *M.T.*

EMILIA-ROMAGNA

(Vedi anche i nn. 538, 539, 555, 556, 568, 573, 583, 604, 612, 637, 772, 796, 822, 884, 947)

726. AGOSTI GUIDO, *Origini del cristianesimo nella diocesi di Reggio Emilia-Guastalla*. «Ravennatensia XIX», 197-208.

Anticipa di circa un secolo, rispetto al Lanzoni e al Kehr, l'esistenza della diocesi, facendone risalire l'origine «tra il 330 ed il 350», alla luce delle liste episcopali che elencano altri sei vescovi prima di Favenzio, presente al concilio di Milano del 451. - *M.T.*

727. ANGIOLINI ENRICO, *Gli archivi per la storia religiosa della Romagna estense*. «Romagnola romandiola», 55-79.

Gli archivi per la storia religiosa della Romagna di nord-ovest sono identificati dall'a. in archivi secolari (diocesani, capitolari, parrocchiali), archivi degli ordini regolari e archivi laici utili per le vicende delle istituzioni ecclesiastiche. Le città di riferimento, se non si vuole considerare Roma, per via dell'appartenenza di questo territorio allo Stato della Chiesa, sono Ravenna, Faenza, Imola e in piccola parte Bologna, mentre i materiali raccolti riguardano principalmente l'età moderna. L'a. si sofferma anche sul relativo stato degli studi di carattere archivistico; questi studi si sono avviati da poco con una certa sistematicità e non possono non risentire della forte dispersione dei centri di raccolta e di archiviazione dei materiali. - *L.M.*

728. ANGIOLINI ENRICO, *Gli Estensi, la Chiesa romana e le Chiese locali in Romagna: giurisdizioni, controversie e benefici (secoli XV-XVI)*, AMDRomagna, n.s., 52, 2001, 47-67.

Commenta alcune fonti relative ai contrastati rapporti tra i signori di Ferrara e la Chiesa verificatisi in Lugo e nella cosiddetta Romagna estense, dove i poteri vescovili e giurisdizionali dei vescovi di Imola e Faenza si opposero più volte agli interessi del clero e dei funzionari di fede ducale. - *F.C.*

729. BALDINI CLAUDIA, *Comunità religiose femminili nella storia della 'Romagnola'*. «Romagnola romandiola», 173-194.

Un quadro estremamente mosso e agitato è quello tratteggiato dall'a. che si misura, per quanto consentito dalle fonti, con la vita quotidiana di numerose comunità religiose femminili della Romagna nord-occidentale nel lungo periodo compreso fra la tarda età medievale e il primo Novecento. La sofferenza e la difficoltà di vivere paiono essere state le cifre di fondo di parecchie fra queste esperienze vocazionali che molto di frequente nascevano più da motivi economico-sociali, *in primis* la povertà delle famiglie di provenienza, ansiose di sgravarsi di un peso con la monacazione delle figlie, che non da autentici e personali slanci spirituali. - *L.M.*

730. BASSETTI VITTORIO, *Decime pontificie riscosse nel secolo XIII nell'antica provincia ecclesiastica ravennate*. «Ravennatensia XIX», 49-70.

Due i rendiconti, reperiti tra i docc. dell'Archivio Segreto Vaticano: la decima del 1286-88 e quella del 1299, indette rispettivamente da Onorio IV e Bonifacio VIII per il sostegno del Regno di Sicilia. Della prima, riguardante una quindicina di diocesi, ma priva purtroppo delle liste dettagliate degli enti contribuenti, l'a. riporta solo i dati essenziali (enti, edifici, personaggi menzionati); della seconda, contenente gli elenchi completi della diocesi di Rimini, pubblica il testo integrale. Notevoli, specialmente nel secondo caso, le integrazioni alla documentazione edita nelle *Rationes decimarum* dell'Emilia (1933). - *M.T.*

731. BIANCO MICHELE, *Saggio di indicizzazione del fondo Visite pastorali dell'Archivio storico diocesano: parrocchie urbane di Ferrara e del Bondenese nei secoli XV-XVII*, AP, 26, 2001, 185-196.

Breve, ma assai utile nota informativa sul lavoro di indicizzazione delle visite pastorali attualmente in corso per la diocesi di Ferrara. In appendice, un primo saggio dei dati relativi alle parrocchie cittadine e del Bondenese. Si prevede di completare l'elenco nominativo delle parrocchie con quello dei monasteri, dei conventi, degli oratori e delle confraternite dell'intera diocesi. - *M.T.*

732. BOAGA EMANUELE, *I carmelitani nella Romagna estense*. «Romagnola romandiola», 143-154.

I carmelitani nella 'Romagna estense' sono l'oggetto dell'approfondimento dell'a. che ha in gran parte attinto a fonti romane superando i precedenti contributi in materia dovuti al Sabatini. Numerosi furono i conventi carmelitani in quest'area sorti fra il 1290 ed il 1477; fra essi si ricordano quelli di Massa Lombarda, Lugo, Cotignola e Bagnacavallo che costituirono la provincia carmelitana della 'Romagnola', poi 'Romagnola picena' quando ad essi furono associati anche quelli delle Marche. Il progressivo spegnimento di una vita comunitaria che, soprattutto a Lugo, dove i carmelitani poterono innalzare un sontuoso edificio di culto e mantenere un prestigioso Studio di filosofia e teologia, era cresciuta a notevoli dimensioni, si ebbe con le soppressioni attuatesi in più occasioni fra Sette e Ottocento. - *L.M.*

733. BRANCHESI PACIFICO MARIA, *Santa Maria dei Servi in Valdragone (Borgomaggiore, Repubblica di San Marino)*. «Ravennatensia XIX», 71-114.

Ripercorre, su basi cronachistiche, le vicende della fondazione del convento servita sanmarinese, avviata nel 1442, ma auspicata, fin dal secolo precedente, da un certo Paolino del fu Combattuto da San Marino, come si evince dal suo testamento del 9 ottobre 1348, riportato in appendice con altra documentazione dei secc. XV-XVII. - *M.T.*

734. BRUSCHI CATERINA, *Girlani, Arcangela (Arcangela da Trino)*, DBI, 56, 2001, 508-510.

Entrata ancora giovane nel convento carmelitano di S. Maria Maddalena di Parma, insieme a due sorelle (1477), vi rimase per quindici anni conducendo una vita di grande austerità, al punto da diventare guida morale dell'intera comunità. Nel 1492 fu mandata come priora a dirigere il nuovo monastero di S. Maria del Carmelino di Mantova, la cui fondazione era stata sostenuta dai Gonzaga; qui si spense dopo una lunga malattia nel 1495 e, in seguito al moltiplicarsi dei fatti miracolosi, venne tumulata sotto il coro. - *G.A.*

735. BRUZZONE GIAN LUIGI, *Alcune lettere del cardinale Giovanni Stefano Donghi*, AP, 26, 2001, 109-127.

Alquanto scarne e disorganiche le notizie disponibili sul Donghi (1608-69). In questa sede se ne tratteggia un primo profilo: creato cardinale nel 1643, fu incaricato della legazione di Ferrara, da cui, sotto Innocenzo X, passò a quella di Ravenna nel 1651; nominato, al termine del medesimo anno, vescovo di Ajaccio in Corsica, venne poi trasferito a Imola (1655) e infine a Ferrara (1663). Le 18 lettere (1645-47) qui pubblicate si riferiscono alla corrispondenza intrattenuta, nel periodo della sua legazione ferrarese, con l'agostiniano Angelico Aprosio, allora a Venezia, e riflettono l'interesse, o meglio la curiosità del prelato per le notizie riportate nelle 'gazzette' del tempo. - *M.T.*

736. CANETTI LUIGI, *Giovanni da Parma, santo*, DBI, 56, 2001, 146-148.

Nato nella seconda metà del sec. X, la sua esistenza è documentata da una *Vita* composta alla metà del secolo successivo da un monaco di S. Giovanni Evangelista di Parma, il quale raccolse le testimonianze di molti confratelli che avevano professato durante il suo abbaziato (981-987 ca.) e ne avevano sperimentato le capacità taumaturgiche. Il suo governo si caratterizzò per l'impegno antisimoniaco e la promozione di uno *scriptorium*. - *G.A.*

737. CARAVITA RENZO, *Due i concili provinciali a Ravenna nel 1311 sui Templari e la riforma della Chiesa, secondo il Rossi, edd. 1572 e 1589, ed i documenti dell'Archivio arcivescovile di Ravenna*. «Ravennatensia XIX», 209-234.

Verte sull'attività conciliare promossa dall'arcivescovo Rinaldo da Concorezzo (1303-21), in particolare sui concili provinciali da lui convocati nel 1311: nel gennaio, per la questione dei templari; e nel giugno, in vista di una riforma della Chiesa ravennate. - *M.T.*

738. CORTESI GIUSEPPE, *La chiesa di Sant'Ignazio e il convento dei padri gesuiti a Bagnacavallo*. «Romagnola romandiola», 199-205.

Si occupa dei gesuiti a Bagnacavallo, che furono presenti in questo centro a partire dal 1630 e che, in ottemperanza alle linee strategiche del loro ordine, si stabilirono da subito in un luogo centrale e nevralgico della cittadina. Loro scopo primario fu l'istituzione di una scuola per i figli della buona società locale ove si impartivano i migliori, per l'epoca, insegnamenti. In seguito alla soppressione dell'ordine da parte di papa Clemente XIV nel 1773 i gesuiti restarono a Bagnacavallo nella veste di semplici sacerdoti alle dipendenze del clero secolare. - *L.M.*

739. D'AMATO ALFONSO, *Appunti per una storia dei domenicani a Lugo*. «Romagnola romandiola», 93-119.

L'a. riempie un'evidente lacuna, dal momento che di domenicani a Lugo si era scritto, complessivamente, abbastanza poco. Il loro arrivo qui fu piuttosto tardivo collocandosi soltanto verso la fine del XV secolo; pare inoltre che esso sia stato concordato fra la corte estense di Ferrara e il convento domenicano di Faenza, esistente già dal 1223. I domenicani a Lugo gestirono per un certo tempo il culto della Madonna del Molino, presso il cui

santuario, esterno alla cinta, si erano stabiliti, prima di passare all'interno del centro abitato vero e proprio dove ebbero modo di illustrarsi per la ricchezza e la rarità del patrimonio librario in loro possesso e per la cattedra di teologia morale. Esiziali per loro, in questa fetta di Romagna, furono le soppressioni decretate dallo Stato italiano nel 1866. - *L.M.*

740. DONATO MARIA PIA, *Giovenardi, Giovan Paolo*, DBI, 56, 2001, 406-408.

Sacerdote riminese (1708-89), diede alle stampe diverse opere per lo più di carattere storico-apologetico od encomiastico. - *G.A.*

741. FANTI MARIO, *Confraternite e città a Bologna nel medioevo e nell'età moderna*, Roma, Herder, 2001, XVII-645 p. (Italia sacra, 65).

Raccolta dei principali studi pubblicati dall'a. nel corso di un trentennio (1969-98), frutto di sistematiche indagini sulla documentazione confraternale conservata nella Biblioteca comunale dell'Archiginnasio e nell'Archivio generale arcivescovile di Bologna. I saggi, riediti con qualche aggiunta bibliografica e archivistica, riguardano le due confraternite medioevali di S. Maria della Vita (1260) e di S. Maria della Morte (1336), la compagnia dei Poveri (1576), le confraternite dei laudesi, di lunga durata, e quella dei battuti, poi convertita in ospedale. Origine confraternale ebbero anche gli ospedali dei «bastardini» e dei pellegrini. L'ultimo saggio prende in esame il capitolo finale della lunga vicenda confraternale a seguito dell'ingresso, nel 1796, delle truppe francesi. - *G.P.*

742. FAORO ANDREA, *Ancora sulle Oblate agostiniane della beata Chiara di Montefalco*, AP, 26, 2001, 129-162.

Traendo spunto da un suo precedente studio sul collegio ferrarese della beata Chiara da Montefalco, l'a., con l'aiuto di documentazione rinvenuta più di recente, tenta una nuova ricostruzione della vicenda, soprattutto interna, della comunità di terziarie agostiniane che nella Ferrara del Settecento seppe dar vita al primo istituto per l'educazione femminile. - *M.T.*

743. INGEGNERI GABRIELE, *Dagli Este al governo pontificio. Aspetti religiosi e sociali.* «Romagnola romandiola», 157-171.

La Romagna nord-occidentale, questa la tesi dello studioso, risentì solo superficialmente dei grandi cambiamenti e delle brusche accelerazioni che si ebbero tra la fine del medio evo e l'inizio dell'età moderna, tanto da potersi parlare se non di stasi per lo meno di un processo evolutivo fortemente rallentato. Non vi fu la nascita di un'efficiente burocrazia legata agli Estensi e alla Chiesa, non si ebbe lo sbocciare di ceti economicamente produttivi e a dominare furono l'associazionismo congregazionale e consortile, il puro spirito di conservazione e la mentalità legata alla rendita senza rischi. Fu questo un fenomeno peculiare di quest'area geo-storica, maggiormente evidenziatosi qui rispetto ad altri contesti, o fu una caratteristica generale, pur con diverse modulazioni o sfumature? L'a. non dà risposta ma introduce il non semplice quesito. - *L.M.*

744. MAGGIOLI ANDREA, *La presenza dei cappuccini.* «Romagnola romandiola», 121-142.

I cappuccini si stabilirono a Lugo nel 1575 fuori dal recinto che difendeva l'abitato. Pochi anni dopo, fra il 1583 ed il 1589, si stanziarono pure a Bagnacavallo. Il contributo risulta particolarmente gradevole ed interessante perché l'a. attinge direttamente notizie dal cosiddetto *Campione* bagnacavallese che è una sorta di diario del convento. Emergono così aspetti quali la vita quotidiana, il lavoro manuale, la questua, la predicazione e i frequenti interventi di solidarietà, nei quali i cappuccini si prodigarono con generosità verso le popolazioni provate da calamità naturali, epidemie e carestie. L'ansia per le inquietanti novità

portate dalle truppe di Napoleone contraddistingue alcune pagine del *Campione* di Bagnacavallo. A Lugo i cappuccini tennero lungamente aperto uno studio filosofico e riuscirono in qualche modo a resistere fino al tardo Novecento. - *L.M.*

745. MASCANZONI LEARDO, *Ipotesi sulle origini della pieve di S. Patrizio*. «Romagnola romandiola», 35-54.

La pieve di S. Patrizio, testimoniata a partire dal 1092, è una delle più recenti e delle più piccole, come sviluppo territoriale, della cosiddetta 'Romagna estense'. Quello che colpisce è la dedicazione ad un santo di cui non si trova quasi traccia in Italia. L'a. ipotizza che la pieve, nei pressi di Conselice, sia indizio del passaggio di pellegrini britannici, probabilmente irlandesi, diretti a Roma. Questo sarebbe un'ulteriore conferma che vi era un asse itinerario di pellegrinaggio all'Urbe lungo il versante adriatico della penisola di cui si servivano largamente, come lasciano intendere tante altre testimonianze disseminate sul territorio italiano, devoti ultramontani. - *A.P.B.*

746. MASETTI ZANNINI GIAN LUDOVICO, *Dalle veglie massoniche alle nuove confische nelle parrocchie di Cervia nel Ferrarese*, AP, 26, 2001, 163-184.

Cenni, desunti per lo più dalle visite pastorali, a episodi e avvenimenti occorsi nella diocesi di Cervia fra Sette e Ottocento, con particolare riguardo alla porzione ferrarese del suo territorio. - *M.T.*

747. MUSAJO SOMMA IVO, *Il capitolo di S. Antonio e i vescovi di Piacenza nel secolo XII. Prime indagini*. «Ravennatensia XIX», 179-195.

Viene pubblicata in appendice una bolla di Innocenzo III (4 luglio 1200), che conferma in un modo straordinariamente ampio i privilegi della cattedrale. - *A.P.B.*

748. PASQUALI GIANFRANCO, *Monasteri e proprietà monastiche nel «territorio Faventino acto Corneliense» (secc. VIII-XII)*. «Romagnola romandiola», 23-34.

Studia la presenza del clero regolare tradizionale (non vi sono dunque riferimenti al clero secolare e agli ordini mendicanti) nel territorio della Romagna nord-occidentale o 'estense'. Emerge soprattutto la presenza di cenobi ravennati, mentre molto meno presenti sono i monasteri faentini, imolesi o di altra provenienza. Questi enti religiosi gestivano in loco molti beni patrimoniali ed erano organizzati in *obedienciae*, *cellae* e *curtes* per la redenzione e la messa a coltura di terreni spesso paludosi o boschivi. Oltre che entità socio-economiche, queste, si chiede l'a., si configuravano anche come piccole signorie monastiche dotate di pubblici poteri? Dai docc., inoltre, si evince come i maggiori affittuari dei monasteri fossero soprattutto famiglie potenti e spesso di rango comitale. - *L.M.*

749. PEVERADA ENRICO, *Gli olivetani in San Giorgio di Ferrara. Note e documenti per il sec. XV*, AP, 26, 2001, 67-107.

Riconsidera, alla luce di nuovi docc., i motivi che determinarono il passaggio dell'antica sede della cattedrale di Ferrara dagli agostiniani agli olivetani, i quali riuscirono a immettervi una comunità stabile solo qualche anno dopo la bolla di Giovanni XXIII (5 sett. 1414), confermata da Martino V nel 1420. Notevole la base documentaria, su cui l'a. riesce a scandire i momenti focali di questo passaggio, del successivo sviluppo della nuova comunità e del suo caratterizzarsi all'interno della società ferrarese. - *M.T.*

750. PONZINI DOMENICO, *S. Antonino patrono di Piacenza al vaglio degli studi recenti*. «Ravennatensia XIX», 165-178.

Rassegna delle più recenti acquisizioni storiografiche, archivistiche e toponomastiche, per poi concludere con M. Tosi in favore della «storicità del ritrovamento» dei resti mortali del martire Antonino, ad opera del vescovo Savino, circa l'anno 388, contro la tesi di L. Canetti che invece ritiene l'*Inventio* opera di un agiografo del tardo IX secolo. - *M.T.*

751. *Il processo di canonizzazione di Caterina Vigri (1586-1712).* Edizione critica a cura di SERENA SPANÒ MARTINELLI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003, 872 p. (Caterina Vigri. La santa e la città, 4).

Caterina Vigri nacque a Bologna l'8 settembre 1413. A Ferrara, dopo una breve esperienza alla corte estense, entrò in una comunità laica diretta da Lucia Mascheroni. Passata, nel 1431, tra le clarisse, ebbe profonde esperienze mistiche. Nel 1456 ritornò a Bologna, dove morì il 9 marzo 1463. Nel 1586, ad oltre un secolo dalla morte, iniziarono le vicende della canonizzazione, che si concluderà con la proclamazione in S. Pietro, nel 1712. L'apertura ufficiale avvenne però soltanto nel 1645, su intervento diretto del governo cittadino. Il processo vero e proprio occuperà gli anni 1669-72. L'edizione completa del *Processus super recognitione et collatione scripturarum in causa beatae Catherinae de Bononia* si fonda su docc. dell'Archivio generale arcivescovile (Archivio della beata Caterina), di Bologna (p. 174-850). Il processo, nelle sue varie vicissitudini, è anche il riflesso storico di un crescente interesse delle autorità civili per una nuova santa cittadina. - *A.P.B.*

752. *Ravennatensia XVIII. Atti del Convegno di Parma (1995): La donna nelle comunità ecclesiali dell'Emilia Romagna (secoli XVI-XX)*, Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 2001, 222 p.

Diversi i casi considerati: A. Garuti, *La 'beata' Camilla Pio di Savoia fondatrice del monastero di S. Chiara in Carpi*, 25-32 (si tratta della figlia di Giberto II, signore di Carpi, morta nel 1504); G. Martinelli Braglia, *Matilde Beatrice Bentivoglio (1604-1683), fondatrice del convento delle carmelitane scalze di Modena*, 33-41; M. Crespi, *Rosa Orzi e le Luigine*, 43-50 (di famiglia assai povera, diede vita a Parma nel 1769 ad un Consorzio per fanciulle povere e abbandonate); G. L. Masetti Zannini, *"Monaca quasi per miracolo". Un carteggio di suor Maria Filippina Facchinetti visitandina in Rimini ed in Liguria (1832-1880)*, 51-73 (alla luce dell'epistolario con il fratello sacerdote, è ripercorsa la vicenda della monacazione della Facchinetti, dilazionata a lungo per motivi di salute); A. Galletti, *Madre Lucrezia Zileri Dal Verme e i benedettini*, 75-85 (impedì un'ulteriore confisca dell'abbazia di Torrechiara e ne consentì poi il recupero da parte dei benedettini di Parma, che l'avevano riacquistata nel 1867 per 85.800 lire); L. Gori, *Celestina Bottego: impegno apostolico nella Chiesa di Parma nel periodo precedente la fondazione delle Missionarie di Maria (Saveriane)*, 87-96 (il periodo qui considerato è quello che va fino al 1945); C. F. Capuzzi, *Gli inizi dell'U.D.A.C.I nella diocesi di Fidenza*, 97-101 (risalgono al 1908 e si devono allo zelo del vescovo Leonida Mapelli); M. Tagliaferri, *Giovanna Canuti: azione, linguaggio e spiritualità*, 103-120 (faentina, fece parte del Consiglio centrale dell'Unione Donne di Azione cattolica dal 1914 al 1961); A. Albertazzi - M. C. Palotti, *Esperienze delle Visitandine dell'Immacolata di Bologna durante il secondo conflitto mondiale*, 121-129. Seguono altre testimonianze, riguardanti: la madre Teresa Fantoni († 1908), che resse per 36 anni le sorti della congregazione delle «Figlie di san Francesco di Sales», fondata a Lugo nel 1872; Anna Maria Carolina Adorni (1820-93), attiva tra le carcerate di Parma, per le quali istituì un'apposita Società di assistenza; Lucrezia Zileri dal Verme (1839-1923), dama nel reale collegio di S. Orsola di Parma; Margherita Ricci Curbastro (1856-1923), fondatrice, con don Marco Morelli, delle Ancelle del Sacro Cuore (Lugo, 1888); Luisa Minardi († 1978), crocerossina e oblata del monastero benedettino di S.

Giovanni Ev. di Parma; Maria Bolognesi, rodigina (1924-80); Jolanda Baldassarri, forlivese (1902-86); infine, brevi schede biografiche su una trentina di donne carismatiche riminesi dell'Otto-Novecento. - *M.T.*

753. RINALDI ROSSELLA, *Una comunità, un potere signorile in crescita e un vescovo dimenticato. La fondazione del monastero di San Genesio di Brescello (secoli X-XI)*, AISTn, 26, 2000, 453-470.

La fondazione in un luogo di antichissimo insediamento, avvenuta tra gli anni '70 e '80 del sec. X, fu probabilmente opera di Adalberto Atto di Canossa e di sua moglie Ildegarda e testimonia il forte insediamento territoriale della potentissima famiglia. La fonte che attesta l'istituzione è la *Cronica sancti Genesii episcopi et antistitis Brixelli*, a noi pervenuta in un codice dei primi anni del sec. XVI, il cui nucleo narrativo portante risale al sec. XI. Il san Genesio al quale il monastero è intitolato non è Genesio vescovo di Brescello, ma, molto più probabilmente, Genesio martire, mimo romano. - *U.P.*

754. SAMARITANI ANTONIO, *La struttura giuridico istituzionale del monastero fruttuariense di San Romano in Ferrara nella politica cittadina dei Marchesella-Estensi e dei da Molin di Venezia. Da recenti reperimenti archivistici dei secoli XI-XIII*, AP, 26, 2001, 7-65, ill.

Nuova documentazione, raccolta in appendice, consente all'a. di sbozzare il complesso nodo di rapporti politici ed economici che legavano il monastero ferrarese a Fruttuaria, schizzando meglio, ad un tempo, il quadro dell'effettiva presenza dell'abbazia piemontese nell'area del delta padano. Da segnalare, in appendice, anche una nota sulla polironiana S. Maria in Strada di Bologna, da cui dipenderà il monastero ferrarese di S. Ambrogio, ricordato per la prima volta in un doc. del 1095. - *M.T.*

755. SAMARITANI ANTONIO, *Nuove emergenze del medioevo religioso in Emilia-Romagna da indagare*. «Ravennatensia XIX», 155-164.

Utili linee di ricerca intorno alle «congregazioni del clero» in Emilia-Romagna, all'«istituto dei poveri di Cristo», ai «frati di penitenza», ai «conversi-oblati-donati-commessi», agli «eremiti», alla «scole o confraternite di vicinia» e agli «ordini mendicanti secondari» come i saccati, i valverdini, i guglielmiti o i giamboniti. - *M.T.*

756. SANGIORGI SEVERINO, *Le casse rurali dell'Emilia-Romagna e la «Rerum novarum»*. «Ravennatensia XIX», 9-12.

Nota introduttva agli atti del Convegno di San Marino (1997) sulle casse rurali e altre istituzioni assistenziali nelle diocesi emiliane e romagnole, riuniti nella prima parte del vol.: A. Montanari, *La cassa rurale di Riccione (1914) ed il suo fondatore don Giovanni Montali*, 13-22; M. Casadei, *Le casse rurali nella diocesi riminese dalle origini al periodo fascista*, 23-38; M. Tagliaferri, *Le fratellanze coloniche nel Faentino: storia e significato*, 39-47; G. Gardelli, *Da un mattone iscritto alcune note sull'attività delle fornaci e dei fornaciai nell'alta valle del Marecchia fra Ottocento e Novecento*, 115-124, ill.; si segnalano a parte i contributi di Bassetti e Branchesi (schede 730, 733). - *M.T.*

757. STOPANI RENATO, *Prima della Francigena: Bobbio nel sistema delle vie di pellegrinaggio dell'alto medioevo*. «Fondazione di Bobbio», 159-177.

Nella crisi della viabilità dell'età romana a seguito delle migrazioni germaniche, i pellegrinaggi ai «loca sacra» della cristianità contribuirono notevolmente a tracciare i nuovi percorsi. Il monastero di Bobbio, collocato sulla via che dalla capitale Pavia conduceva verso

Piacenza, rappresentò con il vicino e meno noto monastero di S. Paolo a Mezzano (Piacenza), un punto di riferimento per i numerosi pellegrini che, al dire già di Paolo Diacono, «de Britania Romam venire consuerunt». - *G.P.*

758. TARTARI LAURA, *Gli ospedali in epoca medioevale: il caso di Forlì*. «Ravennatensia XIX», 243-254, con 1 cartina.

Elenca tredici ospedali, e ne tratteggia competenze e organizzazione. Del 1148 la citazione più antica. - *M.T.*

759. VERRANDO GIOVANNI NINO, *Due leggendari ancora inediti conservati a Ravenna e a Fano*, RSCI, 53, 1999, 485-523.

Descrizione analitica di due leggendari conservati rispettivamente nell'Archivio storico arcivescovile di Ravenna (cod. VI) e in quello diocesano di Fano (cod. No. 1). Il primo (sec. XII), di probabile origine sabina, se non addirittura farfense, è completato con una parte dedicata al santorale ravennate. Anche quello di Fano, di vago influsso nonantolano, è stato completato con una parte composta in funzione della Chiesa locale. - *G.P.*

760. VIGARANI GUIDO, *Inventario dei manoscritti dell'Archivio capitolare di Modena*. A cura di FRANCA BALDELLI, Modena, Poligrafico Mucchi, 2003, 180 p., tavv.

Alla descrizione dei manoscritti, corredata di specifica bibliografia, è premessa una introduzione di P. Golinelli, *Per una lettura storica dell'inventario dei manoscritti dell'Archivio capitolare di Modena*, 17-26. Sono utili gli elenchi inseriti nel vol.: tipologia dei codici (p. 27-28); indice cronologico dei manoscritti (149-159); indici degli autori e delle opere (161-167); indice dei nomi di persona e di luogo (169-180). - *G.P.*

761. ZAGHINI FRANCO, *Il rinnovato interesse storiografico per l'agiografia forlivese medievale*. «Ravennatensia XIX», 255-268.

Rassegna critica, intesa a cogliere, dopo l'opera del Fusconi su Forlì e i suoi vescovi (apparsa in due voll. tra il 1985 e il 1993), le principali novità e il senso di profondo rinnovamento metodologico che caratterizza anche la più recente storiografia sul medioevo agiografico forlivese, in cui spiccano le figure di san Pellegrino Laziosi (1265-1345) e del beato Marcolino da Forlì (1316-97). - *M.T.*

762. ZAGNONI RENZO, *Le comunità canonicali di pieve nella montagna bolognese (secoli XI-XVI)*, AMDRomagna, n.s., 53, 2002, 69-143.

Prende in esame origini, caratteri organizzativi, economici e insediativi delle pievi situate sull'Appennino bolognese, con particolare attenzione ai secc. XI-XIII. Nella seconda appendice è proposto un sintetico studio sul collegio dei canonici pievani di S. Pietro e S. Procolo, e sui suoi rapporti con le diocesi di Bologna e Pistoia e con i gruppi nobiliari locali. - *F.C.*

763. ZANOTTI GINO MARIA, *San Francesco di Lugo e di Bagnacavallo nel rispettivo piano urbanistico*. «Romagnola romandiola», 81-91.

La presenza dei francescani a Faenza, Bagnacavallo, Lugo e nel distrutto castello di Cunio, appartenente agli omonimi conti, nei pressi di Cotignola, rappresenta l'oggetto di questo studio. Nelle suddette località i seguaci di san Francesco, dopo il primo stanziamento di Bologna, si stabilirono assai presto, in date comprese fra il 1233 ed il 1250. I loro insediamenti originari erano collocati, per solito, fuori delle mura di cinta di questi castelli; da qui, poi, era prassi abbastanza generalizzata che i minori passassero, in successive fasi, all'interno

delle cerchie dove, con l'andare del tempo, acquisirono sempre maggiore importanza e prestigio fino a dar vita ad imponenti complessi edilizi. Le soppressioni napoleoniche, le timide riprese ottocentesche e il declino dell'ultimo secolo, ne hanno infine caratterizzato la storia. - *L.M.*

FRIULI-VENEZIA GIULIA
(Vedi anche i nn. 832, 995)

764. CAPITANIO ENRICA (cur.), *Il Catapàn di San Lorenzo di Sedegliano*, Sedegliano (Udine), Amministrazione comunale, 2001, in-4°, 125 p.

L'obituario, pergamenaceo, della piccola parrocchia friulana risale ai primi decenni del XV secolo. Esso ricorda, secondo la struttura di un calendario, i nomi e i lasciti di uomini e donne che, fra il 1377 e il 1643 circa, vollero essere ricordati dalla chiesa nell'anniversario della loro morte. Anche se gravemente lacunoso (mancano 235 giorni dell'anno), l'obituario è prezioso per la storia sociale e religiosa, legata all'istituzione parrocchiale: per il ricordo d'intere famiglie; per la presenza di contadini, artigiani, notai, decani del villaggio e molti sacerdoti; per l'entità e la varietà dei lasciti. L'edizione del manoscritto è accompagnata dalla traduzione e dalle fotografie di tutte le carte, *recto* e *verso* (p. 25-113), e seguita dagli indici dei toponimi, dei nomi di persona e delle istituzioni. - *F.D.V.*

765. HÄRTEL REINHARD, *Die Rosazzer Quellen und die Grafen von Görz*, «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 111, 2003, 44-103.

La storia più antica dei conti di Gorizia, che si ritenevano discendenti dagli Eppenstein, è intrecciata con quella del monastero di Rosazzo (Udine). L'ampio contributo discute criticamente gli apporti che vengono a questo proposito da alcuni documenti, tra i quali la cronaca del monaco Ossalco e l'elenco delle donazioni spettanti al monastero. - *E.C.*

766. RIBIS GABRIELE, *Il Catapan di Rizzolo in Friuli (1307-1610)*, Udine, Istituto Pio Paschini, 2002, 156 p. (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli, 6).

Il *Catapan* della parrocchia dei Ss. Ilario e Taziano di Rizzolo (Udine) fu realizzato, come obituario, con struttura calendariale, verso il 1420; membranaceo, è quasi completo. Nella prima parte del libro (p. 16-62) sono trattati in modo dettagliato: le caratteristiche del *Catapan*, ricco di oltre 130 annotazioni; il territorio; la gente, uomini e donne che chiedevano di essere ricordati nella preghiera dopo la loro morte: fra essi, in particolare, famiglie e parroci; l'antroponimia; i lasciti e i loro beneficiari (le chiese della parrocchia e la vicinia). Segue l'edizione del *Catapan* (p. 71-122), comprendente l'obituario, quattro visite pastorali (1505-1610) e gli introiti del beneficio parrocchiale nel 1464. Completano il lavoro gli indici dei nomi di persona e luogo. - *F.D.V.*

767. VALENZANO GIOVANNA, *Il graduale I di Gemona (1287 ca.) scritto e miniato nel convento di Sant'Antonio a Padova*. «Miscellanea Luisetto», 725-732, tavv.

L'analisi del graduale, ora presso il Museo arcivescovile di Udine insieme ad altri cinque libri di coro, ne conferma la provenienza dallo scrittorio del Santo, nonché l'uso nel coro dei frati finché non furono sostituiti dalla nuova serie di antifonari e graduali trecentesca, ancora oggi conservata presso l'Antoniana di Padova. - *S.C.*

LAZIO
(Vedi anche i nn. 528, 534, 547, 553, 591, 599, 607, 611, 624, 637, 638, 653, 759, 900, 938)

768. ARCELLI FEDERICO, *Il Sacro Monte di Pietà di Roma nel XVI secolo (1539-1584). Dalla costituzione del Monte all'assegnazione del Banco dei Depositi*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001, 146 p. (Economia e storia, 2).

L'a. ricostruisce la storia dell'ente nel primo periodo della sua esistenza, ossia dalla fondazione dell'istituto (1539) fino al conferimento del Banco dei Depositi (1584). Importanti, per la storia della sua struttura organizzativa, gli statuti del 1581. - *A.P.B.*

769. BARONE GIULIA, *Geografia ecclesiastica ed insediamenti monastici e conventuali*. «Bonifacio VIII», 133-140.

L'eredità che Bonifacio VIII lascerà alla sua famiglia ha influito sulla geografia ecclesiastica del Lazio, caratterizzata da una forte ostilità al fenomeno mendicante, e soprattutto al mondo francescano. - *A.P.B.*

770. BARONE GIULIA, *Il clero romano e la vita religiosa dei laici nel basso medioevo*. «Roma medievale», 303-311.

Rassegna dei contributi più recenti, a partire dal 1980, dedicati all'organizzazione e cultura del clero in cura d'anime, che si riuniva nella *Romana fraternitas*, e alla vita religiosa dei laici, legati alle forme di devozione tradizionali come risulta anche dalle ricchissime note obituarie della confraternita del Salvatore *ad Sancta Sanctorum*. - *G.P.*

771. BERANGER EUGENIO MARIA, *Due frammenti inediti altomedioevali nel territorio di Arce dal 1818 incluso nella diocesi di Sora, Aquino e Pontecorvo*, «Rivista cistercense», 15, 1998, 315-322, ill.

Ragguaglio su due frammenti di sculture dei secc. VIII-IX, murati sopra la porta d'ingresso della parrocchiale dei Ss. Pietro e Paolo ad Arce, nei pressi di Frosinone. - F.P.

772. BOMBI BARBARA, *L'ordine teutonico nell'Italia centrale. La casa romana dell'ordine e l'ufficio del procuratore generale*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 197-216, tav.

I nuovi possedimenti dei teutonici al di fuori della città di Roma, impiegati nel corso del sec. XIII in attività ospedaliere e di ospitalità dei membri dell'ordine, furono fin dall'inizio di proprietà della casa romana e affidati al procuratore generale dell'ordine presso la curia. - *A.P.B.*

773. CANGEMI LIDIA, *Il grande chiostro nelle certose di Roma, Napoli e Padula. Scelte formali e tecniche costruttive nel particolare contesto ambientale*. «Certose di montagna», 347-357, ill.

Studia gli aspetti architettonici e funzionali dei grandi chiostri delle certose romane di S. Croce in Gerusalemme e di S. Maria degli Angeli, completati nel sec. XVI, fra molte difficoltà, a seguito di elargizioni papali. Esercitarono un influsso nella costruzione dei chiostri delle certose di Napoli e Padula. - *G.P.*

774. CAPOCCIA ANNA RITA, *Giuli (Giuli Mondi, De Iulis), Egidio Maria*, DBI, 56, 2001, 706-709.

Gesuita (1691-1748), tenne per diciotto anni la cattedra di diritto canonico al Collegio germanico-ungarico (dal 1730) e, quale stimato docente, fu consulente di Benedetto XIV che

lo volle al suo fianco nella riforma del breviario romano. In buoni rapporti con altri influenti prelati di curia (il domenicano D. Concina, i cardinali C. A. Cavalchini Guidoboni e F. Tamburini), nel 1746 divenne esaminatore dei vescovi e due anni dopo segretario della Congregazione per l'Esame dei vescovi: primo gesuita adibito a tale incarico, morì prima di poterne prendere possesso. - *G.A.*

775. CAPUTO GERMANA, *Contributo alla conoscenza del territorio di Alatri*, «Latium», 19, 2002, 143-166, tavv.

Propone all'attenzione dello studioso una mappa del 1804 conservata nel vescovado di Alatri: vi si elencano e descrivono i possedimenti fondiari del capitolo della cattedrale sparsi nel territorio cittadino e limitrofo. - *F.P.*

776. CAROCCI SANDRO, *I Caetani e le altre famiglie baronali del Lazio: tipologie dei poteri signorili*. «Bonifacio VIII», 117-131.

La vocazione 'principesca' dei Caetani non ebbe modo, sotto Bonifacio VIII, di manifestarsi e di svilupparsi appieno. Dopo la sua morte, il mancato appoggio papale e le guerre accanite con i Colonna determinarono la perdita di molti dominii, con notevoli conseguenze economico-finanziarie per la famiglia. - *A.P.B.*

777. CAROCCI SANDRO - VENDITTELLI MARCO, *L'origine della Campagna Romana. Casali, castelli e villaggi nel XII e XIII secolo*, con saggi di DANIELA ESPOSITO, MAURO LENZI, SUSANNA PASSIGLI, Roma, Presso la Società alla Biblioteca Vallicelliana, 2004, 375 p., ill. (Miscellanea della Società romana di storia patria, 47).

Negli ultimi secoli del medioevo, dal XII in poi, sono state create strutture rurali destinate a una persistenza secolare, che si sono rivelate funzionali a forme di organizzazione economica e sociale in larga misura diverse da quelle che erano state ideate originariamente. È il periodo in cui deve essere ricercata l'origine della Campagna Romana, che ha poi conosciuto in età moderna fasi di desolazione e malaria. Lo studio del Carocci e del Venditelli è di carattere prettamente storico. Importanti, per la situazione patrimoniale di diverse istituzioni ecclesiastiche romane, i capitoli relativi a «Proprietari di casali» e a «Le dinamiche dell'incasalamento». D. Esposito studia le tecniche costruttive, S. Passigli la topografia storica e M. Lenzi gli aspetti territoriali. Per quanto riguarda la storia ecclesiastica si veda in particolare l'indice a p. 362-363 (*s.v.* Roma, chiese e monasteri) e a p. 363-364 (*s.v.* Sancti). - *A.P.B.*

778. CASSIANI GENNARO, *Devozione, carità e socialità confraternale a Sermoneta (secc. XV-XVIII)*. «Bonifacio VIII», 175-191.

La piccola comunità di Sermoneta (Latina) nel Settecento assurge a piccolo laboratorio di storia spirituale, qui ricostruito soprattutto sotto l'angolo visuale della vita confraternale. - *A.P.B.*

779. CLAUSSEN PETER CORNELIUS, *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300*, A-F, Stuttgart, Steiner, 2002, 517 p., 388 ill. (Corpus Cosmatorum 2, 1 = Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, 20).

Primo di quattro voll. sulle chiese romane edificate nel periodo che si estende dalla riforma gregoriana (soprattutto i pontificati di Pasquale II e Callisto II) sino alla fine del Duecento. Si tratta di 120 chiese, 29 delle quali analizzate nel presente volume. Lo studio sorpassa l'interesse storico-artistico, coinvolgendo molteplici aspetti della storia ecclesiastica e politica della Roma pontificia. - *A.P.B.*

780. CODA CATERINA-GIOVANNA, *Duemilatrecento corpi di martiri. La relazione di Benigno Aloisi (1729) e il ritrovamento delle reliquie nella basilica di Santa Prassede in Roma*, Roma, Presso la Società alla Biblioteca Vallicelliana, 2004, 179 p., ill. (Miscellanea della Società romana di storia patria, 46).

Tra il 1729 e il 1734 si svolsero lavori di restauro della basilica romana di S. Prassede. Benigno Aloisi scrisse in quella occasione una relazione di grande interesse sul piano artistico e architettonico, ed anche per la storia del culto e della venerazione per i santi e le reliquie che hanno arricchito la vita della basilica fin dall'epoca della sua riedificazione, sotto il pontificato di Pasquale I (817-824). Il vol. offre l'edizione del testo dell'Aloisi (p. 17-78), inserito nel quadro contestuale del culto dei martiri e delle reliquie nella Roma del Sei-Settecento. Un'appendice fa il punto sulla *vexata quaestio* relativa alla cosiddetta epigrafe di Pasquale I (nuova trascrizione alle p. 149-150). Tra le tante ipotesi, quella di U. Nilgen (*Die große Reliquieninschrift von Santa Prassede. Eine quellenkritische Untersuchung zur Zeno-Kapelle*, «Römische Quartalschrift», 69, 1974, 7-29) appare come la più convincente (p. 137). - *A.P.B.*

781. COSTAMBEYS MARIOS, *Burial topography and the power of the Church in fifth- and sixth-century Rome*, «Papers of the British School at Rome», 69, 2001, 169-189.

Importante disamina storico-archeologica del rapporto fra topografia cimiteriale e insediamento ecclesiastico nella Roma del V e VI secolo. Ampia messa a punto storiografica. - *A.P.B.*

782. DI CAVE CARLO, *Gubernatores Camerae almae Urbis Romae, Gubernatores libertatis Reipublicae Romanorum. Un conflitto politico e istituzionale durante il pontificato di Innocenzo VII*, «Archivio della Società romana di storia patria», 124, 2001, 141-173.

Mette a fuoco il conflitto insorto, durante il primo anno di pontificato di Innocenzo VII (1404), tra il potere papale e la città capitolina, che ambiva a ripristinare le libere istituzioni comunali, perdute dopo la morte di Bonifacio IX. - *F.P.*

783. ESPOSITO ANNA, *Le strutture assistenziali romane nel tardo medioevo tra iniziativa laicale e politica pontificia*. «Roma medievale», 289-301.

Durante il periodo avignonese si svilupparono le istituzioni del ceto medio: tra queste l'a. segnala la confraternita del Salvatore che, nella seconda metà del sec. XIV, introdusse un nuovo tipo di assistenza ai malati, dal semplice ospizio a una casa di cura delle malattie. Con il ritorno del papa a Roma si seguirà il nuovo modello per le strutture assistenziali della città. - *G.P.*

784. GAFFURI LAURA, *Giovanni di San Paolo*, DBI, 56, 2001, 212-217.

Monaco benedettino, legato forse alla famiglia Colonna e proveniente dall'omonima abbazia romana, fece parte del ristretto gruppo di ecclesiastici a cui l'attività e le conoscenze nel campo della medicina dischiusero tra XII e XIII secolo le porte della curia; apprezzato medico della corte papale e autore di alcuni testi di medicina, fu elevato al cardinalato nel 1192-93; in questa veste svolse vari incarichi diplomatici, specie sotto Celestino III che lo designò suo successore *in pectore*, mentre Innocenzo III nel 1205 lo nominò vescovo di Sabina. Cardinale intercessore del Sacro Speco, operò a favore di san Francesco; morì prima dell'apertura del concilio Lateranense IV. - *G.A.*

785. GIAMMARIA GIOACCHINO, *La presenza in Anagni del papato itinerante*. «Itineranza pontificia. La mobilità della curia papale nel Lazio (secoli XII-XIII)», Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2003, 279-305 (Nuovi studi storici, 61).

La lunga presenza ad Anagni della corte papale nel Duecento ha lasciato tracce profonde nella storia del monastero benedettino di S. Pietro di Villamagna e della cattedrale di Anagni, senza dimenticare i conventi degli ordini mendicanti e gli ospedali: istituzioni ecclesiastiche che furono favorite dal papato itinerante duecentesco, in particolare sotto Innocezo III, Alessandro IV e Bonifacio VIII. - *A.P.B.*

786. GUALDI ERSILIA, *Casamari tra XVII secolo e il passaggio dalla comune alla stretta osservanza cistercense*, «Rivista cistercense», 16, 1999, 249-299.

Contributo alla storia di Casamari, incentrato sulle vicende del suo passaggio (1717) ai trappisti provenienti da S. Bartolomeo di Buonsollazzo presso Firenze. - *F.P.*

787. MACERONI GIOVANNI, *Carte relative all'Amiternino nell'Archivio capitolare di Rieti*, DAbrIncontri, 7, 1998, 5-11.

Regesto di 12 docc. (945-1282), riguardanti gli affari della diocesi reatina nel territorio aquilano di Amiterno. - *F.P.*

788. MAGISTER SARA, *Arte e politica: la collezione di antichità del cardinale Giuliano della Rovere nei palazzi ai Santi Apostoli*, «Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie», s. 9, 14, 2001-02, 387-631, ill.

La collezione antiquaria del card. Giuliano della Rovere, il futuro papa Giulio II (1503-13), era stata disposta nel suo palazzo romano presso i Ss. XII Apostoli. Benché la sua chiesa cardinalizia fosse S. Pietro in Vincoli, Giuliano della Rovere risiedeva ai Ss. XII Apostoli, di cui era commendatario fin dal 1474 e protettore dell'ordine dei francescani conventuali, per i quali costruì vicino alla basilica un magnifico edificio. - *A.P.B.*

789. MARAZZI FEDERICO, *I patrimoni della Chiesa romana e l'amministrazione papale fra tarda antichità e alto medioevo*. «Roma medievale», 33-49.

Attraverso l'esame di un gruppo di fonti che vanno dal *Liber pontificalis* alla *Collectio canonum* del cardinale Deusdedit (sec. XI), l'a. segue la formazione di un patrimonio gestito dal papa in vario modo e soltanto in parte a sua totale disposizione per l'incremento della vita religiosa cittadina. - *G.P.*

790. MATHEUS MICHAEL, *Borgo San Martino: an early medieval pilgrimage station on the Via Francigena near Sutri*, «Papers of the British School at Rome», 68, 2000, 185-199.

Ricostruisce la storia di questo pellegrinaggio, attestato per la prima volta nella *Vita sancti Geraldi comitis Auriliacensis* di Odone di Cluny (*PL* 133, 683), di cui manca però uno studio archeologico. - *A.P.B.*

791. PANTONI ANGELO, *Montecassino. Scritti di archeologia e arte*, I. A cura di FAUSTINO AVAGLIANO, Montecassino, Pubblicazioni cassinesi, 1998, 321 p., ill. (Biblioteca della Miscellanea cassinese, 3).

Opportuna raccolta di una serie di saggi dedicati tra il 1938 e il 1959 all'archeologia e all'arte cassinese. La pubblicazione, corredata di indici, è un omaggio alla memoria del Pantoni (1905-88), monaco, ingegnere e insigne studioso del monachesimo cassinese. - *G.P.*

792. ROMANO SERENA, *L'Aracoeli, il Campidoglio e le famiglie romane nel Duecento*. «Roma medievale», 193-209, ill.

Illustra il fenomeno dell'insediamento di cappelle di famiglia in una chiesa dei mendicanti, prendendo in esame la chiesa francescana di S. Maria in Aracoeli, costruita alla metà del sec. XIII su una preesistente chiesa benedettina. Le cappelle qui studiate appartenevano alle famiglie Orsini, Savelli e Colonna. - *G.P.*

793. SAXER VICTOR, *Sainte-Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e^-XIII^e^ siècle)*, Rome, École française, 2001, 721 p., ill. e tavv. (Collection de l'École française de Rome, 283).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 500-504.

794. SCHULZ KNUT, *Confraternitas campi sancti de Urbe. Die ältesten Mitgliederverzeichnisse (1500/01-1537) und Statuten der Bruderschaft*, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 2002, 440 p. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementband, 54).

Edizione degli elenchi di membri della *Confraterenitas campi sancti de Urbe*, una fonte unica per la storia dei Tedeschi residenti a Roma nel XVI secolo (1443 fratelli e 1150 sorelle, provenienti dalle zone dell'Impero, ossia «dalla Fiandra ai Siebenbürgen e dalla Prussia orientale fino alla Savoia»). - *A.P.B.*

795. SPERINDEI SIMONA, *Vicende decorative della cappella Cavallerini in San Carlo ai Catinari di Roma*, «Barnabiti studi», 20, 2003, 171-199, tav.

Edificata tra il 1736 e il 1739 su progetto di Mauro Fontana per il cardinale Gian Giacomo Cavallerini, la cappella dei barnabiti fu dedicata a san Paolo, di cui si commemorò la conversione con un dipinto – ora irreperibile – realizzato dal napoletano Giuseppe Ranucci. Passata la cappella nel 1759 sotto il giuspatronato della marchesa Faustina Capranica del Grillo, erede dei Cavallerini, l'opera del Ranucci fu sostituita con una nuova raffigurazione dell'apostolo accompagnato al beato Alessandro Sauli, realizzata dal palermitano Gaetano Sortini. Nella seconda metà dell'Ottocento, la cappella fu sottoposta a importanti interventi di restauro. - *F.C.*

LIGURIA

(Vedi anche i nn. 599, 608, 609, 615, 623, 637, 638, 752)

796. BRUZZONE GIAN LUIGI, *Epifanio, Placido e Basilio Ferrari, tre barnabiti fratelli*, «Barnabiti studi», 20, 2003, 139-169.

Profilo biografico dei tre fratelli nativi di Porto Maurizio (Imperia): Epifanio (1610-57), predicatore e pubblicista, dimorò in diverse comunità d'Italia, ed ebbe il merito di concludere – poco prima della morte – le trattative con la Repubblica genovese per l'acquisto del convento di S. Bartolomeo degli Armeni; Placido (1612-76) fu cancelliere della Provincia di Tuscia, costituita nel 1659, e intrattenne rapporti epistolari con l'agostiniano ligure Angelico Aprosio (pubblicati in calce allo studio); Basilio (1620-79) fu dapprima penitenziere a Bologna, mentre dal 1665-66 fu preposito della casa genovese e vice provinciale di Tuscia. - *F.C.*

797. CORNAGLIOTTI ANNA, *La traduzione genovese della «Epistola beati Bernardi ad Raymundum dominum castri Ambrosii» del ms. mr. cf. bis n. 4. 1 (ex D. I. 2. 7) della Biblioteca Berio di Genova*, «Siculorum Gymnasium», 53, 2000, 167-181.

Mette a confronto, con esame linguistico, il volgarizzamento genovese dell'*Epistola* (qui edito) con la fonte già pubblicata nella *Patrologia latina* come testo dubbio di san Bernardo di Chiaravalle. Segue il glossario. - *E.L.C.*

798. POLONIO VALERIA, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Roma, Herder, 2002, XV-622 p. (Italia sacra, 67).

Vengono raccolti, rivisti e corredati di un essenziale aggiornamento bibliografico 14 contributi dedicati alle istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale, apparsi tra il 1963 e il 1999. I saggi convergono su tre grandi tematiche. Nella prima, *Gli episcòpi*, si distinguono gli studi sulla nascita, precoce nel tempo, dell'archidiocesi genovese (*Dalla diocesi all'archidiocesi*, 33-72), e sui *Frati in cattedra. I primi vescovi mendicanti (1244-1330)*, 73-113. Quest'ultimo studio consente all'a. di ricomporre anche una mappa di tutte le diocesi «in ambito ligure» nel periodo preso in considerazione. Oltre Genova con le suffraganee di Albenga, Bobbio, Brugnato e Noli nel territorio della regione, e di Accia, Mariana e Nebbio nel territorio còrso, si distinguono Savona e Ventimiglia ancora suffraganee di Milano, mentre Luni, che non ebbe alcun vescovo mendicante, era diocesi suburbicaria. Lo studio sulla *Chiesa vescovile: Genova tra VI e XII secolo*, 3-32, è nuovo per la parte che si riferisce ai secc. XI-XII. La seconda sezione è riservata ai capitoli cattedrali, l'altro vertice della chiesa diocesana, accanto, e a volte in concorrenza, con il vescovo: i contributi della Polonio, qui ripresi, riguardano i capitoli cattedrali di Genova e di Luni-Sarzana. La terza parte, la più ricca e per molti aspetti innovativa, ripropone saggi che riguardano i rapporti della Chiesa locale con la società e, in particolare, con l'economia. L'apparato bibliografico e gli indici, particolarmente ampi e accurati, conferiscono unità alla preziosa miscellanea. - *G.P.*

799. VASSALLO EMILIA, *La scultura medievale nel monastero di Santa Maria di Tiglieto*, «Rivista cistercense», 15, 1998, 17-64, ill.

Verte sul primo monastero cistercense d'Italia, attestato sicuramente dal 1127, individuandone le varie fasi edilizie e insistendo particolarmente sulle decorazioni scultoree eseguite fra XII e XIV secolo. - *F.P.*

LOMBARDIA

(Vedi anche i nn. 522, 534, 536, 549, 555, 582, 583, 585, 587, 592, 596, 632, 641, 704, 734, 884, 920, 925, 1011)

800. AIROLDI FILIPPO, *La necropoli individuata nei cortili dell'Università cattolica*. «Ambrogio e Agostino», 50-53, ill.

Riporta gli ultimi risultati delle indagini effettuate nella necropoli dell'ateneo, presso la basilica santambrosiana. L'area, collocata nella zona occidentale della città e frequentata sin dal I secolo a. C., dagli inizi del III d. C. fu trasformata in sepolcreto, fino almeno al V secolo. I rinvenimenti attestano pratiche funerarie diversificate, la presenza di una popolazione etnicamente e socialmente composita, non di rado affetta da disturbi di salute. - *F.C.*

801. ALBERTARIO MARCO, *Intagliatori e pittori a Pavia nel primo Cinquecento*, BSPavSP, n.s., 55, 2003, 71-114, ill.

Utilizzando docc. inediti (regestati in appendice), l'a. ricostruisce le caratteristiche di due polittici e di una pala, oggi deperditi, che ornavano le chiese cittadine di S. Pietro in Ciel d'Oro, S. Maria del Carmine e S. Epifanio, inquadrando poi queste opere nell'attività artistica svoltasi a Pavia nel periodo considerato. - *R.B.*

802. ARCHETTI GABRIELE, *Giovanni da Lugio (Luio)*, DBI, 56, 2001, 75-78.

Di origini bergamasche, aderì tra il 1210 e il 1220 alla Chiesa catara di Desenzano, detta degli *Albanenses*, divenendone presto uno degli esponenti più in vista. Designato come

successore del vescovo cataro Belesmanza, nel 1230 ruppe i rapporti con quest'ultimo per dissidi di ordine teologico in merito alla dottrina del dualismo radicale, che egli espose in un «volumen magnum», parzialmente ripresa da un suo allievo nel *Liber de duobus principiis* (1235-40). Di lui non si hanno più notizie dopo il 1260. - *M.T.*

803. *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*. A cura di GIANCARLO ANDENNA, Brescia, Grafo, 2004, 224 p., ill.

Il vol. miscellaneo raccoglie gli atti di due convegni svoltisi nel complesso museale di S. Giulia di Brescia nel novembre 2001 («Culto e arte in S. Giulia») e nell'ottobre 2002 («Santa Giulia e la cultura a Brescia nell'età moderna e contemporanea»), dove l'indagine intorno all'antico cenobio cittadino femminile consente di approfondire, in chiave non squisitamente locale, una serie di temi legati alla vita monastica, alla devozione, allo sviluppo sociale e alla cultura tra medioevo ed età moderna. Al riguardo si segnalano i contributi di G. Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, 17-34; T. Leggio, *San Salvatore di Brescia nella valle del Velino. Viabilità e forme insediative tra tarda antichità e alto medioevo*, 69-89; G. Melville, *Vita monastica. Incontro fra cambiamento e continuità*, 93-101; G. Andenna, *Santa Giulia, la classe dirigente bresciana e la riforma del monastero nel Quattrocento*, 103-122; A. Rovetta, *L'evoluzione architettonica di Santa Giulia in età rinascimentale*, 123-144; G. Zarri, *La cultura monastica femminile nel Seicento: Angelica Baitelli*, 145-162. - *G.A.*

804. BASILE WEATHERILL MARTINA, *Il monastero di San Pietro di Cremella e la canonica di San Giovanni Battista di Monza nel medioevo. Nuove ipotesi sugli interventi dell'arcivescovo Robaldo*, RSCI, 56, 2002, 17-79.

Chiarisce le motivazioni profonde della lite per l'elezione della badessa di Cremella, rivendicata dal capitolo canonicale di Monza, da cui il monastero brianteo dipendeva. Svela, inoltre, che la sentenza in sette capitoli dell'arcivescovo Robaldo (1135 dic. 11) altro non è che un falso, confezionato a tale scopo dalle monache. Se ne dà una nuova edizione in appendice, insieme ai pezzi più significativi del *dossier* documentario relativo alla causa processuale, conclusasi il 6 ottobre 1201 con sentenza favorevole ai canonici. - *M.T.*

805. BAZZANA MONICA, *Chiesa, territorio, economia e società in Valle Trompia. La pieve di San Giorgio e il comune di Bovegno (secolo XIII)*, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2004, 318 p. (Terre bresciane, 14).

Sia pure con qualche limite nell'aggiornamento storiografico e metodologico, si indaga l'organizzazione ecclesiastica e patrimoniale di una pieve di valle della diocesi di Brescia, nel corso del pieno e basso medioevo, alla luce di una buona documentazione d'archivio. In appendice, 94 pergamene (1 del sec. XI, 1 del XII, 3 del XIV e le restanti del XIII) provenienti dal fondo del comune di Bovegno conservate presso l'Archivio di Stato di Brescia, la cui consultazione è agevolata da un indice toponomastico e onomastico; utili anche le carte tematiche relative alla distribuzione del territorio. - *G.A.*

806. BRENK BEAT, *Il culto delle reliquie e la politica urbanistico-architettonica di Milano ai tempi del vescovo Ambrogio*. «Ambrogio e Agostino», 56-60, ill.

Attuando ciò che l'imperatore Costantino fece per Roma, Ambrogio promosse lo sviluppo della città di Milano, dotandola di basiliche con reliquie di santi e martiri. L'a. pone particolare attenzione alle peculiarità architettoniche della *Basilica Apostolorum* (l'attuale S. Nazaro), presso la *Via Porticata*, e della *Basilica Virginum* (ora S. Simpliciano), entrambe erette verso la fine del IV secolo. - *F.C.*

807. Brogiolo Gian Pietro - Ibsen Monica - Gheroldi Vincenzo - Colecchia Annalisa, *Chiese dell'alto Garda bresciano. Vescovi, eremiti, monasteri, territorio tra tardo antico e romanico*, Mantova, Società archeologica padana, 2003, 232 p., ill. (Documenti di archeologia, 31).

Il ricco vol. miscellaneo è frutto di un attento censimento archeologico – corroborato dall'analisi stratigrafica e storico-artistica – di una quindicina di chiese databili entro il sec. XIII nell'ambito ristretto dei comuni gardesani di Salò, Gardone Riviera, Toscolano, Maderno, Gargnano, Valvestino, Magasa, Tignale, Tremosine e Limone. I notevoli risultati hanno portato alla luce i resti altomedievali di almeno quattro chiese (S. Martino di Monte Maderno, S. Pietro di Limone, S. Maria e S. Pietro di Gardola), mentre i corredi liturgici rinvenuti sono risultati altrettanto antichi per gli edifici di S. Andrea di Maderno, S. Pietro e S. Stefano di Toscolano, S. Michele di Tremosine; le fasi romaniche sono state inoltre riscontrate, oltre a quelle già note per le pievi di Salò, di Maderno, di Tremosine e per gli oratori di S. Francesco e S. Giacomo di Gargnano, in altre cinque chiese (S. Domenico di Toscolano, S. Giorgio, S. Maria e S. Pietro di Tignale, S. Michele di Tremosine). Particolare attenzione è stata riservata pure all'eremitismo degli insediamenti rupestri di Tignale: S. Giorgio in Varolo, S. Ercolano di Campione e i covoli della valle di S. Michele [i cui risultati scientifici, qui completi, erano in parte già stati anticipati in G. P. Brogiolo - M. Ibsen, *Insediamenti eremitici a Tignale*, Mantova, Società archeologica padana, 2002 (Itinerari gardesani, 1); ripresi e ampliati in G. P. Brogiolo - V. Gheroldi - M. Ibsen, *Insediamenti rupestri nell'alto Garda bresciano*, «Archeologia medievale», 29, 2002, 75-96]. - *G.A.*

808. Cagni Giuseppe M., *Valeria Alieri e il monastero di S. Marta delle angeliche in Cremona*, «Barnabiti studi», 16, 1999, 7-206.

Sulla base di un'ampia indagine documentaria, i cui pezzi migliori sono stati riportati in appendice (p. 118-206), viene rivisitata la vita dell'Alieri (1485-1568) e lo sviluppo del monastero di angeliche da lei fondato nel 1549, alcuni anni dopo la morte del marito. Notevoli le correzioni storiche apportate alla monografia pubblicata dal sacerdote Domenico Bergamaschi alla fine dell'Ottocento. - *M.T.*

809. Canobbio Elisabetta, *Pergamene dell'Archivio dell'Ospedale Maggiore di Milano riguardanti l'Alto Lario*, ASDComo, 13, 2002, 59-127.

Edizione di una ventina di pergamene riguardanti la chiesa pievana di S. Vincenzo di Gravedona (1161-1452) e di una *carta* del 1195 pertinente a Colico, conservate presso l'Archivio dell'Ospedale Maggiore di Milano, *Fondo Archivi speciali, Residui degli archivi ereditari*. - *V.R.*

810. Capelo António Cândido Simões, *La matematica nell'Ateneo pavese dalle origini alla riforma teresiana*, BSPavSP, n.s., 54, 2002, 91-137.

Elenco dei lettori di matematica e di discipline affini dal 1361 al 1771, corredato – ove possibile – di schede bio-bibliografiche. Spiccano i nomi di numerosi ecclesiastici, non solo pavesi o lombardi, soprattutto a partire dalla caduta del ducato milanese in mano spagnola e dall'avvio della Controriforma, quando si avvertì l'esigenza di contrapporsi alla nuova astronomia copernicana. - *R.B.*

811. Cariboni Guido, *I Visconti e la nascita del culto di sant'Ambrogio della Vittoria*, AISTn, 26, 2000, 595-613.

Il 21 febbraio 1339 un piccolo esercito di mercenari tedeschi guidati da Loderisio Visconti, cugino in secondo grado di Matteo I, fu sconfitto a Parabiago (Milano). La vittoria

dell'esercito milanese fu attribuita all'intervento miracoloso di sant'Ambrogio, in onore del quale il comune cittadino eresse una chiesa, dotata di arredi sacri e di beni per il mantenimento dei sacerdoti officianti, meta di pellegrinaggi nell'anniversario della battaglia fino alla fine del XVI secolo. Dietro l'iniziativa v'è la famiglia Visconti che sull'istituzione comunale esercita un controllo quasi totale e della quale si serve in questo caso per offrire del proprio ruolo un'immagine unificante e al di sopra delle parti. - *U.P.*

812. COMINOTTI LINO, *La pieve del Bigolio. Chiesa madre della comunità degli Urcei*, Roccafranca, La Compagnia della Stampa Massetti Rodella editori, 2003, 180 p., ill. (Territori bresciani. Storia economia cultura, 20).

Benché strutturato in larga misura su un metodo un po' datato di fare storia locale e non privo di imprecisioni, il lavoro merita attenzione soprattutto per la sezione dedicata all'antica pieve di Orzivecchi (S. Lorenzo di Bigolio) in relazione alla ricostruzione nel XV secolo e alle vicende moderne. - *G.A.*

813. *Corzano, Bargnano e Meano. Storia e cultura*. A cura di GIUSEPPE TOGNAZZI, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2004, 302 p., ill. e tavv. (Terre bresciane, 13).

Dedicato al piccolo territorio comunale della Bassa Bresciana, attraverso le fonti prevalentemente moderne degli archivi ecclesiastici e civili (locali e diocesani), il vol. miscellaneo mette in luce l'organizzazione ecclesiastica e sociale delle tre diverse comunità (ora comprese nell'ambito municipale di Corzano). Tra i diversi contributi, vanno segnalati almeno quelli di B. D'Attoma, *Itinerario 'sacro' nelle chiese di Corzano, Bargnano e Meano*, 185-237 e di M. Pernis, *Devozione, arte e società nelle visite pastorali di Corzano, Meano e Bargnano*, 239-273. - *G.A.*

814. DE PIETRI ANNA, *Carriere ecclesiastiche e politiche familiari. Francesco Giani (1641-1702) e i suoi fratelli*, ASDComo, 13, 2002, 329-349.

Ricostruzione delle vicende della famiglia Giani, di Novate Mezzola, tra Sei e Settecento, con particolare attenzione alle figure dei fratelli Francesco e Paolo, al rapporto con il contado di Chiavenna e con l'impero, alle strategie di sopravvivenza e di crescita. - *V.R.*

815. FORZATTI GOLIA GIOVANNA, *Istituzioni ecclesiastiche pavesi dall'età longobarda alla dominazione visconteo-sforzesca*, Roma, Herder, 2002, XXVIII-571 p. (Italia sacra, 68).

Accompagnati da aggiornata bibliografia, vengono riproposti i saggi pubblicati dall'a. nell'ultimo decennio, che trovano un ideale punto di riferimento nelle istituzioni ecclesiastiche pavesi, a partire dalle strutture diocesane di base, pieve e parrocchie urbane, fino alle strutture del tardo medioevo (secc. XIV-XV) nella città e nel territorio diocesano. Nella seconda parte sono pubblicati i risultati delle ricerche condotte sulle istituzioni religiose (monasteri e canoniche), specialmente in rapporto al potere vescovile, del quale si offre un esempio nel profilo religioso e politico di Folco Scotti, vescovo della città dal 1216 al 1229, interprete delle esigenze del comune cittadino in un momento di crisi di fronte al potere imperiale (Federico II). Nella terza parte l'a., attraverso tre contributi, ripercorre la storia degli insediamenti religiosi: dal monachesimo altomedioevale fino alla decadenza degli ordini religiosi nel tardo medioevo. Al monachesimo sono dedicati anche i saggi pubblicati nella seconda appendice: riguardano cluniacensi, cistercensi e certosini. Cospicua la raccolta di fonti e bibliografia; utili e accurati gli indici. - *G.P.*

816. FORZATTI GOLIA GIOVANNA, *Percorsi di storiografia monastica*, BSPavSP, n.s., 54, 2002, 265-301.

L'a. ripubblica, con parziali rimaneggiamenti e aggiornamenti, cinque contributi apparsi in varie sedi tra il 1982 e il 2000, ai quali aggiunge un sesto saggio che integra un precedente lavoro del 1997. Tutti dedicati a enti monastici pavesi, i contributi delineano i principali orientamenti storiografici emersi nel periodo considerato, sottolineando, in particolare, i risultati raggiunti nella valorizzazione della documentazione inedita. - *R.B.*

817. FUSARI GIUSEPPE, *Ludriano. Il monastero, il castello, la nobiltà*, Roccafranca, La Compagnia della Stampa Massetti Rodella editori, 2003, 216 p., ill. (Territori bresciani. Storia economia cultura, 19).

In una quasi totale assenza di studi, il lavoro scava con profitto nel passato del piccolo centro della Bassa Bresciana mettendone in evidenza in una struttura quasi annalistica lo sviluppo storico, ecclesiastico e civile. Nuovo e fecondo appare in particolare il collegamento con l'abbazia bergamasca di Vallalta, grazie alle carte private della famiglia Buzzoni Robazzoli che ne hanno mostrato i collegamenti patrimoniali, come pure il panorama delle presenze aristocratiche (Avogadro, Suardi e Maggi) attestate dal XV secolo. L'attenta ricognizione archivistica, che con profitto si dilata anche alle fonti artistiche, unita a un aggiornato e puntuale inquadramento storiografico dei problemi, rende il contributo particolarmente pregevole. - *G.A.*

818. FUSARI GIUSEPPE, *Roccafranca. Storia di un feudo vescovile nelle proprietà dei Martinengo*, Roccafranca, La Compagnia della Stampa Massetti Rodella editori, 2003, 216 p., ill. (Territori bresciani. Storia economia cultura, 18).

Attestato fino al XIII secolo con il nome di *Garbagnado*, il nome di Roccafranca è la conseguenza di una serie di acquisti patrimoniali avviati nel corso del Duecento dalla Mensa vescovile di Brescia e soprattutto dal vescovo Berardo Maggi che lo hanno reso un'*enclave* ecclesiastica collegata ai Maggi e all'episcopato fino all'Ottocento. La storia del borgo con il suo *castrum* e la chiesa, la valenza economica e patrimoniale del complesso territoriale, come pure la sua graduale evoluzione in abitato autonomo, sono illustrati con dovizia di riferimenti documentari; particolare attenzione è riservata all'organizzazione delle istituzioni ecclesiastiche, alle forme della devozione religiosa, al patrimonio storico-artistico e agli arredi sacri. - *G.A.*

819. GANDA ARNALDO, *La cartiera della Certosa di Pavia a Boffalora sopra Ticino (secoli XVI-XVIII)*, BSPavSP, n.s., 55, 2003, 115-166, ill.

Fondata come mulino sulla roggia Cornice dalla famiglia Crivelli (1436) e trasformata in cartiera dai nobili Cicogna (metà '500), dopo numerose traversie fu acquistata dai certosini (1741), che possedevano in zona un mulino e attraversavano un periodo di forte espansione. L'a. ricostruisce la gestione della folla da parte dell'ente fino alla sua alienazione al demanio pubblico in età giuseppina e alla riconversione in mulino nel 1813. Ampia documentazione in appendice. - *R.B.*

820. GARLASCHI INNOCENTE, *La chiesa di San Francesco d'Assisi e la casa parrocchiale dono del nobile don Antonio Treviggi sacerdote*, Calvenzano (Pavia), Sigraf, 2002, 143 p.

Attraverso un attento esame dei docc. disponibili, l'a. descrive l'avvio della chiesa pavese, voluta da Napoleone nel 1805 all'interno della sua politica di riorganizzazione del tessuto parrocchiale cittadino. Ad essa pervenne per via ereditaria il palazzo Treviggi, già

trasformato, negli anni precedenti, da don Antonio in un piccolo convento, ove ospitare i familiari religiosi costretti ad abbandonare le loro sedi a seguito delle soppressioni. - *R.B.*

821. LUCCHESI MARZIA, *Stefano Costa. Un canonista pavese alle soglie dell'umanesimo giuridico*, BSPavSP, n.s., 54, 2002, 51-90.

Utilizzando fonti narrative e docc. inediti, l'a. puntualizza innanzi tutto alcuni elementi biografici del noto docente dello *Studium* pavese (1446-86), autore di importanti opere di diritto canonico. Delinea, poi, attraverso gli strumenti di laurea, la sua attività accademica e i rapporti che intrattenne con rilevanti personalità, italiane e straniere, nel campo degli studi giuridici. - *R.B.*

822. MAJOCCHI PIERO, *Pavia medievale negli storici ecclesiastici tra XIX e XX secolo*, BSPavSP, n.s., 53, 2001, 49-116.

Profilo biografico e sintetica, ma critica, analisi della produzione di alcuni ecclesiastici pavesi, attivi nel campo della ricerca storico-religiosa diocesana nel periodo considerato: si tratta dei canonici della cattedrale cittadina Giovanni Bosisio (1791-1874), Pietro Terenzio (1811-81) e Giuseppe Boni (1858-1929); dell'arciprete di Albuzzano, Cesare Prelini (1843-1915); del parroco di S. Francesco e poi vescovo di Parma, Francesco Magani (1828-1907); dei sacerdoti Pietro Moiraghi (1857-99), Rodolfo Majocchi (1862-1924) e Faustino Gianani (1887-1983). Per ciascuno di essi l'a. indica, in appendice, la bibliografia completa. - *R.B.*

823. MAJOCCHI PIERO - MONTANARI MIRELLA, *I vescovi dell'Italia settentrionale nel basso medioevo. Cronotassi per le diocesi di Cremona, Pavia e Tortona nei secoli XIV e XV*, Pavia, Università di Pavia, 2002, 214 p. (Dipartimento di scienze storiche e geografiche 'Carlo M. Cipolla'. Fonti e studi).

Corredato di indici onomastico e toponomastico, elenco delle fonti inedite e ampia bibliografia, il vol. si propone di ampliare e correggere le indicazioni offerte dai precedenti studi sulle tre diocesi e dalla collana *Storia religiosa della Lombardia*, inquadrando le biografie dei presuli all'interno del complesso e articolato contesto delle vicende politico-religiose del tempo. - *R.B.*

824. MAZZILLI SAVINI MARIA TERESA - GALLI LETIZIA - MAJOCCHI PIERO, *Il complesso monumentale di San Salvatore fra passato e futuro*, Pavia, Società per la conservazione dei monumenti dell'arte cristiana, 2001, 105 p.

Pubblicato in occasione del centenario della riapertura della chiesa pavese, il vol. ripercorre, innanzitutto, le vicende del recupero dell'edificio, semidiroccato alla fine dell'Ottocento e destinato a magazzino militare, ad opera della Società; ne tratteggia quindi la storia, dall'età longobarda al sec. XIX, soffermandosi anche sulle sue caratteristiche architettoniche e artistiche; infine, ripercorre la polemica intellettuale primo-novecentesca sorta attorno alle lapidi dedicate all'imperatrice Adelaide e a Paolo Diacono, segno della vivacità culturale della città lombarda e dell'interesse per i suoi monumenti . - *R.B.*

825. MONTANI ANNA, *I restauri nell'antico refettorio della Certosa di Pavia*, BSPavSP, n.s., 53, 2001, 315-372, ill.

Sulla scorta di docc. inediti (regestati in appendice), l'a. descrive i restauri, per lo più di ordine architettonico, effettuati dal 1887 al 1953 in questa parte, finora poco studiata, del famoso edificio pavese. - *R.B.*

826. *Paderno Franciacorta dal Medioevo al Novecento*. A cura di GABRIELE ARCHETTI, Brescia, Promozione Franciacorta, 2004, 228 p., ill.

Il denso vol., frutto di una scrupolosa ricerca d'archivio, mette in luce i processi di sviluppo religioso e civile del piccolo centro rurale bresciano, legato a istituzioni ecclesiastiche e monastiche importanti – quali la mensa vescovile, la canonica di S. Daniele, il cenobio femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia e il priorato cluniacense di S. Nicolò di Rodengo – da cui dipesero in larga misura le prime forme organizzative di base. Particolare attenzione è riservata alle diverse forme di associazionismo cattolico, all'attività confraternale e caritativa, all'azione pastorale dei parroci, come pure al patrimonio storico-artistico religioso. Tra i contributi, che si avvalgono anche di un proficuo corredo storico-iconografico, vanno segnalati almeno i lavori di G. Archetti, *Dal castello al borgo: Paderno Franciacorta in età medievale*, 15-45; G. Archetti - D. Vecchio, *Paderno nei secoli XII-XIV: silloge documentaria*, 47-73; G. Donni, *Momenti e aspetti di vita religiosa in età moderna*, 117-156; L. Del Bono, *Itinerari nell'arte sacra dal dominio veneto al Novecento*, 159-195. - *M.T.*

827. PIANO PIERLUIGI, *Lettere di Maturino Germano Le Forestier, gesuita, a Nicola Visconti Venosta (1779-1780)*, ASDComo, 13, 2002, 189-242.

Presentazione e trascrizione di 36 lettere inviate dal padre Maturino Germano Le Forestier, già rettore di collegio a Parigi, tradotto a Castel Sant'Angelo nel 1773 per ordine di Clemente XIV, a Nicola Visconti Venosta, personalità di spicco nella Valtellina dell'epoca napoleonica. Il carteggio, conservato presso l'Archivio di Stato di Sondrio nel dono *Visconti Venosta*, documenta le travagliate vicende vissute in quegli anni dai gesuiti. - *V.R.*

828. RAINOLDI FELICE - PEZZOLA RITA, *Apes debemus imitari. Ricerca sui frammenti liturgici della Chiesa di Como*, ASDComo, 13, 2002, 9-58; 14, 2003, 11-92, ill.

Edizione, con ricco apparato di note, di una serie di frammenti liturgici (secc. XI-XV) relativi ai canti, all'ufficio e alla messa, utilizzati e conservati a Como e nelle aree periferiche della diocesi (Traona, Berbenno, Bormio, Chiavenna, Canton Ticino). - *V.R.*

829. *Le santelle di Corte Franca. Architettura, arte e devozione.* A cura di ANGELO VALSECCHI, Corte Franca, Comune di Corte Franca - U.S.P.A.A.A, 2004, 84 p., ill.

In 33 dettagliate schede storico-architettoniche sono descritte le santelle votive presenti nel territorio del comune franciacortino, a corredo delle quali seguono i saggi di G. Archetti, *Santelle e pittura votiva nella religiosità popolare* (57-69) e di G. Donni, *Le santelle e iconografia dei santi* (71-81). - *M.T.*

830. SARMENTI FRANCESCA, *La chiesa di Santa Maria della Misericordia e di San Rocco a Pavia*, BSPavSP, n.s., 55, 2003, 235-251, ill.

Ricostruisce l'esatta ubicazione, la struttura e l'iconografia interna dell'edificio, eretto dall'omonima confraternita tra il 1576 e il 1580 come chiesa dell'ospedale. Chiuso quest'ultimo nel 1773-74, la confraternita si trasferì (1808) a S. Maria del Carmine e la chiesa passò al demanio, che la vendette a privati i quali la trasformarono in palazzo. - *R.B.*

831. SCORZA BARCELLONA FRANCESCO, *L'invenzione delle reliquie dei martiri Protasio e Gervasio*. «Ambrogio e Agostino», 211-214, ill.

Ricostruisce le vicende che portarono al rinvenimento delle reliquie dei due santi da parte di Ambrogio nel 386. La loro alta valenza simbolica fu immediatamente recepita dalla comunità cattolica di Milano in manifesta chiave antiariana. - *F.C.*

832. SPINELLI GIOVANNI, *Felice protovescovo di Como ed il concilio aquileiese del 381*, ASDComo, 13, 2002, 265-287.

L'a. affronta la questione del protovescovo comasco, proponendo come data della sua ordinazione da parte di Ambrogio il 1° novembre 380 e dimostrando la sua partecipazione al concilio del 381. In appendice, le liste dei vescovi intervenuti ai concili di Aquileia (381) e di Milano (393). - *V.R.*

833. TREDE JULIANE, *Untersuchungen zum Verfschriftlichungsprozeß im ländlichen Raum Oberitaliens. Die Urkunden der Pilgerkirche S. Maria di Monte Velate bei Varese aus dem 12. und 13. Jahrhundert*, Frankfurt am Main *et alii*, Lang, 2000, XII-293 p., ill., cartine (Gesellschaft, Kultur und Schrift, 9).

Partendo da una raccolta documentaria molto ampia, proveniente da una chiesa di pellegrinaggio nei pressi di Varese – circa 1000 docc. dei secc. X-XIII, conservati nell'Archivio di Stato di Milano –, l'a. studia la diffusione del documento scritto in una regione poco urbanizzata dell'Italia settentrionale. Tale diffusione va messa in relazione con il dominio politico-amministrativo del comune di Milano, in un periodo di conflitto con l'imperatore Federico Barbarossa. Intorno al 1200, la scrittura non è più soltanto monopolio di chierici e di professionisti (notai ecc.), ma è attestata anche presso *milites* e *rustici*. - *A.P.B.*

834. VACCANI MAURO, *La risposta del vescovo Alfonso Archi alle critiche della Santa Sede sui seminari di Como (1911)*, ASDComo, 13, 2002, 248-262.

Dopo aver ripercorso la biografia e la personalità dell'Archi, vescovo di Como dal 1906 al 1925, l'a. trascrive una relazione autografa (conservata nell'Archivio storico della diocesi di Como, *Ordinariato*, cart. 16) indirizzata dal presule – di radicate convinzioni antimoderniste – al cardinale Lai, segretario della Sacra Congregazione Concistoriale, in risposta ad appunti critici su aspetti della vita seminariale espressi dal visitatore apostolico Tommaso Pio Boggiano nel 1911. - *V.R.*

835. VECCHIO DIANA, *Documenti del XII secolo del priorato di Rodengo*, «I quaderni dell'Abbazia. Associazione Amici dell'abbazia di Rodengo», 7, 2004, 83-112, ill.

Ben inquadrati da una puntuale introduzione storico-archivistica, relativa alle carte e alle vicende dell'archivio del monastero bresciano, si pubblicano tre docc. inerenti alle località di Dunello di Comezzano (1111), Cerezzata di Ome (1155) e all'oratorio rurale di S. Maria *de Lignicollis* (1165); segue, in appendice, un'altra carta riconducibile alla stessa fondazione monastica per la località *Dommo* di Cazzago (1177). - *G.A.*

836. *Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia*. A cura di XENIO TOSCANI, Bologna, Il Mulino, 2003, 308 p., ill. (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 61).

Il vol. si inserisce in un progetto denominato «Banca dati delle Visite pastorali italiane» (promosso dall'Istituto storico italo-germanico in Trento) e mette a disposizione in CD-Rom il testo completo delle visite alla diocesi di Pavia condotte dai vescovi Ippolito De' Rossi (1561-67) e Alessandro Sauli (1592), i cui atti per lungo tempo furono ritenuti perduti: nel corso del primo Ottocento erano stati smembrati in oltre 400 cartelle dell'Archivio della curia pavese; il loro recupero, con altro materiale dei secc. XV-XVIII, si deve a un'operazione di sistematica analisi e ricostruzione archivistica su supporto informatico, di cui si dà ampia informazione nel contributo di X. Toscani, *Le visite pastorali del Cinquecento che si credevano perdute*, 15-69. Intesi a evidenziare l'azione di due dei maggiori vescovi italiani del secondo '500, diversi rispetto al modello borromaico, i contributi invece di C. Sora, *Conoscere per riformare. La prima visita pastorale di Ippolito De' Rossi alla diocesi di Pavia (1561-1567)*, 71-227 e M. Giorgi, *La visita pastorale di Alessandro Sauli alla città di Pavia*

(13 gennaio - 22 aprile 1592), 229-280. Fonti, bibliografia e uno snello indice dei nomi di persona completano l'opera. - *M.T.*

837. ZAFFIGNANI GIOVANNI, *Le carte della famiglia Folperti nell'Archivio storico civico di Pavia*, BSPavSP, n.s., 55, 2003, 383-433.

Articolata descrizione dei docc. appartenuti alla nobile famiglia pavese (secc. XVI-XIX), che attestano i numerosi benefici ecclesiastici posseduti a titolo di giuspatronato dai Folperti e dalle famiglie imparentate dei Mezzabarba e dei Marozzi. - *R.B.*

MALTA
(Vedi anche il n. 929)

838. LINDSEY MARGARET, *The iconography of St. Paul in Medieval Malta*. «Insights and interpretations: Studies in celebration of the eighty-fifth anniversary of the Index of Christian Art», Princeton (N.J.), Princeton University, Department of Art and Archeology - Princeton University Press, 2002, 140-155, tavv. (Index of Christian Art. Occasional Papers, 5).

Raccoglie e descrive le testimonianze iconografiche relative al culto paolino nell'isola, di cui il santo apostolo è patrono. Le più antiche risalgono al sec. XIII. - *F.P.*

839. LUTTRELL ANTHONY THORTON, *The making of Christian Malta. From the early Middle Ages to 1530*, Aldershot-Burlington, VT, Ashgate, 2002, VIII-342 p. (Variorum Collected Studies Series, 722).

Raccolta di 21 studi sulla storia del cristianesimo a Malta pubblicati dall'a. tra il 1975 e il 1996. - *F.P.*

MARCHE
(Vedi anche i nn. 536, 605, 759, 938, 963)

840. CAGNI GIUSEPPE M., *I barnabiti a Macerata (1622-1810, 1847-1862)*, «Barnabiti studi», 20, 2003, 201-238.

Dopo una breve introduzione che illustra l'evoluzione dei barnabiti da chierici missionari a ordine con evidenti finalità scolastiche e formative, l'a. passa alla disamina del loro insediamento nel centro marchigiano, reso possibile nel 1622 dai cospicui lasciti di Vincenzo Berardi, facoltoso cugino del padre Germano Mancinelli. Distintisi per gli eccezionali meriti culturali durante il sec. XVIII, agli inizi del XIX i barnabiti maceratesi entrarono in competizione con l'*Universitas studiorum* locale, allora in crisi. Soppressi durante la dominazione napoleonica, si ricostituirono solo nel 1847, svolgendo compiti predicatori e assistenziali, prima di essere nuovamente allontanati a seguito delle leggi eversive post-unitarie. - *F.C.*

841. CAPPELLI FURIO, *Il battistero di Ascoli Piceno. Analisi, committenza e cultura architettonica*, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Macerata», 35, 2002, 65-95, tavv.

Studio di prevalente interesse artistico sul battistero della cattedrale di S. Maria e S. Emidio, attestato dal sec. XII. Interessanti ragguagli storici sul vescovo Presbitero, nel cui episcopato (1126-65) s'inquadra la costruzione dell'edificio. - *F.P.*

842. GIOSTRA ALESSANDRO, *Il contrasto tra scienza e Sacre Scritture nel carteggio tra Carlo Conti e Galileo Galilei*. «Scienza tecnica e tecnologia», 1-44.

Lo studio del carteggio tra Galilei e il card. Conti, vescovo d'Ancona († 1615), rivela l'importanza di queste lettere per la generale relazione tra scienza e teologia nel contesto moderno. Soprattutto si riconosce come la concezione innovativa del Conti circa il rapporto tra scienza e Sacre Scritture e, dunque, tra scienza e fede, abbia avuto un peso sulle tesi delle *Lettere copernicane*, nelle quali l'idea del significato non letterale del testo biblico venne integrata con la nuova concezione della ricerca scientifica. - *M.Ca.*

843. MONELLI NANNI, *Progetti e tecniche rinascimentali per la basilica della Santa Casa di Loreto*. «Scienza tecnica e tecnologia», 435-489, tavv.

L'analisi della basilica lauretana nelle sue forme architettoniche – opera di valenti e famosi ingegneri del rinascimento – e nei suoi significati simbolici porta l'a. a concludere che l'originalità della struttura rinascimentale è data dalla «cristallizzazione di una cultura cristiana che vive e alimenta l'umanesimo neoplatonico». - *M.Ca.*

844. MORONI MARCO, *Figure e temi del dibattito agronomico a Macerata tra Sette e Ottocento*. «Scienza tecnica e tecnologia», 307-339.

A partire dall'elezione di Pio VI nel 1775 e dalle prime scelte di politica economica del nuovo pontefice (tra cui la riforma doganale del 1786), si delineano sviluppo e figure di una breve fase del riformismo pontificio, che vide nascere l'Accademia georgica di Treia e quelle agrarie di Macerata, Corinaldo e Urbania. Quella di Corinaldo sorse per iniziativa di Bernardino Honorati, vescovo di Senigallia (1777-1807), ed ebbe come soci numerosi ecclesiastici: l'abate Gaetani, don Stefano Battistelli, don Giovanni Mattei, il monaco silvestrino Giovanni Callisto Benigni. - *M.Ca.*

845. PRINCIPI CLAUDIO, *L'apporto dei marchigiani al progresso aeronautico*. «Scienza tecnica e tecnologia», 527-588.

Tra i numerosi marchigiani che diedero un contributo al progresso aeronautico vi sono anche due ecclesiastici: il sacerdote Pasquale Andreoli (1772-1837), che molto si distinse nell'aerostatica in epoca pionieristica, e Raffaele Argentati (1789-1865), parroco di Rincitelli dal 1828 al 1854, inventore di un «apparecchio locomotore aereo» e vittima nello Stato pontificio di un provvedimento censorio da parte delle autorità ecclesiastiche. I religiosi che si davano a ricerche tecnico-scientifiche erano considerati portatori di eresie e tralignatori dai loro doveri sacerdotali. - *M.Ca.*

846. RUFFINI ROMANO, *Sanità privata e pubblica a Macerata tra medioevo e rinascimento*. «Scienza tecnica e tecnologia», 93-202.

Illustra vari episodi rappresentativi del rapporto tra religione e medicina pubblica e privata tra medioevo e rinascimento. Tra questi: la sistemazione teorico-pratica del concilio Lateranense IV (1215), che stabilisce la priorità della terapia spirituale e dei cosiddetti 'medici dell'anima'; le varie pratiche, diffuse per tutto il medioevo, di medicina spirituale legate alla credenza del potere taumaturgico di santi e reliquie (numerosi esempi a questo riguardo sono tratti dagli atti del processo di canonizzazione di san Nicola da Tolentino del 1325); il divieto fatto dalla Chiesa, dal sec. XII, a sacerdoti e religiosi di studiare medicina e di esercitare la pratica medica e chirurgica (docc. e tabelle in appendice). - *M.Ca.*

847. SARACCO PAOLO, *Le ricerche astronomiche ed il contributo di studiosi delle Marche*. «Scienza tecnica e tecnologia», 251-284.

Tra gli studiosi marchigiani dediti agli studi astronomici si segnalano il missionario gesuita Matteo Ricci (1552-1610), il francescano conventuale Ilario Altobelli il Vecchio (1560-1637), i gesuiti Giuseppe Asclepi (1706-76) e Francesco de Vico (1805-48). Alle biografie del Ricci e del de Vico è dedicato, nel medesimo vol., il contributo di L. Zappelli, *Le vie dei numeri: ingegneri, fisici e astronomi maceratesi nella toponomastica cittadina*, 285-306. - *M.Ca.*

848. VALERI STEFANIA, *Le edizioni tecnico-scientifiche maceratesi nella Biblioteca Mozzi-Borgetti di Macerata*. «Scienza tecnica e tecnologia», 491-512.

L'orazione pronunciata, in occasione dell'apertura al pubblico della Biblioteca di Macerata, dal bibliotecario, l'abate Troili (1787), in difesa delle scienze, sottolinea come l'obiettivo dello studio tecnico-scientifico sia sì di conoscere le forze della natura, ma anche intendere le verità della «santissima Religione» per difenderle dagli attacchi dei libertini, inserendosi in un dibattito molto acceso nello Stato pontificio del XVIII secolo. In appendice, elenco cronologico delle edizioni. - *M.Ca.*

MOLISE
(Vedi anche i nn. 586, 631, 889)

849. DE CIOCCHIS REMO, *La cripta dell'abate Epifanio a San Vincenzo al Volturno*, «Abruzzo», 36-38, 1998-2000, 163-190.

Dettagliata descrizione del ciclo di dipinti esistente nella cripta del monastero, databile al IX secolo; rappresenta una delle più antiche testimonianze pittoriche italiane e documenta lo splendore raggiunto dal cenobio in età carolingia. - *F.P.*

850. MATTIOCCO EZIO, *A proposito della croce processionale di Montenero Val Cocchiara*, DAbrIncontri, 7, 1998, 65-75, ill.

Verte intorno alla croce quattrocentesca conservata nella parrocchiale di Montenero (Isernia), qui attribuita a Giacomo di Onofrio di Giovanni. - F.P.

851. MORRA GENNARO, *Fermenti e usurpazioni nelle terre dell'abbazia di S. Vincenzo dai documenti del «Chronicon Vulturnense»*, «Rivista storica del Sannio», s. 3, 5/1, 1998, 187-199.

Vicissitudini del celebre cenobio molisano, soggetto sin dalle origini (sec. VIII) a invasioni e usurpazioni dei suoi possedimenti (molti dei quali dislocati in Abruzzo), sommariamente ricostruite fino al periodo aragonese. - *F.P.*

852. MOTTOLA FRANCESCO, *Il Molise nel «Repertorio delle fonti documentarie edite del Medioevo italiano»*, «Apruttium» 18, 2000, 239-253.

L'a., sulla base di una prima schedatura riguardante pubblicazioni di fonti molisane, da lui stesso effettuata, nota come la regione si caratterizzi per l'assoluta prevalenza della documentazione ecclesiastica unita ad una limitata dimensione quantitativa della stessa, a causa di un'accentuata dispersione nel corso dei secoli. - *F.P.*

853. PALMIERI GIORGIO, *Bibliografie, repertori tipografici, studi di storia della tipografia e dell'editoria abruzzese-molisana: una prima ricognizione*, «Abruzzo contemporaneo», 6, 1998, 195-231.

Numerosi gli strumenti bibliografici passati in rassegna in questo contributo, apparsi fra la seconda metà dell'Ottocento e i giorni nostri, utili anche per lo studioso di storia ecclesia-

stica. Per il Molise ricordiamo almeno: la *Biblioteca molisana* dell'Albino, il catalogo della Biblioteca Giulia annessa al seminario di Trivento, il *Catalogo MCMXXII Biblioteca provinciale molisana* di Campobasso, il *Saggio di bibliografia delle tradizioni popolari molisane* del Cirese, la *Rassegna bibliografica molisana*. Per l'Abruzzo, la cui produzione bibliografica, secondo quanto nota l'a. appare ben più ricca e matura, citiamo: la *Biblioteca storico-topografica degli Abruzzi* del Minieri Riccio, successivamente aggiornata e ampliata dal Parascandolo, dal Bindi e dal Pansa; alcune bibliografie d'interesse storico-artistico come quelle del Balzano e del Chierici, il *Dizionario bibliografico della gente d'Abruzzo* dell'Aurini, la *Bibliografia degli scritti di Aniceto Chiappini*, illustre storico francescano, e i quattro volumi di *Bibliografia abruzzese* dello Zuccarini, oltre a *Drammi sacri, azioni sacre, oratorii, cantate e inni sacri in Abruzzo dal XVII al XX secolo* del medesimo autore. - *F.P.*

854. SENNIS ANTONIO, *Giovanni di San Vincenzo al Volturno*, DBI, 56, 2001, 217-218.

Attivo nel monastero di S. Vincenzo al Volturno durante la prima metà del sec. XII, in lui si deve riconoscere il compilatore del *Chronicon Vulturnense* pubblicato dal Federici, che lo ha identificato anche con l'abate successore di Amico (1117-39), ultimo committente della cronaca, ambiziosamente accostata – attraverso la ripartizione in sette libri e altrettanti periodi – alla genesi del mondo e alle successive età dell'uomo. - *F.P.*

PIEMONTE
(Vedi anche i nn. 554, 560, 568, 609, 615, 754, 823)

855. BECCARIA SARA, *Primi sondaggi sui conversi in area subalpina*. «Certose di montagna», 117-127.

Focalizzata principalmente sui conversi certosini, l'indagine ne pone in rilievo la provenienza da ogni classe sociale, nonché la partecipazione alla gestione degli affari e all'amministrazione delle grange. - *G.P.*

856. BONARIA MARIO, *I salesiani a Oulx*, «Segusium», 41, 2002, 211-216.

Illustra le vicende che videro l'ingresso dei salesiani nell'alta valle di Susa: dal 1881 sino alla nascita, nel 1895, del loro Istituto di Oulx (Torino), proprio nel sito dell'antica prevostura. In appendice la lista dei direttori dell'Istituto dal 1895 al 2001. - *M.S.*

857. BRUNO GISELLA, *La Biblioteca diocesana di Susa*, «Segusium», 42, 2003, 283-288, ill.

Breve descrizione della biblioteca, nata nel 1778. Da segnalare, i manoscritti e i libri antichi provenienti dalla grandi abbazie di S. Giusto di Susa e Novalesa, ma non meno ingente il patrimonio librario più recente che ne fa la più ricca biblioteca della valle. In appendice, l'elenco dei fondi più antichi e significativi. - *M.S.*

858. CANCIAN PATRIZIA, *I messaggi della conservazione delle fonti: archivi certosini e periodizzazione della storia monastica*. «Certose di montagna», 19-25.

Premesse alcune considerazioni su genesi e significato dei cartulari monastici, l'a. presenta il cartulario della certosa di Monte Benedetto, la cui composizione risale al 1723, in occasione dell'ordinamento del fondo. - *G.P.*

859. CHIARLE GIANCARLO, *La certosa e il villaggio: uomini, ambienti, luoghi nei primi anni di Monte Benedetto*. «Certose di montagna», 27-37.

L'insediamento certosino si trovò fin dall'inizio del sec. XIII in conflitto con gli abitanti del sottosante villaggio di Villar Focchiardo per ragioni di ordine economico, ma alla fine del secolo i rapporti mutarono a seguito del radicamento dei monaci nel tessuto spirituale e sociale di quella piccola comunità montana. - *G.P.*

860. CILIENTO BRUNO, *Il ciclo di Tommaso Biazaci nella parrocchiale di Casteldelfino*, BSCuneo, 125, 2001, 93-108, ill.

Descrizione e interpretazione del ciclo di affreschi della parrocchiale di Casteldelfino (Cuneo), datato tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. L'opera – restaurata tra il 1993 e il 1999 – è un importante tassello nella storia della pittura del Piemonte sud-occidentale tra i secc. XV e XVI. In appendice è riportata la trascrizione di parte della relazione di restauro. - *M.S.*

861. COCCOLUTO GIOVANNI, *La cella monastica di San Pietro a Vasco: un millenario mancato?*, BSCuneo, 124, 2001, 111-128, ill.

Breve storia dell'abitato di Vasco (Cuneo) e della chiesa di S. Pietro dal sec. XI, quando quest'ultima compare per la prima volta tra le dipendenze dell'abbazia di S. Pietro di Breme, fino al XVIII, quando la parrocchiale fu demolita e ricostruita su disegno di Benedetto Alfieri. L'a. data all'inizio del sec. XI la nascita della cella monastica di S. Pietro all'interno di un già compiuto assetto insediativo. - *M.S.*

862. COZZO PAOLO, *Una leggenda che cambia. Chiaffredo e Costanzo da patroni del marchesato di Saluzzo a legionari sabaudi*, AISTn, 26, 2000, 641-656.

I due martiri tebani del III secolo sono titolari di altrettanti santuari: quello di Crissolo in Val Po e quello di Villar presso Dronero in Val Maira, entrambi all'interno del marchesato di Saluzzo che cessò di essere realtà dinastico-statuale autonoma nel 1601 allorché fu annesso al ducato sabaudo. Il culto dei due santi è legato sia all'affermazione dinastico-territoriale della famiglia marchionale saluzzese, sia, successivamente e mediante una disinvolta rielaborazione in funzione antivaldese, alla conquista dei duchi di Savoia, nell'orizzonte sacro dei quali entra a pieno titolo attraverso un'accorta serie di traslazioni. - *U.P.*

863. CUATTO DANIELA - ROVANO CRISTINA, *Chiusa di S. Michele tra Sette e Ottocento: una comunità all'opera per la propria parrocchiale*, «Segusium», 41, 2002, 93-114.

Attraverso un'ampia ricerca archivistica, l'a. prende in esame le vicende edilizie della chiesa di Chiusa San Michele dedicata all'apostolo Pietro, con i necessari riferimenti alla storia della piccola comunità valsusina tra la seconda metà del sec. XVIII e il XIX. - *M.S.*

864. DE ANGELIS ALMERINO, *La chiesa parrocchiale di Casteldelfino: vicende costruttive*, BSCuneo, 125, 2001, 87-91.

Illustra le vicende edilizie della chiesa di S. Margherita di Casteldelfino (Cuneo), eretta nella seconda metà del '400, in base alla lettura dei dati architettonici e della documentazione superstite – essenzialmente visite pastorali – dalla metà del sec. XV alla metà del XIX. - *M.S.*

865. DE LEONARDIS ANNA MARIA, *La promozione ducale in ambito religioso: Cristina di Francia patrocinatrice della certosa reale di Torino a Collegno*. «Certose di montagna», 219-232, ill.

Sottolinea il ruolo svolto da Cristina di Francia (1606-63), sposa del principe Vittorio Amedeo I e reggente del ducato dopo la sua morte (1637), nella fondazione della certosa di Collegno nel 1640. La monumentale costruzione fu ultimata nel secolo successivo. - *G.P.*

866. DEVAUX AUGUSTIN, *Il y a 140 ans. Le procès de béatification du bienheureux Guillaume de Fenoglio*. «Certose di montagna», 147-154.

Ripercorre le tappe del processo di beatificazione del converso della certosa di Casotto (Cuneo), vissuto probabilmente tra la seconda metà del sec. XII e i primi anni del seguente. Della causa si fece promotore il certosino Basil Nyel nella prima metà del XIX secolo; Pio IX ne approvò il culto come beato nel 1860. - *G.P.*

867. FAVARO ORESTE, *Gerdil abate di San Michele della Chiusa*, «Barnabiti studi», 18, 2001, 265-320.

Nell'ampio saggio è messa in risalto la cura pastorale che il card. Giacinto Sigismondo Gerdil, nonostante i molteplici impegni, seppe riservare, attraverso l'azione dei propri vicari, ma talvolta intervenendo anche di persona, ai bisogni delle parrocchie dipendenti dall'abbazia *nullius* piemontese, di cui fu il terzultimo abate commendatario (1777-1802), prima della sua destinazione ai rosminiani, ma l'ultimo a esercitare prerogative episcopali sul territorio abbaziale. - *M.T.*

868. GAGNOR PIER GIORGIO, *Monsignor Giuseppe Gagnor vescovo in bianco e nero*, «Segusium», 42, 2003, 239-256, ill.

Breve biografia di un celebre vescovo originario della valle di Susa. Nato a Frassinere nel 1886, entrò nell'ordine domenicano nel 1901 per diventare, in breve tempo, missionario in Turchia e in Georgia; tornato in Piemonte, fu vescovo di Alessandria dal 1946 fino alla morte (1964). Ricoprì un importante ruolo nella costruzione del monastero di S. Pietro in Galata a Istambul (1929). - *M.S.*

869. GATTO MONTICONE LAURA, *Dall'Archivio capitolare e vescovile all'Archivio storico diocesano*, «Segusium», 42, 2003, 269-282.

Descrizione dell'Archivio diocesano di Susa e dei numerosi fondi che lo compongono. Alla base del suo riordino, l'intento di conservazione, tutela e valorizzazione della ricca documentazione segusina che dal 1029 si spinge fino ai giorni nostri. Tra i diversi fondi, quello – indubbiamente il più importante – dell'abbazia di S. Giusto, che per secoli ha gestito la vita religiosa, sociale e politica di gran parte della valle. - *M.S.*

870. GIACCARIA ANGELO, *I libri della certosa di Casotto alla fine del Cinquecento*, BSCuneo, 127, 2002, 169-199.

Previa nota introduttiva, viene edito l'*Indice dei libri della certosa di Casotto* presso Garessio (Cuneo) compilato tra il 1598 e il 1603 per la Congregazione dell'Indice e attualmente conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana. - *M.S.*

871. GIURIOLO ELISABETTA, *Le carte della certosa di Collegno presso l'Archivio di Stato di Torino*. «Certose di montagna», 39-54, ill.

Il fondo, qui esaminato, copre un periodo che va dalla fondazione (1196) fino alla seconda metà del sec. XVIII. Oltre ai docc. di Collegno, il fondo comprende anche documentazione relativa alle certose di Losa, Banda, Monte Benedetto e Mombracco. In appendice, elenco delle etichette poste sulle singole scatole ed estremi cronologici dei docc. in esse contenuti. - *G.P.*

872. GRISA LAURA, *Monsignor Edoardo Rosaz educatore. A cento anni dalla morte una riflessione della validità del suo metodo educativo*, «Segusium», 42, 2003, 257-262, ill.

Breve presentazione del vescovo di Susa († 1903), nel ruolo di educatore di religiose e giovani bisognose, ospitate negli istituti della congregazione da lui fondata nel 1874. In appendice, brevi estratti da alcuni suoi scritti sull'argomento (*Istruzioni alle religiose*, Torino 1887; *Doveri di civiltà per le giovanette*, Torino 1901). - *M.S.*

873. GRISERI ANDREINA, *E chi si incontra negli affreschi in S. Andrea a Savigliano? Lui, Carlo Magno imperatore*, «Studi piemontesi», 30, 2001, 67-69.

Breve descrizione del ciclo pittorico della chiesa di Savigliano (Cuneo), databile tra 1315 e 1320. Nel programma iconografico si segnala, caso unico in Piemonte, la figura di san Carlo Magno. - *M.S.*

874. GUGLIELMOTTI PAOLA, *La costruzione della memoria di S. Maria di Pesio: vicende proprietarie e coscienza certosina nella «Chronica» quattrocentesca del priore Stefano di Crivolo*. «Certose di montagna», 311-327.

Stefano di Crivolo, priore di Pesio (1458-65), ha ripercorso la storia della certosa subalpina fino al 1435. L'a. esamina struttura e obiettivi dell'opera, ponendo in risalto gli aspetti, ma anche i limiti, della 'coscienza certosina' nell'estensore della cronaca e nei suoi continuatori fino all'anno 1650. - *G.P.*

875. HOGG JAMES, *The charterhouse of Montebenedetto and the Carthusian general Chapter*. «Certose di montagna», 9-17.

Dalle disposizioni dei capitoli generali (1408-1597), l'a. rileva i riferimenti ai priori della certosa di Monte Benedetto: nel sec. XVI non mancano richiami all'osservanza della disciplina dell'ordine. - *G.P.*

876. LONGHI ANDREA, *Scoperta e tutela degli 'avanzi' del medioevo prima dell'archeologia medievale. Il caso di S. Anastasio di Asti*, «Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte», 16, 1999, 55-77.

Attraverso il caso della preservazione dei resti medievali della chiesa di S. Anastasio, l'a. mette in luce l'azione degli organismi di tutela del patrimonio archeologico e architettonico delle province piemontesi negli anni immediatamente successivi all'entrata in vigore delle prime leggi di tutela (inizio Novecento). Vengono sottolineati, inoltre, i differenti approcci nell'analisi storico-critica dei resti medievali di alcuni tra i principali protagonisti del panorama culturale piemontese di inizio secolo. - *M.S.*

877. MAFFIOLI NATALE, *Il ciclo pittorico delle virtù e dei vizi capitali a Novalesa*, «Segusium», 42, 2003, 263-268, ill.

Breve descrizione e interpretazione preliminare di un ciclo di affreschi recentemente scoperto a Novalesa, presso il Moncenisio, nella cappella della confraternita del SS. Sacramento. L'affresco rappresenta virtù e vizi capitali ed è databile al sec. XVIII; per il programma iconografico si allinea però ad altri esempi piemontesi risalenti al XV secolo. - *M.S.*

878. MANGIONE TERESA, *Ludovico I e i benefici ecclesiastici del marchesato: aspetti di una strategia*. «Ludovico I marchese di Saluzzo. Un principe tra Francia e Italia (1216-1475). Relazioni al Convegno: Saluzzo, 6-8 dicembre 2003», Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici e artistici, 2003, 105-115 (Marchionatus Saluciarum monumenta. Studi, 1).

Ricostruisce la natura dei rapporti tra i da Saluzzo e gli istituti ecclesiastici e monastici (tra cui le pievanie di Dronero e di Saluzzo, e le abbazie di Villar San Costanzo, Staffarda e

Casanova) al tempo del marchese Ludovico I e mette in luce le dinamiche che portarono all'accaparramento dei patrimoni ecclesiastici, elemento fondamentale della costruzione e del rafforzamento del piccolo principato. - *A.P.B.*

879. PEIRANO DIEGO, *La chiesa dei SS. Pietro e Colombano a Pagno: ipotesi sulla fase romanica*, BSCuneo, 124, 2001, 79-94, ill.

Ad una breve nota sulle fasi costruttive della chiesa di Pagno (Cuneo), dal sec. VIII alla fine del XIX, segue un'attenta lettura architettonica dell'edificio volta a evidenziare le caratteristiche della fase romanica. - *M.S.*

880. PESCHIERA CARLA - AMIANTO MARIA CARMELA - MARINO ANGELA, *L'archivio parrocchiale di Moline (Vicoforte)*, BSCuneo, 126, 2002, 141-147.

Inventario dell'archivio parrocchiale di Moline, frazione di Vicoforte (Cuneo), diviso in cinque sezioni: Libri parrocchiali (1636-2001), Relazioni parrocchiali (1789-1968), Congregazione di carità (1832-42), Carte sciolte (1588-1954), Libri contabili (1929-67). La presentazione della documentazione è accompagnata da brevi regesti. - *M.S.*

881. PIAZZA ANDREA, *I racconti sulla Vergine di Belmonte e i signori del Canavese nel «Chronicon» dell'abbazia di Fruttuaria*, AISTn, 26, 2000, 579-594.

Il *Chronicon abbatie Fructuariensis*, documento di lunga e complessa elaborazione conclusasi tra XV e XVI secolo, è testimone delle principali emergenze sacrali del Canavese, tra cui i tre santuari mariani di ascendenza arduinica: S. Maria di Belmonte, S. Maria di Crea nel Monferrato e la «Consolazione» di Torino. Attraverso la mediazione della tradizione monastica di Fruttuaria la geografia sacra del Canavese diviene fondamento simbolico dei poteri politici della regione. - *U.P.*

882. QUASIMODO FRANCESCA, *Una segnalazione per Antoine de Lonhy: il Libro d'ore della biblioteca del Seminario di Cuneo*, BSCuneo, 127, 2002, 17-39, ill.

Descrizione di un *Libro d'ore* quattrocentesco riccamente miniato e attribuito alla mano di Antoine de Lohny. Segue una breve presentazione critica e storico-figurativa dell'artista, attivo tra Borgogna, Catalogna, Savoia e Piemonte. Confronta, infine, il *Libro d'ore* conservato a Cuneo con altri manoscritti miniati quattrocenteschi di provenienza subalpina. - *M.S.*

883. REGAZZONI MAURO M., *Un contributo allo studio della Provincia piemontese-savoiarda dei barnabiti (1608-1982)*, «Barnabiti studi», 20, 2003, 239-329.

Compendio dei quasi quattro secoli di storia dell'insediamento della Provincia barnabitica nei domini sabaudi continentali, così periodizzata: dal trattato di Lione alla pace dell'Aja (1601-1720); dal Regno di Sardegna al Congresso di Vienna (1720-1814); dalla Restaurazione al Regno d'Italia (1814-1871); dalla rinascita della Provincia subalpina alla sua soppressione (1871-1982). Se ne seguono gli sviluppi in stretto rapporto con le vicende istituzionali e politiche del Piemonte e dell'Italia, soffermandosi ad analizzare gli anni di provincialato di Giusto Guérin (1626-29, 1631-32), Giacinto Sigismondo Gerdil (1764-69), Luigi Melchiade Rosselli (1801-02, 1817-23, 1826-29). Nelle tre appendici documentarie si pubblicano rispettivamente la serie cronologica dei preposti provinciali, le schede anagrafiche dei provinciali, l'elenco delle case con le date di fondazione e chiusura. - *F.C.*

884. SCARAVELLI IRENE, *Giseprando*, DBI, 56, 2001, 617-619.

Fu vescovo di Tortona (945-*ante* 967), dove fondò il monastero dei Ss. Pietro e Marziano, e abate di Bobbio, resosi però responsabile dell'ulteriore dispersione del già

intaccato patrimonio del monastero. Nel 951 appoggiò, a Pavia, le richieste della badessa di S. Sisto di Piacenza; il 13 febbraio 962 fu tra i sottoscrittori italiani del *Privilegium Othonis*. - *M.T.*

885. SESIA FEDERICA, *Lavoro ed economia nel mondo certosino. Esempi piemontesi: le certose di montagna*. «Certose di montagna», 67-76, ill.

Anche i certosini del Piemonte lavorarono secondo lo spirito dell'ordine: i padri in funzione dell'ascesi monastica, i conversi per il sostentamento della comunità, intrattenendo, se necessari, rapporti con i mercati vicini. - *G.P.*

886. TORELLI DANIELE, *Cinquecentine musicali e repertori laudistici a Torino: le «Lodi devote» di G. B. Ratteri*, «Bibliofilia subalpina», 2002, 19-76.

Dopo una breve introduzione sulla stampa musicale in Piemonte nei secc. XVI-XVII e sull'importanza della 'laude' in età controriformistica, fornisce una descrizione puntuale dell'edizione 1584 delle *Lodi devote* del torinese Giovanni Battista Ratteri. In appendice, trascrizione di testi e musiche. - *M.S.*

887. ZUNINO GIANNI, *Le matrici xilografiche e i fogli a stampa della raccolta Rondani di Carmagnola*, «Bibliofilia subalpina», 2002, 111-138, ill.

Presentazione della raccolta di matrici xilografiche del Museo tipografico Rondani di Carmagnola: per la maggior parte (143 pezzi databili dalla metà del sec. XVIII ai primi decenni del XIX) rappresentano immagini religiose usate per illustrare edizioni di libri di argomento sacro, manifesti celebrativi o sommari di indulgenze. Ci si sofferma in particolare su alcune matrici che rappresentano santi, con riferimenti alla precedente tradizione iconografica. - *M.S.*

PUGLIE

(Vedi anche i nn. 531, 542, 555, 573, 586, 631, 691, 914, 934)

888. ALIOTO ANGELA, *Per una lettura simbolica della storia arturiana del mosaico della cattedrale di Otranto*, «Siculorum Gymnasium», 53, 2000, 1-17.

Dimostra come dalle immagini della leggenda arturiana del mosaico pugliese emergano diversi simboli di contenuto cristologico. - *E.L.C.*

889. DELLE DONNE FULVIO, *Giovanni di San Liberatore*, DBI, 56, 2001, 210-211.

Monaco di Montecassino, preposto di S. Liberatore a Maiella (Pescara), abate di S. Vincenzo al Volturno (1218) su nomina di Onorio III, dallo stesso papa fu elevato, infine, alla cattedra arcivescovile di Brindisi (1225), senza incontrare però il consenso dell'imperatore Federico II. Morì poco dopo, nel 1226, se già il 29 gennaio 1227 la sede brindisina era nuovamente vacante. - *F.P.*

890. LICINIO RAFFAELE, *Teutonici e masserie nella Capitanata dei secoli XIII-XV*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 175-195.

L'a. individua nella 'masseria' bassomedievale uno dei principali centri di sviluppo delle campagne pugliesi, per poi procedere alla localizzazione di quelle gestite dall'ordine teutonico in Capitanata, inquadrarne la tipologia produttiva e caratterizzare l'organizzazione del lavoro al loro interno. - *M.T.*

891. *Oltre la memoria. Nel primo anniversario della morte di S. E. mons. Giuseppe Carata*. A cura di FRANCESCO SANTOVITO, Trani (Bari), Istituto di scienze religiose S. Nicola il Pellegrino, 2003, 148 p. (Quaderni di cultura e di formazione, 13).

Sono raccolte testimonianze sull'arcivescovo di Trani (1965-90) e vengono pubblicati alcuni inediti, ad un anno dalla morte (2002). Era nato nel 1915; interessanti le notizie sugli anni della formazione. - *S.Pa.*

892. PANARELLI FRANCESCO, *Il monachesimo nella Puglia di Federico II*. «Federico II», 57-80.

Segnalate le difficoltà che gli ordini mendicanti incontrarono al loro diffondersi nella regione specialmente a causa dell'aperta rottura tra papato e impero (1239), l'a. si sofferma sul favore accordato da Federco II ai vari raggruppamenti monastici (florensi, cavensi, cistercensi, verginiani e pulsanesi), anche se a lungo andare per ragioni fiscali l'imperatore adottò provvedimenti che danneggiarono i monasteri. In dettaglio, l'a. si attarda sulle sorti del cenobio garganico di S. Maria di Pulsano e le sue dipendenze nella prima metà del XIII secolo. - *G.P.*

893. ROTUNDO NICOLA, *Sacerdoti e religiosi di Sannicandro di Bari dal 1649 ad oggi*, Cassano delle Murge (Bari), Edizioni Sollazzo, 2003, 277 p., ill.

Notizie, a volte non sempre complete ma comunque utili, su 245 sacerdoti e religiosi nativi del luogo o in esso operanti, desunte dall'archivio della chiesa matrice e dalla documentazione dell'Archivio storico diocesano di Bari. - *S.Pa.*

894. STANGARONE LUIGI - FRACCALVIERI IGNAZIO, *Il seminario diocesano di Bari*, Modugno (Bari), s.i.e., 2004, 324 p.

Utile raccolta di notizie sul seminario (1610) e i suoi successivi sviluppi, con particolare attenzione ai secc. XIX-XX. La lunga appendice (p. 165-322) riproduce i regolamenti editi nel 1824, 1857 e 1898. - *S.Pa.*

SARDEGNA

895. ALTANA MANCA SILVIA, *Ricerche nel santuario di San Giorgio vescovo a Suelli. Notizie preliminari*, «Theologica & historica», 12, 2003, 297-314, ill.

Raccoglie e discute i dati (agiografici, archeologici e architettonici) relativi al santuario e alla chiesa, che fu sede dell'antica diocesi barbariense e centro del culto per il santo vescovo Giorgio, prima del suo affievolirsi in seguito al crollo del giudicato di Cagliari (1258). - *M.T.*

896. CABIZZOSU TONINO, *Stampa cattolica e società ozierese (1922-1933)*, «Theologica & historica», 12, 2003, 273-296.

Alla luce del «Bollettino delle parrocchie di Ozieri», vengono rivisitate le maggiori problematiche della diocesi nel decennio di episcopato del piemontese Francesco Franco, ideatore del Bollettino, diretto dal sacerdote Girolamo Contini (1887-1978). - *M.T.*

897. PISANU LEONARDO, *Gli atti del processo canonico informativo sulla vita e le virtù del padre Salvatore Vidal di Maracalagonis (1581-1647): 2 maggio-3 agosto 1648*, «Theologica & historica», 12, 2003, 211-271.

Profilo storico del Vidal, frate minore, ordinato sacerdote nel 1603, e indagine sulle testimonianze di santità raccolte nelle province di Toscana e Sardegna dell'ordine all'indomani della sua morte, avvenuta a Roma, nel convento generalizio dell'Aracoeli. - *M.T.*

SICILIA
(Vedi anche i nn. 531, 564, 566, 574, 615)

898. CACIOPPO MARIA GABRIELLA, *Il Messale XIV f. 16 della Biblioteca centrale della Regione siciliana. Osservazioni paleografiche e musicologiche*, «Schede medievali», 38, 2000, 91-105, ill.

Descrizione codicologica, analisi della notazione musicale neumatica e esame delle caratteristiche liturgiche e cultuali presenti nel *Messale* (sec. XII). - *F.P.*

899. CARDAMONE GIOVANNI, *La fondazione quattrocentesca della chiesa di Santa Maria di Montevergini a Palermo*, «Schede medievali», 38, 2000, 107-120, ill.

Breve nota storica sulla chiesa e l'annesso convento delle clarisse, fondati sullo scorcio del '400 e demoliti nella seconda metà del sec. XIX per far spazio ad altri edifici. In appendice, la bolla di fondazione (1498). - *F.P.*

900. CICCARELLI DIEGO, *Le «Introductiones dominicales» di Andrea de Pace O. Min.*, «Schede medievali», 38, 2000, 121-147, ill.

Dopo una breve introduzione sull'attività ecclesiastica e l'importante ruolo politico svolto dal francescano di Sciacca, vissuto fra XIV e XV secolo, l'a. si sofferma sui suoi sermoni, trasmessi dal codice 22 dell'Archivio capitolare di Viterbo. In appendice se ne riportano cinque e l'indice dei medesimi, con la pericope biblica commentata e l'*incipit* di ciascuna omelia. - *F.P.*

901. CICCARELLI DIEGO, *Vincenzo Coronelli e la Sicilia: il carteggio con Antonino Mongitore*. «Miscellanea Luisetto», 561-569.

Tra gli studiosi consultati dal francescano conventuale Coronelli per notizie da inserire nella sua monumentale *Biblioteca universale sacro-profana* è da annoverare anche il canonico Mongitore, detto il «Muratori della Sicilia», autore di numerose raccolte documentarie e della *Bibliotheca Sicula*. In appendice, cinque lettere (1701-02). - *S.C.*

902. D'ANGELO FRANCO, *Palermo alla fine del Duecento e inizi del Trecento. Contrade e chiese dei quartieri della città desunti dai documenti d'archivio*, «Schede medievali», 34-35, 1998, 7-29.

Delinea il quadro storico e sociale della città in base a docc. del 1306-09, corredandolo di una ricostruzione cartografica desunta da due antichi registri notarili della fine del '200. Assai utile, in quanto indica chiese medievali ormai scomparse o che hanno cambiato orientamento e aspetto. - *F.P.*

903. FICHERA FLAVIA, *Notarelle su l'«Intendimentu» del «Dialogu de Sanctu Gregoriu» di Iohanni Campulu di Messina*, «Siculorum Gymnasium», 53, 2000, 215-230.

Da un'analisi dei contenuti dell'*Intendimentu*, premessa al testo del volgarizzamento siciliano dei *Dialogi* gregoriani del frate minore messinese, si ricavano informazioni sull'identità e sul ruolo sociale dello stesso autore. - *E.L.C.*

904. FICHERA FLAVIA, *Pietro Ranzano, umanista siciliano volgarizzatore di se stesso*, «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 20, 2004, 251-267.

Spiega con argomentazioni storico-linguistiche perché l'umanista domenicano (1428-92) ha tradotto nel 1471 in volgare siciliano l'opuscolo *De auctore et primordiis ac progressu felicis urbis Panhormi*, da lui originariamente composto in lingua latina un anno prima. - *E.L.C.*

905. GIUFFRÈ MARIA, *L'architettura religiosa*. «Federico III d'Aragona», 215-234, ill.

Breve intervento, senza pretesa di esaustività, che analizza il ruolo della committenza, le fabbriche e le strutture architettoniche sorte in Sicilia tra Due e Trecento. - *E.L.C.*

906. GIUFFRIDA ANTONINO, *I conti del notaio Manfrè de la Muta amministratore del monastero di San Martino delle Scale*, «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 20, 2004, 77-106.

Brevi cenni sul ruolo sociale ed economico che il monastero assunse nel Trecento grazie all'attività diplomatica svolta dall'abate Angelo Senisio introducono all'edizione del quaderno dei conti (1381-86) dell'amministratore dei possedimenti dell'abbazia palermitana. - *E.L.C.*

907. LO PICCOLO FRANCESCO, *Il patrimonio fondiario nel Palermitano dei benedettini di San Martino delle Scale (secoli XIV-XV). Consistenza ed amministrazione*, Palermo, Istituto siciliano di studi politici ed economici, 2003, 246 p., tavv.

Ricerca dedicata alle dinamiche di acquisizione, espansione e gestione dei beni immobili del cenobio palermitano nel quadro delle vicende storiche e politiche della Sicilia occidentale. - *M.Mo.*

908. LO PICCOLO FRANCESCO, *Una confraternita femminile di disciplina a Palermo e il suo necrologio (secoli XIV-XV)*, BDSPUmbria, 100/2, 2003, 491-503, ill.

Ragguaglio sulla confraternita dei Ss. Simeone e Giuda, menzionata per la prima volta nel 1366; se ne riporta, in appendice, il necrologio del 1396. - *F.P.*

909. MOSCONE MARCELLO, *Libri, attività di copia e insegnamento presso il monastero di San Martino delle Scale (1471-1506)*, «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 20, 2004, 203-250.

L'acquisto, la produzione e il restauro dei libri dell'abbazia sono ricostruiti ricorrendo ai libri contabili del cenobio. Notizie inedite anche sull'insegnamento elementare rivolto ai novizi. - *E.L.C.*

910. PAGANO MARIO, *I «Miracoli» inediti di S. Vincenzo Ferrer in volgare siciliano*, «Siculorum Gymnasium», 53, 2000, 345-390.

Viene pubblicata la raccolta di dieci miracoli del santo catalano tràdita dal ms. V. A. 6 della Biblioteca centrale della Regione siciliana di Palermo. - *E.L.C.*

911. PAGANO MARIO, *La Vita in siciliano dei beati Cosma e Damiano tradotta da un volgarizzamento catalano della «Legenda Aurea»*, «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 20, 2004, 17-45.

Individua la fonte catalana del volgarizzamento siciliano quattrocentesco del *De passione beatorum Cosme et Damiani* (Palermo, Biblioteca centrale della Regione siciliana, V. A. 6), tratto dalla *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze e qui edito. - *E.L.C.*

912. PEPI LUCIANA, *Gli ebrei a Palermo nel medioevo*, «Schede medievali», 34-35, 1998, 141-160.

Excursus storico in cui si pone in evidenza come la vita degli ebrei palermitani fosse sottoposta a continue angherie, tasse e a diversi obblighi che ne limitarono lo sviluppo culturale ed economico. - *F.P.*

913. ROGNONI CRISTINA, *Le fonds d'archives «Messine» de l'Archivio de Medinaceli (Toledo). Regests des actes privés grecs*, «Byzantion», 72, 2002, 497-554.

L'interessante fondo archivistico proveniente dall'archivio della città di Messina, per il periodo tra il medioevo e l'età moderna, già conservato a Siviglia, ora a Toledo, nell'Archivio general de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli, conserva 1476 docc. pergamenacei che vanno dall'anno 1000 all'incirca fino al 1679: 1202 sono in latino, 213 in greco, il resto in altre lingue. Il contributo presenta 159 regesti di docc. greci dei secc. XI-XIII, la maggior parte dei quali interessa il monastero messinese di S. Salvatore e riguardano la regione che si estende dalla Calabria alla Sicilia occidentale. Si tratta di importanti testimoni della presenza e della struttura sociale della popolazione greca ivi residente. - *A.P.B.*

914. TOOMASPOEG KRISTJAN, *L'ordine teutonico in Puglia e in Sicilia*. «Ordine teutonico nel Mediterraneo», 133-160, tavv.

Il Mezzogiorno d'Italia non fu soltanto uno dei luoghi di nascita dell'ordine teutonico, ma fu anche fin sul principio del sec. XIV uno dei suoi centri d'azione più importanti. All'inizio del '300, malgrado il trasferimento dei gran maestri dell'ordine in Prussia, i possedimenti locali dell'ordine raggiunsero il massimo delle loro capacità economiche. Nel '200, grazie alla loro posizione di intermediari fra la Sede apostolica e l'Impero e al loro ruolo di rifornitori di viveri alla Terrasanta, i cavalieri teutonici rappresentarono una potenza economica nel Regno, che superava spesso quella dei templari ed era uguale, se non superiore, a quella dei giovanniti. - *A.P.B.*

915. ZORIĆ VLADIMIR, *«Arx praeclara quam Palatium regale appellant». Le sue origini e la «prima cappella della corte normanna»*, «Schede medievali», 34-35, 1998, 31-139, ill.

Ampio e robusto contributo articolato in quattro sezioni. Interessano la storia della Chiesa: la seconda, per un'approfondita discussione intorno alla Cappella Palatina del 1140; la terza, intorno alla chiesetta inferiore della medesima cappella; la quarta, che insiste particolarmente sul suo impianto strutturale. - *F.P.*

SVIZZERA ITALIANA
(Vedi anche i nn. 638, 828)

916. CALDERARI LARA, *Restauro di opere lignee: schede*, BSSvIt, s. 8, 104, 2001, 179-203.

Riferisce degli interventi su opere dei secc. XV-XVII nelle chiese ticinesi di Avegno (pieve di Locarno), Iseo (pieve di Agno) e Rossura (pieve di Biasca). - *P.O.*

917. CALDERARI LARA, *Intorno a un leonardesco attivo nella chiesa di San Paolo di Arbedo*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 497-500, ill.

L'*imago pietatis* affrescata nella lunetta sovrastante il portale principale della chiesa ticinese rivela l'opera, sin qui trascurata dalla critica, di un pittore periferico di metà Cinquecento sensibile agli stilemi leonardeschi. - *P.O.*

918. CARDANI VERGANI ROSSANA, *Ricerche archeologiche*, BSSvIt, s. 8, 104, 2001, 205-218.

Riassume i risultati di indagini nelle chiese ticinesi dei Ss. Fabiano e Sebastiano (pieve di Locarno), di epoca carolingia, e dei Ss. Martino e Giorgio di Ghirone (pieve di Biasca), di

epoca romanica. Le indicazioni emerse da diversi scavi a Bioggio (pieve di Agno) suggeriscono una continuità di insediamento tra tarda antichità e medioevo in questa località. - *P.O.*

919. CARDANI VERGANI ROSSANA, *Ricerche archeologiche*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 293-311, 501-510.

Informa sugli scavi condotti in varie località; per completezza e precisione dei risultati spicca la ricostruzione delle fasi costruttive della chiesa ticinese di S. Michele di Arosio (pieve di Agno). - *P.O.*

920. DI FILIPPO BAREGGI CLAUDIA, *I diversi destini di Valtellina e Ticino*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 79-99.

In entrambe le regioni le vicende legate alla Repubblica Elvetica comportarono la fine di dominazioni transalpine instaurate agli inizi del Cinquecento. Sul piano della religione e delle istituzioni ecclesiastiche, la più aperta conflittualità tra istanze locali e 'signori', riscontrabile in Valtellina fra XVI e XVIII secolo, si riconduce al ruolo svolto dall'*élite* nobiliare locale, per la quale Milano rimase a lungo un riferimento essenziale anche in prospettiva antigrigionese. - *P.O.*

921. GHEZZI ANNA, *Ospedali di passo: Casaccia e Camperio sulla strada del Lucomagno*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 397-416.

Sugli ospizi di Casaccia e Camperio, posti lungo la strada di accesso al passo del Lucomagno (Canton Ticino), si dispone di una consistente documentazione relativa ai secc. XII-XIV, che permette di tracciarne i contorni istituzionali, di riconoscere i membri delle comunità aggregate e di intuire il loro ruolo nella vita economica e sociale della regione. - *P.O.*

922. PANZERA FABRIZIO, *La religione tra forza della tradizione e nuove esigenze della società*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 247-265.

Ripercorre le varie fasi della nascita e dello sviluppo del cantone Ticino nella prima metà del XIX secolo, focalizzando lo sguardo sul clero e sulle istituzioni ecclesiastiche. - *P.O.*

923. PEDRIOLI PATRIZIO, *Restauri nel Ticino: la chiesa di San Paolo di Arbedo*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 479-495.

Ripercorre i diversi restauri compiuti nell'edificio tra l'inizio del XX secolo e il 2000. - *P.O.*

924. PEDRIOLI PATRIZIO - CALDERARI LARA, *Il restauro dell'altare di Sessa*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 269-292.

Il radicale intervento di ripristino dell'altare maggiore della chiesa di S. Martino di Sessa nella pieve ticinese di Agno (sec. XVII) offre lo spunto per riflessioni di carattere generale sulle linee-guida dei restauri sorvegliati dagli enti statali. - *P.O.*

925. VISMARA PAOLA, *Chiesa e religione nelle terre ticinesi del Settecento*, BSSvIt, s. 9, 105, 2002, 39-59.

I forti legami tra i centri diocesani di Milano e Como e le pievi della regione ticinese, rinsaldati dalla posizione strategicamente rilevante di queste zone, mitigano in parte la lentezza dell'azione della Chiesa post-tridentina riscontrabile in molte aree alpine. Nel Settecento si manifestano sintomi di innovazione nel clima religioso, per i quali è emblematica la produzione libraria della stamperia Agnelli di Lugano, fortemente contraddistinta da accenti antigesuitici e filogiansenisti. - *P.O.*

TOSCANA
(Vedi anche i nn. 532, 547, 563, 569, 573, 583, 588, 591, 601, 603, 615, 635, 638, 664, 786, 796, 972)

926. ALESSI CECILIA, *La confraternita ritrovata: Benvenuto di Giovanni e Girolamo di Benvenuto nello Spedale vecchio di Siena*, Asciano (Siena), Ali Edizioni, 2003, 127 p., ill. (Quaderni della Soprintendenza per il patrimonio storico, artistico e demoetnoantropologico di Siena e Grosseto, 1).

Attraverso lavori di recupero condotti ultimamente nel complesso di S. Maria della Scala, sono venuti alla luce affreschi dei due pittori, padre e figlio, vissuti tra XV e XVI secolo, che hanno consentito di ritrovare tracce sicure di una compagnia o confraternita di S. Girolamo operante nel celebre ospedale senese. - *G.P.*

927. *Antonio Baldovinetti e il riformismo religioso toscano del Settecento*. A cura di DANIELE MENOZZI, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, 264 p., ill. (Uomini e dottrine, 36).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 529-533.

928. BELLATALLA LUCIANA, *Prospettive educative nella Toscana di fine Settecento*. «Lucca 1799», IV, 87-114.

Esamina, tra l'altro, la politica scolastica di Pietro Leopoldo, volta a creare un sistema educativo pubblico, obbligatorio e gratuito per i ceti popolari, che tuttavia il granduca affidò, contro le sue teorie, al clero secolare e regolare (francescani e scolopi), pur inquadrandolo nelle strutture amministrative dello Stato. Per le fanciulle, invece, provvide trasformando numerosi monasteri femminili in educandati. - *R.B.*

929. BINI LUCIA, *La prima visita pastorale di Roberto Costaguti alla diocesi di Sansepolcro (1779-1780). Religiosità e territorio*, «Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 19, 83-110, ill.

Puntuale introduzione bibliografica sul presule servita di origine livornese, predicatore, primo rettore dell'Università di Malta, infine vescovo di Sansepolcro per 40 anni. Segue l'analisi della sua politica religiosa, colta attraverso gli atti della visita, ispirata a orientamenti riformatori in materia di istruzione del clero, di una più rigorosa vita monastica, di diffusione presso il laicato di un intimo sentire religioso, ma parallelamente ostile al giansenismo ricciano e al giurisdizionalismo leopoldino. - *R.B.*

930. *Chiesa e cultura nel Novecento. Un sacerdote, un vescovo, una biblioteca. Ireneo Chelucci tra Pistoia e Montalcino (1882-1970)*, I: *Atti del Convegno nazionale di studi (Montalcino, 11-12 maggio 2001)*, a cura di MAURIZIO SANGALLI; II: *Biblioteca diocesana Alessandro VII di Siena. Fondo mons. Ireneo Chelucci. Catalogo*, a cura di FAUSTA COSCI - SABRINA GATTO, Roma, Herder, 2002, XXVIII-440, LIII-268 p. (Italia sacra, 69-70).

Le due iniziative – costituzione del fondo Chelucci nella biblioteca senese e celebrazione del convegno a Montalcino dove il Chelucci fu vescovo residenziale dal 1938 al 1967 – contribuiscono a delineare il profilo del presule di una piccola diocesi, sensibile alle esigenze pastorali, zelante, ben disposto verso la celebrazione del concilio Vaticano II, anche se durante le adunanze pubbliche non prese mai la parola, probabilmente a causa dell'età avanzata. La biblioteca è specchio della sua formazione e degli ideali del suo governo pastorale, prima nel seminario di Pistoia e poi nella diocesi ilcinense. Le relazioni presentate al convegno ne

seguono il percorso biografico, al quale è premessa una descrizione della biblioteca da parte di G. Battelli (p. 1-87). Per il periodo pistoiese (1882-1938) le tre relazioni di C. Fantappiè (p. 91-113), P. Bellandi (p. 115-138) e G. Vian (p. 139-165) riguardano vari aspetti della situazione del seminario durante il rettorato del Chelucci; il Vian aggiunge una appendice con *Cenni sulla politica delle nomine alle sedi ordinarie della regione ecclesiastica Etruria attuata dalla Santa Sede durante il pontificato di Pio XI* (p. 160-165). Nella sezione riservata all'episcopato di Montalcino si segnalano, tra gli altri, i saggi di B. Bocchini Camaiani, *L'episcopato toscano dalla seconda guerra mondiale alla fine degli anni Cinquanta: alcune linee di governo*, 169-190; A. Mirizio, *L'episcopato di Ireneo Chelucci a Montalcino 1938-1967: aspetti storici, pastorali, sociali*, 209-252; M. Malpensa, *Ireneo Chelucci e le sue lettere pastorali*, 253-275; M. Sangalli, *Tra teologia sacerdotale e sociologia religiosa: Ireneo Chelucci, il Seminario vescovile di Montalcino e il clero ilcinense 1900-1967*, 333-367. Prima dei consueti indici, l'opera riporta le testimonianze di un prete, Antonio Brandi, parroco di S. Angelo in Colle, e di un laico, Ilio Raffaelli, sindaco di Montalcino. - *G.P.*

931. CHIRONI GIUSEPPE, *Il Diplomatico Bichi Ruspoli (1311-1791)*, BSenSP, 105, 1998, 310-395.

Il 'diplomatico' della nobile famiglia senese, in deposito presso l'Archivio di Stato di Siena, fu ordinato per primo dall'abate Galgano Bichi nei primi decenni del '700. I docc. qui regestati sono 122; notevole l'interesse per le istituzioni ecclesiastiche, come risulta anche dall'accurato indice analitico annesso allo spoglio. - *G.P.*

932. CIRIER AUDE, *Note sur le monastère de Santa Marta in Siena: la révision d'une fondation attribuée à Milla des Comtes d'Elci (1328-1329)*, BSenSP, 109, 2002, 497-531.

Pubblica l'inedito *dossier* dei docc. relativi alla fondazione del monastero femminile senese, voluto dalla contessa Milla o Emilia, rimasta vedova, che ne fu anche la prima badessa († 16 luglio 1348). Tale documentazione permette di precisare il contesto della fondazione, inserita nella città, le finalità e la scelta della Regola di sant'Agostino. Soppresso alla fine del sec. XVIII, il monastero fu trasformato in ospizio per orfani. - *G.P.*

933. *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi constitutiones. Liber eremitice regule*. Edizione critica e traduzione a cura di PIERLUIGI LICCIARDELLO, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004, LXXI-143 p., ill. (Edizione nazionale di testi mediolatini, 8; s. II, 4).

Le *Rodulphi constitutiones* e il *Liber eremitice regule* costituiscono testi fondamentali per la storia delle costituzioni di Camaldoli (*Consuetudo Camaldulensis*). La tradizione aveva posto queste due opere sotto il nome di un unico autore, il priore Rodolfo I, ma solo la prima (p. 2-21) è di Rodolfo (priore di Camaldoli tra 1074 e 1088), mentre la seconda (p. 22-81) va ascritta alla paternità di Rodolfo II-III (tra 1158 e 1176). Questa prima edizione critica è stata condotta su tre manoscritti che vanno dal sec. XI al XVI. L'introduzione (p. X-LXXI) e le note storiche (p. 84-107) permettono di inquadrare le due opere nei loro contesti storico-culturali, chiarendone le fonti e i legami con la letteratura ascetica e monastica coeva. Pregevole, la presenza della traduzione. - *A.P.B.*

934. CZORTEK ANDREA, *Il giubileo del 1350 a Sansepolcro: riflessi nei testamenti*, «Pagine altotiberine», 6, 2002, fasc. 18, 167-178, ill.

I 23 docc. esaminati mostrano un significativo sviluppo del pellegrinaggio vicario *post mortem* in occasione della ricorrenza sacra, mentre appare raro il viaggio personale. La meta preferita sembra essere S. Michele al Gargano. - *R.B.*

935. D'Acunto Nicolangelo, *Girolamo*, DBI, 56, 2001, 541-543.

Vescovo di Arezzo (1142-75), intervenne a favore di Camaldoli (1144) e della canonica di S. Donato (1147); tutelò i diritti pievani, cercando di costruire un quadro ecclesiastico istituzionale coerente; la sua posizione filo imperiale fu apprezzata dai funzionari di Federico I, il quale confermò le prerogative della Chiesa aretina (1163). È autore di 115 omelie di commento al testo biblico secondo il metodo allegorico-figurale lungo tutto l'anno liturgico, che godettero di notevole fortuna. - *G.A.*

936. Dal Pino Franco Andrea, *Giuliana Falconieri (Giuliana da Firenze), santa*, DBI, 56, 2001, 712-716.

Fondatrice delle suore Serve di santa Maria, collaterali ai frati dello stesso ordine, nacque a Firenze intorno al 1271, anche se l'unica data certa è quella della sua canonizzazione, avvenuta nel 1737 ad opera di Clemente XII. Alcune notizie biografiche sono state però raccolte più di un secolo dopo della sua supposta data di morte (1341) nel *Dialogus de origine ordinis servorum ad Petrum Cosmae* di Paolo Attavanti, dove appare come specchio di verginità ed esempio di virtù; riprese a stampa nel 1494, non aggiungeranno nulla le biografie successive. - *G.A.*

937. D'Aniello Antonia, *Abitare il silenzio: dal recupero alla valorizzazione della certosa di Calci*. «Certose di montagna», 261-273, ill.

Il capitolo generale dei certosini del 1972 decretò la definitiva soppressione della certosa pisana, risalente alla seconda metà del sec. XIV. L'a. espone un rendiconto dell'attività conservativa svolta negli anni 1995-2000 per valorizzare il monumento nel rispetto delle finalità originarie. - *G.P.*

938. Falabella Susanna, *Giuliano di Amadeo (Amadei, Giuliano)*, DBI, 56, 2001, 742-746.

Monaco camaldolese, pittore e miniatore, di probabili origini fiorentine, almeno secondo il *Liber professionum* di S. Maria degli Angeli; il suo percorso artistico è legato soprattutto alla produzione di codici miniati per l'ambiente ecclesiastico romano nella seconda metà del XV secolo. Nel 1446 entra nel monastero fiorentino di S. Benedetto alla porta di Borgo Pinti dove ha come maestro il Beato Angelico, nel 1458 lavora a Sansepolcro e poi a Roma con Piero della Francesca alla corte di Pio II; nel 1467 è priore di S. Giorgio di Camerino e nel 1470 diventa abate di S. Maria di Agnano in diocesi di Arezzo, periodo al quale risale il trittico di Tifi per l'abbazia camaldolese di Caprese, unica opera firmata dell'artista. Muore a Lucca nel 1496. - *G.A.*

939. Gagliardi Isabella, *La leggenda del Santissimo Crocifisso di San Miniato*, AISTn, 26, 2000, 657-677.

La leggenda di fondazione, elaborata probabilmente tra il 1631 e il 1718, affonda le sue radici nel periodo che va dal 1221 al 1248, durante il quale San Miniato cercò di mantenere la propria autonomia minacciata sia da Federico II, sia dal vescovo di Lucca, alla cui diocesi l'importante centro, conteso tra fiorentini e pisani, apparteneva. Alla elaborazione del culto non sarebbero estranei i canonici del capitolo della cattedrale tra XVII e XVIII secolo (dal 1622 San Miniato era divenuta sede vescovile), nell'intento di legittimare la loro presenza nel santuario, e far dimenticare la responsabilità fiorentina del declino sanminiatese. - *U.P.*

940. Gentili Sonia, *Girolami, Remigio de'*, DBI, 56, 2001, 531-541.

Proveniente da una famiglia fiorentina di estrazione guelfa, nasce negli anni quaranta del sec. XIII e, dopo gli studi parigini nel convento domenicano di St.-Jacques, entra nell'ordine perfezionandosi alla scuola di Tommaso d'Aquino; rientrato a Firenze (1276), diventa

lettore in S. Maria Novella, funzione che eserciterà per il resto della vita influendo sulla politica comunale e favorendo la pacificazione tra le fazioni. Partecipa a vari capitoli generali e provinciali, ricoprendo la carica di priore provinciale (1309-13) e priore di S. Maria Novella (1314), dove muore tra il 1319 e il 1320; è autore di molti trattati e sermoni, per lo più inediti, oltre che di una ricca produzione poetica. - *G.A.*

941. GIOVANNINI FRANCESCO, *2 gennaio-4 febbraio 1799: un mese di passione nelle testimonianze dei contemporanei*. «Lucca 1799», I, 145-182.

Minuziosa ricostruzione delle vicende che portarono, con l'invasione francese, alla caduta della repubblica aristocratica e alla breve esperienza 'giacobina', impiegando soprattutto lo *Zibaldone lucchese*, cronaca pressoché quotidiana della storia cittadina dal 1762 al 1823 redatta dal sacerdote Jacopo Chelini, cappellano di casa Sardini, poligrafo e musicista di orientamento conservatore. - *R.B.*

942. KURZE WILHELM (†), *Studi toscani. Storia e archeologia*, Castelfiorentino, Società storica della Valdelsa, 2003, 475 p., ill., tavv. e cartine (Biblioteca della Miscellanea storica della Valdelsa, 17).

Ristampa di una serie di articoli interessanti la storia del monastero del Monte Amiata che lo storico tedesco, deceduto poco dopo la pubblicazione di questa raccolta di saggi, aveva in preparazione. Riguardano la storia della Chiesa: *Un 'falso documento' autentico del vescovo Uberto di Pisa*, 159-228 (non si tratta di un falso, ma di un doc. contenente molti elementi erronei); *Die Gründung des Salvatorklosters Sesto am Lago di Bientina und die Klostergeschichte des Fra Benigno von 1578*, 229-262 (il monastero fu fondato da re Cuniberto negli anni '80 del sec. VII); *Zur Lokalisierung des Gründungsortes*, 263-275 (sul monastero di Monteverdi fondato da Valfredo); *Bemerkungen zur Walfred-Tradition in Italien im 12. Jahrhundert*, 277-285 (il doc. di Uberto di Pisa, di cui sopra, cita Valfredo e sua moglie Eltruda quali fondatori del monastero di S. Salvatore di Sesto). Riguardano l'Amiata i seguenti studi: *Breve storia del Monte Amiata fino agli inizi del Duecento*, 287-322; *La vita della comunità di S. Salvatore al Monte Amiata e il suo ambiente*, 323-342; *I momenti principali della storia di S. Salvatore al Monte Amiata*, 343-360; *Il monastero di San Salvatore al Monte Amiata e la sua proprietà terriera*, 362-395. - *A.P.B.*

943. LEONCINI GIOVANNI, *Esame delle sostruzioni e dei sotterranei della certosa di Firenze*. «Certose di montagna», 233-248, ill.

Accurata descrizione delle fasi edilizie della certosa, voluta dal banchiere fiorentino Nicolò Acciaioli (1342) sulla cima del Monte Acuto, la cui conformazione orografica non si prestava ad accogliere agevolmente l'impianto di una certosa, che esigeva invece un andamento orizzontale per accogliere i suoi ambienti caratteristici. Si resero pertanto necessari complessi lavori di sostruzione che l'a. prende in esame. - *G.P.*

944. LICCIARDELLO PIERLUIGI, *Ricerche sui Rodolfo priori di Camaldoli (1080-1180)*, «Vita monastica», 56, 2002, fasc. 229, 48-67.

Chiarisce questioni biografiche relative a due omonimi, ai quali sono stati attribuiti i primi testi della regola dell'ordine camaldolese (v. scheda 933). - *A.P.B.*

945. LUSCHINO BENEDETTO, *Vulnera diligentis*. A cura di STEFANO DALL'AGLIO, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2002, CV-421 p., ill. (Savonarola e la Toscana. Atti e documenti, 17).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 520-523.

946. MAGGINI GIULIANA, *Alcune considerazioni sul Volto santo di Sansepolcro*, «Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 20, 115-144, ill.

Accennata l'ipotesi secondo cui l'immagine sacra venerata nella cittadina toscana sarebbe il prototipo di tutti gli altri «Volti santi» italiani, l'a. si sofferma in particolare su alcuni suoi elementi iconografici, dei quali indica il significato simbolico e le origini storico-geografiche. - *R.B.*

947. MANGIO CARLO, *Alcune considerazioni sulla figura e sull'azione politica dell'abate Ferloni*. «Lucca 1799», II, 87-99.

Assieme al contributo di P. Benetti, *Antonio Severino Ferloni: l'esperienza democratica del 1799 dagli atti dei processi (1800-1801)*, 101-125 del medesimo vol., viene illustrata la figura del religioso di San Donnino, collaboratore a Parma del Du Tillot, di orientamenti giurisdizionalisti e antiaristocratici, direttore della «Staffetta del Serchio» dopo la caduta della Repubblica. Per le sue posizioni radicalmente democratiche ed egualitaristiche venne brevemente esiliato. Si allontanò una seconda volta dalla città nel 1800 al seguito dei Francesi; rientrato a Lucca nel 1801, fu processato con l'accusa di complottare contro il governo filo-francese. Morì a Milano, dove era riparato, nel 1813. - *R.B.*

948. MIDDELDORF KOSEGARTEN ANTJE, *Aspetti di profetismo politico-religioso nel programma figurativo del pulpito di Nicola Pisano nel battistero di Pisa*, «Florensia», 13-14, 1999-2000, 297-319, tavv.

L'a. spiega come i temi raffigurati nelle sculture del celebre battistero si riferiscano ad altrettanti motivi gioachimiti che hanno svolto la loro influenza sul programma ghibellino-messianico del pulpito pisano. La stessa vita, morte e resurrezione di Cristo sono qui concepite in una sequenza che corrisponde alla successione dei tempi 'storici' di Gioacchino. - *G.P.*

949. MIGLIORINI ANNA VITTORIA, *L'aristocrazia lucchese e il 1799*. «Lucca 1799», I, 121-143.

Sottolinea, tra l'altro, come la positiva immagine della Repubblica di Lucca diffusa presso i *philosophes* europei nei decenni precedenti l'invasione francese fosse dovuta anche alla politica di indipendenza condotta dalla sua aristocrazia nei confronti della Chiesa. - *R.B.*

950. MONCINI CATERINA, *L'abate Jacopo Chelini: il tramonto di un'oligarchia e la rigenerazione democratica*. «Lucca 1799», II, 127-160.

Profilo del sacerdote di Gattaiola (1748), cappellano del monastero femminile di S. Giustina a Lucca e poi della nobile famiglia cittadina dei Sardelli, autore, in particolare, dello *Zibaldone lucchese*, cronistoria delle vicende locali dal 1762 al 1823, da cui emergono le sue posizioni moralistiche e conservatrici, che vedono nel clero e nella nobiltà le classi sociali garanti dei valori morali, spirituali e politici della società. - *R.B.*

951. MUSSOLIN MAURO, *La chiesa di San Francesco a Siena: impianto originario e fasi di cantiere*, BSenSP, 106, 1999, 115-155, ill.

Attraverso l'esame della letteratura critica e l'osservazione diretta del monumento, l'a. propone una ridefinizione delle sue diverse fasi costruttive, dalla seconda metà del sec. XIII fino agli inizi del XVI. - *G.P.*

952. NARDI PAOLO, *L'Archivio di Stato e la ricerca storica a Siena tra il 1860 e il 1885*, BSenSP, 109, 2002, 447-478.

Lo studio delle fonti di storia ecclesiastica, trascurato nei primi anni di apertura dell'archivio, trovò valenti cultori a partire dal 1880: tra gli altri, l'a. segnala la presenza di F. Hergenröther, H. Denifle, S. Löwenfeld, L. von Pastor e A. Gordon. - *G.P.*

953. NESSI SILVESTRO, *Gli affreschi di Ambrogio Lorenzetti, firmati e datati, nel chiostro di San Francesco a Siena*. «Miscellanea Luisetto», 823-829, tavv.

Richiama l'attenzione su un ciclo di affreschi parzialmente riportato alla luce in anni recenti (1978) nel chiostro francescano di Siena, per segnalare – in base alla testimonianza resa dal cappuccino Zaccaria Boverio nel 1632 e nel 1643 – la presenza, fino ad ora ignorata, della firma del pittore e della data di composizione dell'opera (1335). - *S.C.*

954. PALLECCHI NICOLA, *Una tipografia a Siena nel XVI secolo. Bibliografia delle edizioni stampate da Simone di Niccolò Nardi (1502-1539)*, BSenSP, 109, 2002, 184-233.

Premessa una breve nota biografica sul Nardi, primo e unico stampatore in Siena fino al 1513, vengono descritte 105 opere, tra le quali alcune di religiosi senesi o di argomento religioso, come la *Vita* di santa Caterina da Siena di Raimondo da Capua in traduzione italiana (n. 85) o il trattato *De cardinalatu* del canonista Paolo Cortesi (n. 14). - *G.P.*

955. PALLONE CECILIA, *Nuova lettura di un affresco trecentesco di Sansepolcro*, «Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 21, 21-30.

In base a fondate osservazioni, l'a. ipotizza che il personaggio effigiato nell'affresco, dedicato a Margherita da Cortona e allocato, fino al 1967, nell'ex-chiesa sansepolcrina di S. Chiara, vada identificato con san Domenico; ritiene inoltre che il dipinto riportasse anche la figura di san Francesco, poiché i due ordini si contendevano allora la memoria della santa, la qual cosa permetterebbe di individuare nel ciclo pittorico della chiesa cortonese di S. Margherita il modello dell'affresco. - *R.B.*

956. PELLONI VIVIANA, *Giovanni da San Miniato*, DBI, 56, 2001, 211-212.

Uomo d'armi al servizio della repubblica fiorentina (1360-1428), partecipa alla guerra tra Firenze e Milano del 1390-92, in seguito alla quale si ritira nel monastero di S. Maria degli Angeli diventandone priore nel 1422; qui si distingue per l'impegno letterario in senso antiumanistico, l'animazione del dibattito sui classici in opposizione all'amico Coluccio Salutati e la traduzione in volgare delle opere di san Bernardo e di Gregorio Magno. - *G.A.*

957. PIGNATTI FRANCO, *Girolamo da Siena*, DBI, 56, 2001, 581-585.

Predicatore agostiniano (1335-1420) attivo in Toscana, Umbria e Veneto, in contatto con il cenacolo di Caterina da Siena. Fu priore della provincia di Siena (1386) e nel 1420 del convento di Arezzo, dove morì. È autore di opere devozionali in volgare, tramandate da diversi manoscritti dell'ultimo quarto del sec. XIV e in parte stampate nel Settecento. - *G.A.*

958. POLCRI FRANCO, *La Madonna del Parto di Piero della Francesca. Storia di una devozione contrastata*, «Pagine altotiberine», 6, 2002, fasc. 18, 113-130, ill.

Attraverso una documentazione risalente ai primi del '500, l'a. dimostra il continuo possesso beneficiale e spirituale della chiesa di S. Maria a Momentana, per il cui altare maggiore fu eseguito l'affresco a metà del '400, da parte del vescovo di Sansepolcro, il quale sarebbe pertanto l'unico titolare della sua gestione, nonostante le rivendicazioni del comune di Monterchi, attuale conservatore del dipinto dopo il restauro. - *R.B.*

959. RAVEGGI SERGIO, *Giovanni da Salerno*, DBI, 56, 2001, 202-204.

Membro di una ricca famiglia salernitana di origini normanne, fu tra i primi seguaci di san Domenico, dal quale venne posto alla guida del nucleo originario dei frati predicatori di Firenze (1219), prima del loro insediamento a S. Maria Novella, dove fu priore e si distinse nella lotta contro l'eresia. Si deve a lui la fondazione del convento femminile di S. Iacopo a Ripoli. - *M.T.*

960. RAVEGGI SERGIO, *Giovanni da Velletri*, DBI, 56, 2001, 250-253.

Nativo della cittadina laziale (1180 ca. - Firenze, 1230), divenne priore della chiesa lucchese di S. Frediano e svolse vari incarichi diplomatici per la curia pontificia (raccolta delle decime per la crociata, riforma dei monasteri toscani); nel 1205 Innocenzo III, di cui fu l'uomo di fiducia per gli affari in Toscana, lo nominò vescovo di Firenze e in questa veste egli operò a favore degli interessi della Chiesa e del comune fiorentino, grazie anche al titolo di legato (1219) che gli dava la preminenza sugli altri presuli della regione. Il suo impegno pastorale si indirizzò soprattutto contro l'eresia, nella riforma degli statuti comunali, a sostegno dei mendicanti e nel recupero dei beni ecclesiastici. - *G.A.*

961. TOGNARINI IVAN, *Il «Viva Maria» e le insorgenze in Toscana*. «Lucca 1799», I, 109-119.

Mette in discussione il carattere esemplare della insorgenza cattolica aretina, ritenuto finora valido per tutta l'area toscana, suggerendo inoltre l'opportunità di collegare questi moti anche ai tumulti popolari della precedente età leopoldina. - *R.B.*

962. TORI GIORGIO, *Il «Redattore» del Gran Consiglio e il dibattito politico all'interno del movimento giacobino*. «Lucca 1799», II, 59-86.

Utilizzando i verbali pubblicati dal giornale, e redatti dall'abate Federigo Mini, nonché gli articoli del concorrente «Staffetta del Serchio», l'a. si sofferma, tra l'altro, sull'acceso dibattito che accompagnò la progettata soppressione del cenobio claustrale femminile di S. Chiara e l'attuata cancellazione dei diritti feudali dei canonici di S. Martino su Massarosa, seguita dall'annessione di quest'ultima alla repubblica lucchese. Segnala anche il progetto, di cui non si conosce l'esito, per ridurre il numero degli ecclesiastici, espressione del forte spirito antireligioso caratterizzante alcuni membri del Consiglio. - *R.B.*

963. VECCHIO SILVANA, *Giovanni della Verna (Giovanni da Fermo)*, DBI, 56, 2001, 256-260.

Francescano di origini fermane (1259-1322), nel 1292 si stabilì nell'eremo della Verna dove visse alternando penitenze e digiuni a periodi di solitudine eremitica e predicazione itinerante. Legato a Iacopone da Todi e come lui impegnato contro la rilassatezza dell'ordine, sviluppò straordinarie capacità esegetiche dei passi biblici, tanto che da più parti accorrevano ad ascoltarlo dotti e indotti; le forti esperienze mistiche e le doti di taumaturgo ne diffusero ancora in vita la fama di santità. - *G.A.*

964. ZACCARIA RAFFAELLA, *Giugni, Ugolino*, DBI, 56, 2001, 703-704.

Di origini fiorentine, avviatosi presto alla carriera ecclesiastica: nel 1426 è priore della chiesa di S. Romolo, dieci anni dopo canonico della cattedrale, nel 1452 protonotario apostolico e nel 1462 vescovo di Volterra. Morì a Firenze nel 1470. - *G.A.*

TRENTINO-ALTO ADIGE
(Vedi anche i nn. 552, 587, 599)

965. FEICHTER VEIT, *Das Brixner Dommesnerbuch*. Herausgegeben von ANDREA HOFMEISTER-WINTER, Innsbruck, Institut für deutsche Sprache, Literatur und Literaturkritik an der Universität Innsbruck, 2001, 521 p., ill., CD-Rom (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, 63).

Il Feichter fu sacrestano del duomo di Bressanone/Brixen tra il 1547 e il 1560; viene pubblicato il suo *Directorium seu Rubrica pro utilitate chori* (o *Dommesnerbuch*), manuale che elenca gli obblighi liturgici del sacrestano per tutto il corso dell'anno. - *E.C.*

966. SARRI ANDREA, *Devozioni di massa, politica e società tra le due guerre mondiali. Il caso del «Sendbote des göttlichen Herzens Jesu»*, «Geschichte und Region - Storia e regione», 12/1, 2003, 143-175.

Il mensile dell'«Apostolato della Preghiera» per l'area austriaca e germanica veniva stampato a Innsbruck ed era molto diffuso anche nell'Alto Adige/Südtirol. Il contributo ne ripercorre i principali temi analizzando in particolare il modo con cui furono diffuse, tra le due guerre, le intenzioni di preghiera fissate dal Papa: un contributo allo studio del culto pubblico del Sacro Cuore. - *E.C.*

967. SCHNEIDER WALTER (Bearb.), *Das Urbar des Heilig-Geist-Spitals zu Bozen von 1420*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2003, LVI-192 p., tavv. (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs / Pubblicazioni dell'Archivio provinciale di Bolzano, 17).

L'ospedale dello Spirito Santo di Bolzano fu fondato nel 1271; dopo essere stato retto, per qualche decennio, da una confraternita, a partire dalla metà del Trecento fu amministrato direttamente dal comune di Bolzano, e rimase il principale ospedale della città fino all'Ottocento. Nell'introduzione viene tracciata la storia dell'ospedale, dei suoi beni e del suo personale. L'edizione dell'urbario, del 1420 (in tedesco), si divide in 434 *item*. - *E.C.*

968. *Sigilli e potere. Sigilli medievali dell'Archivio di Stato di Bolzano. Catalogo della mostra (Bolzano, Museo Civico, 7 settembre-16 ottobre 2002)*. A cura di ARMIDA ZACCARIA, Bolzano, Nicolodi, 2002, 168 p., ill.

Tra i sigilli esposti alla mostra e qui riprodotti ve ne sono dei vescovi, del capitolo e dei canonici di Bressanone/Brixen e di alcuni monasteri. Tra le introduzioni si segnalano G. Albertoni, *I vescovi di Sabiona-Bressanone e gli assetti di potere nel territorio della loro diocesi in età medievale*, 11-17; G. Pfeifer, *Osservazione sull'uso dei sigilli nella società medievale del vescovado di Bressanone*, 20-25. - *E.C.*

969. TRENKWALDER ALOIS, *Der Seelsorgeklerus der Diözese Brixen im 16. Jahrhundert*, Brixen, Verlag A. Weger, 2003, 560 p.

Prosegue l'esame sistematico del clero impegnato nella cura d'anime in diocesi di Bressanone/Brixen: il vol. è dedicato al XVI secolo, si compone di un'*Introduzione* (nella quale si affrontano tematiche di carattere generale, nel secolo della Riforma e della Controriforma) e di 1646 notizie biografiche. - *E.C.*

970. *Die Wiedererrichtung des Kollegiatstiftes an der Bozner Pfarrkirche am 23. Jänner 1855*, «Der Schlern. Monatszeitschrift für südtiroler Landeskunde», 77/10, 2003, 47-73.

Edizione condotta da un gruppo di studenti coordinati da E. Kustatscher, e commentata a fini soprattutto linguistici, del doc. di ricostituzione della collegiata di Bolzano. - *E.C.*

UMBRIA

(Vedi anche i nn. 536, 573, 614, 624, 671, 772, 957)

971. ANGELETTI VITTORIO, *L'archivio del monastero di Sant'Agnese in Montone. Inventario (1657-1993)*, BDSPUmbria, 100/2, 2003, 381-414.

Dopo un breve excursus storico sul convento, appartenuto alle terziarie francescane dal 1560, l'a. pubblica in appendice due docc. relativi al passaggio dalle terziarie alle clarisse urbaniste avvenuto nel 1954-55, l'elenco delle badesse (1669-1998) e l'inventario della documentazione. - *F.P.*

972. CZORTEK ANDREA, *Aspetti di vita eremitica in Alta Valle del Tevere nei secoli XIII-XIV*, «Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 20, 7-36; fasc. 21, 53-74, ill.

Nella prima parte l'a. presenta una rapida indicazione delle fonti disponibili e un'ampia schedatura degli enti maschili sorti nell'area, gravitante su Città di Castello e Sansepolcro. Nella seconda tratteggia le caratteristiche generali del fenomeno: origini spontanee ad opera di penitenti laici, rapida istituzionalizzazione ecclesiastica per la rilevanza degli insediamenti, stretti rapporti con mendicanti, serviti e agostiniani, nonché con le classi dirigenti dei comuni, che donarono ricchi beni in cambio della preghiera d'intercessione, infine concentrazione degli insediamenti in luoghi isolati, ma non troppo lontani dalle principali vie di comunicazione. - *R.B.*

973. GIORGETTI VITTORIO (†), *L'incontro a Cascia tra il cardinale Giacomo Colonna, frate Angelo da Chiarino e il giovane Simone Fidati. Documenti, tradizione, ipotesi storico critiche*, BDSPUmbria, 100/2, 2003, 415-425.

Si ipotizza un incontro avvenuto a Cascia nel 1305 fra Angelo Clareno e l'agostiniano Simone Fidati, con il beneplacito del cardinale Colonna, podestà della cittadina fra il 1304 e il 1305. - *F.P.*

974. *Lettere pastorali dei vescovi dell'Umbria*. A cura di BRUNA BOCCHINI CAMAIANI - MARIA LUPI, Roma, Herder, 1999, XLV-392 p. (Fonti e materiali per la storia della Chiesa italiana in età contemporanea. Lettere pastorali, 4).

Dopo un'introduzione storica sull'episcopato umbro nei secc. XVIII-XX, si pubblicano circa 2000 lettere pastorali indirizzate alle 14 diocesi umbre nell'età che va dal periodo napoleonico alla fine del pontificato leonino. Utili tabelle circa la formazione culturale dei vescovi e la loro provenienza corredano il vol., oltre ad un ben orchestrato indice: tematico, mariano, dei santi e beati, dei docc. del magistero pontificio e degli atti delle congregazioni, infine degli autori. - *F.P.*

975. LUCÀ SANTO, *Frammenti di codici greci in Umbria*, BDSPUmbria, 100/2, 2003, 307-334, tavv.

Segnala e descrive alcuni frammenti, molti dei quali crisostomici e basiliani, reperiti in vari archivi e biblioteche dell'Umbria e databili ai secc. X-XII. - *F.P.*

976. MALAGNINO MARGHERITA, *L'archivio della confraternita di San Pietro Martire (Archivio di Stato di Perugia). Inventario*, BDSPUmbria, 98, 2001, 485-498.

Sorta nella prima metà del sec. XIV grazie al domenicano Rinalduccio Vincioli, la confraternita perugina fu attiva fino al secolo scorso. L'inventario comprende docc. che vanno dal 1485 al 1889, ma la maggior parte delle carte è di epoca ottocentesca. - *F.P.*

977. MATTESINI ENZO, *Le didascalie delle formelle votive in maiolica della chiesa della Madonna dei Bagni a Casalina di Deruta tra dialetto e lingua*, BDSPUmbria, 99/1, 2002, 85-109, ill.

Discute intorno agli *ex-voto* della chiesa, situata fra Todi e Perugia, prodotti a partire dalla metà del '600. Si riporta il testo di 18 formelle, interessanti per la tipologia linguistica dal forte colorito locale. - *F.P.*

978. PERLA FAZIO, *'Monasterium Marzani': il monastero e i suoi abati*, «Pagine altotiberine», 7, 2003, fasc. 19, 145-154, ill.

Brevi note sul cenobio benedettino di S. Giovanni Evangelista di Marzano (Città di Castello), attestato dal 1126, ma probabilmente eretto già in epoca altomedievale, in decadenza dal sec. XIV, sottoposto a commenda dal 1478, e oggi in larga parte diruto. Elenco dei benefici e cronotassi degli abati. - *R.B.*

979. RICCARDINI SIMONETTA, *Il cimitero monumentale di Città di Castello*, «Pagine altotiberine», 6, 2002, fasc. 17, 101-116, ill.

Sintetica ricostruzione del lungo processo di edificazione del cimitero, avviato nel 1877 per iniziativa della Società laica del Camposanto (già Compagnia del suffragio al Camposanto e poi Sodalizio del suffragio del Camposanto) e proseguito fino al secondo dopoguerra. - *R.B.*

980. RICCETTI LUCIO, *«Ad perscrutandum et explorandum pro marmore»: l'Opera del duomo di Orvieto tra ricerca dei materiali e controllo del territorio (secoli XIII-XV)*. «Pouvoir et édilité. Les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale», Rome, École française, 2003, 245-373 (Collection de l'École française de Rome, 302).

Ampia ricostruzione dell'Opera del duomo quale organo responsabile della costruzione dell'edificio. - *A.P.B.*

981. SANTUCCI FRANCESCO, *Materiali sulla fraternita di S. Stefano di Assisi*, BDSPUmbria, 100/1, 2003, 327-356, ill.

Elenca 14 docc. (1325-1599) relativi a questa confraternita di disciplinati e trascrive un codicetto in volgare del 1354-56, contenente il libro dei conti dello stesso sodalizio. - *F.P.*

982. TITTARELLI LUIGI, *Gli esposti all'ospedale di Santa Maria della Misericordia in Perugia nei decenni intorno al 1400*, BDSPUmbria, 99/1, 2002, 111-184, tavv.

Sulla scorta soprattutto dei primi quattro libri della serie *Baliatici dègli esposti* (1376-1421), l'a. documenta l'entità e le caratteristiche degli esposti e delle loro balie, descrive gli aspetti organizzativi dell'ente assistenziale perugino, effettua comparazioni con altri ospedali. In appendice, l'elenco delle balie e degli esposti di S. Maria della Misericordia che compaiono nei quattro registri menzionati. - *F.P.*

VALLE D'AOSTA

983. BÉRARD EZIO, *I congressi eucaristici della diocesi di Aosta (1934-1962)*, SARSADA, n.s., 8, 2003, 53-72, tavv.

Promossi dai vescovi Francesco Imberti (1882-1967) e Maturino Angelo Blanchet (1892-1974), i sette congressi eucaristici si sono svolti in varie località della diocesi: per ognuno di essi, l'a. indica tema prescelto e cerimonie liturgiche celebrate. I risultati furono soddisfacenti anche per l'intensa partecipazione dei fedeli. - *G.P.*

984. DAUDRY DAMIEN, *La «Vita sancti Jocundi episcopi Augustae Praetoriae» de la Bibliothèque royale de Belgique*, SARSADA, n.s., 8, 2003, 229-247, tavv.

Alla pubblicazione della Vita conservata nel ms. 18947-52 della Bibliothèque royale di Bruxelles, l'a. premette alcune osservazioni critiche sul valore del testo, scritto verosimilmente all'inizio del sec. XVII. Riguarda il vescovo di Aosta, Giocondo, testimoniato per la prima volta tra i sottoscrittori del sinodo romano del 501. - *G.P.*

985. FAVRE SAVERIO, *Les mystères du Jugement et de l'Antéchrist dans l'ancien carnaval d'Ayas*, SARSADA, n.s., 8, 2003, 73-128.

Pubblica i testi di due rappresentazioni sceniche popolari: *Il giudizio finale* e l'*Anticristo*, che si tenevano nella cittadina della Valle durante i giorni della settimana santa. Se ne dà un'edizione più corretta, rispetto alle precedenti. - *G.P.*

986. PAPONE PAOLO, *La facciata cinquecentesca della cattedrale di Aosta. Fonti e teologia del programma iconografico*, SARSADA, n.s., 8, 2003, 249-312, tavv.

La facciata, iniziata nella seconda metà del sec. XV e conclusa nella prima del XVI, rivela nella parte ornamentale e nei temi degli affreschi influssi patristici e liturgici derivati da codici presenti nell'Archivio capitolare. L'a. si sofferma in particolare su un lezionario estivo in uso nella cattedrale, detto *Liber episcopi*, con testi di san Girolamo o a lui attribuiti, che hanno ispirato gli affreschi delle lunette con scene della natività e dell'infanzia del Signore. - *G.P.*

VENETO

(Vedi anche i nn. 547, 554, 555, 556, 579, 584, 585, 601, 603, 613, 621, 634, 637, 643, 647, 752, 754, 767, 957)

987. BAGGIO LUCA, *Un documento su Antonio Bertolli restauratore al Santo*. «Miscellanea Luisetto», 763-774, tavv.

Presenta tre docc. relativi allo stacco di affreschi trecenteschi effettuato dal Bertolli nel 1900. - *S.C.*

988. BECCHIS MICHELA, *Giovanni degli Eremitani (Giovanni da Padova)*, DBI, 56, 2001, 13-15.

Fu uno dei maggiori innovatori della cultura architettonica e urbanistica padovana tra XIII e XIV secolo: si deve a lui la costruzione del Palazzo della Ragione (1306-09) e della chiesa degli Eremitani, ordine al quale apparteneva. - *M.T.*

989. BENT MARGARET, *Musicisti vicentini intorno al vescovo Pietro Emiliani*. «Musica, cronaca e storia a Vicenza nell'età della dedizione alla Serenissima», Vicenza, Conservatorio di Musica, 2003, 91-113.

Il vescovo Emiliani (1409-33) non solo favorì la musica liturgica istituendo, nella cattedrale di Vicenza, tre benefici a favore dei giovani cantori, ma anche si avvalse dell'opera di compositori dell'ambiente veneto: sono illustrate le biografie e le opere di Giovanni

Gasparo da Castelgomberto, Bartolomeo Rossi da Carpi, Beltrame Feragut, Matteo da Brescia e Giovanni di Lymburgia. Gli ultimi tre contribuirono, con opere specifiche su Vicenza, al manoscritto Q15 di Bologna, che è il più importante repertorio musicale internazionale della prima metà del XV secolo. - *M.N.*

990. BERTAZZO LUCIANO, *Padre Giovanni Luisetto (1917-2001). In memoriam.* «Miscellanea Luisetto», 331-339.

Nota bio-bibliografica, a introduzione della miscellanea di studi in onore del francescano, apprezzato storico e bibliotecario presso il Santo di Padova. - *S.C.*

991. BRANCALEONI FRANCESCA, *Giuliari, Giovan Battista Carlo*, DBI, 56, 2001, 786-789.

Ecclesiastico veronese (1810-92), formatosi nel Collegio Romano, attivo sul fronte dell'educazione dell'infanzia secondo gli indirizzi pedagogici di F. Aporti, legato al Rosmini e agli ambienti patriottici, per i quali svolse un'intensa attività pubblicistica e di propaganda. Nel 1857 divenne canonico della cattedrale e responsabile della Biblioteca capitolare, ruolo che gli valse la nomina a membro dell'Accademia delle scienze di Berlino (1867) e della Regia deputazione veneta di storia patria (1873). - *G.A.*

992. CABY CÉCILE, *«Nostrae religionis, verum etiam hujus civitatis decus et ornamentum»: les chantiers religieux en Italie à la fin du moyen âge. À propos de la reconstruction de San Michele di Murano.* «Pouvoir et édilité. Les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale», Rome, École française, 2003, 159-193 (Collection de l'École française de Rome, 302).

La ricostruzione del monastero, negli anni 1470-80, fu il risultato di un intreccio di molteplici iniziative, ecclesiastiche, private e comunali. - *A.P.B.*

993. CAGNIN GIAMPAOLO, *«Ecclesiarum diuturna vacatio ipsis ecclesiis consuevit esse dampnosa». Prete Bartolomeo da Padova e il suo viaggio ad Avignone nel 1366.* «Scritti mons. Pesce», 121-150.

Il caso del canonico padovano – illuminato da nuovi docc., tra cui il testamento edito in appendice – offre il pretesto all'a. per discutere il problema della vacanza dei benefici per l'assenza ingiustificata o la mancata residenza dei chierici titolari; tale comportamento, non riconducibile semplicemente al 'malcostume' degli ecclesiastici, fu combattuto nell'ambito della Chiesa trevigiana con precisi richiami al clero, cui seguirono sanzioni e talvolta l'annullamento dei benefici. - *G.A.*

994. CALZA RENATO, *«Excelsa civitas Vincencia». Riflessioni e congetture sui testi dei mottetti vicentini in Q15.* «Musica, cronaca e storia a Vicenza nell'età della dedizione alla Serenissima», Vicenza, Conservatorio di Musica, 2003, 115-136.

L'inno liturgico per la Trasfigurazione «Jesus postquam monstraverat» di Matteo da Brescia attesta l'influsso di Venezia sulla città berica negli anni immediatamente seguenti alla dedizione (1404): in Venezia, infatti, la celebrazione della festa era solenne ben prima che essa fosse introdotta nel calendario liturgico occidentale (1456). Il mottetto «Martires Dei incliti» di Giovanni di Lymburgia, dedicato ai santi Leonzio e Carpoforo, accompagna e sottolinea l'importanza data, ai due santi patroni, da Vicenza nei suoi rinnovati Statuti del 1425, che prescrivevano una solenne processione pubblica nel giorno della loro festa liturgica (20 agosto). Il mottetto «Excelsa civitas Vincencia» di Beltrame Feragut fu composto nel 1433 per celebrare l'ingresso del vescovo Francesco Malipiero e presenta, in filigrana, le aspettative dei canonici della cattedrale in ordine al nuovo episcopato. - *M.N.*

995. CAMILLOTTO GIUSEPPE, *"In soave profumo". Vita del beato Daniele d'Ungrispach*, Murano, Parrocchia dei Santi Maria e Donato, 2002, in-16°, 39 p.

Opuscolo divulgativo, non sguarnito di utili note bibliografiche: si deve alla penna dell'arciprete di Murano, dove il beato Daniele (1344 ca.-1411), ricco mercante originario del castello di Ungrispach presso Cormons (Gorizia), gode di un culto locale fiorito attorno al cenobio camaldolese di S. Mattia, di cui fu oblato laico, ne attinse la spiritualità e vi trovò la morte per mano di alcuni malfattori introdottisi nottetempo nel monastero. - *M.T.*

996. CAVAZZANA ROMANELLI FRANCESCA, *«Distribuire le scritture e metterle a suo nicchio». Controversie archivistiche ed erudizione ecclesiastica a Treviso nel secolo XVIII*. «Scritti mons. Pesce», 257-284.

Attraverso le carte dell'archivio della Congregazione dei parroci e vicari di Treviso – antico sodalizio dei pievani trevigiani, la cui esistenza è attestata fin dal 997 – si esamina un mannello di fascicoli di scritture, relativo ad una controversia settecentesca tra un ecclesiastico e un laico per la gestione dell'archivio e l'ordinamento delle carte della Congregazione. Questo caso particolare consente poi di fare una riflessione più ampia sugli archivi ecclesiastici veneti in rapporto all'organizzazione del sapere e alla conservazione della memoria. - *G.A.*

997. DIANO ANTONIO, *Appunti per una storia dell'architettura minoritica nella diocesi di Padova (secoli XIII-XIV). Le 'exuviae' superstiti*. «Miscellanea Luisetto», 799-812, tavv.

Tre le superstiti emergenze individuate: S. Stefano di Camurà, S. Francesco di Curtarolo, SS. Trinità di Galzignano, che ci danno un'immagine problematica e non scontata dell'edilizia periferica dell'ordine. Di qui la necessità, sottolineata dallo stesso a., di procedere alla predisposizione di un atlante delle fondazioni. - *S.C.*

998. *Eremiti, monasteri, monaci camaldolesi a Murano e nella laguna veneta. In memoria del beato Daniele d'Ungrispach*. A cura di GABRIELE MAZZUCCO, Padova, Giorgio Deganello, 2002, in-4°, 144 p., ill.

All'origine di questo volumetto v'è il desiderio di conoscere meglio la figura del beato Daniele (v. scheda 995), ma soprattutto i luoghi e le forme di vita monastica che ne hanno nutrito la spiritualità e ai quali, entro un quadro di sviluppo storico complessivo, sono dedicate le sintesi di G. Vedovato, *Eremiti, monasteri, monaci camaldolesi a Murano e dintorni. Inizi, sviluppo e cessazione dei monaci camaldolesi a Murano, Venezia e Chioggia*, 9-41; E. Barbieri, *Per la storia di San Mattia di Murano: tra istituzione, ascesi e cultura*, 43-61; A. Ledda, *Verso un'edizione delle «Constitutiones S. Mathiae de Murano»*, 63-71; M. Mazzucotelli, *Cultura ed erudizione scientifica tra i monaci camaldolesi di San Mattia e San Michele di Murano*, 73-109; G. Mazzucco, *Il calvario dei monasteri camaldolesi muranesi e veneziani: la soppressione e la fine*, 111-144. - *M.T.*

999. GARZARO GIUSEPPE - GARZARO NICO, *Santa Maria ad Nives del Pavarano in Campiglia dei Berici, con rassegna sulle chiese e oratori aventi tale dedicazione nella diocesi e nella provincia di Vicenza*, Padova, Imprimenda, 2004, 63 p., ill.

Alla recensione delle 17 chiese o cappelle dedicate alla Madonna della Neve tuttora esistenti nella diocesi e nella provincia di Vicenza segue la presentazione storico-artistica della chiesetta del Pavarano: eretta alla fine del sec. XV su iniziativa di Pietro Pasini, di illustre famiglia vicentina, essa fu certamente officiata, tra il 1589 e il 1664, dagli Eremitani di sant'Agostino, per poi passare sotto le cure del clero locale, rimanendo sempre destinataria, fino ai giorni nostri, di ricorrenti espressioni di devozione popolare. - *M.N.*

1000. GARZARO NICO, *La restaurata pala dell'«Immacolata» di Costantino Pasqualotto, l'omonima confraternita e il suo altare nella parrocchiale di Montecchio Precalcino*, Padova, Imprimenda, 2004, 52 p., ill. (I quaderni storici di Montecchio Precalcino, 10).

Gli atti delle visite pastorali attestano che la confraternita della Beata Vergine Maria esisteva già nel 1582, probabilmente come esito evolutivo, in senso mariano, di una precedente confraternita intitolata ai santi Vito e Modesto. La vita della fraglia viene ripercorsa soprattutto alla luce di cinque 'libri' conservati nell'Archivio di Stato di Vicenza. L'altare dell'Immacolata fu eretto nel 1736: ne furono artefici, probabilmente, i fratelli Carlo e Camillo Pagani; la paternità della coeva pala, restaurata nel 2002, è attribuita, per ragioni storiche e stilistiche, al pittore vicentino Costantino Pasqualotto (1681-1755). - *M.N.*

1001. GIOVÈ MARCHIOLI NICOLETTA, *'Scriptus per me'. Copisti, sottoscrizioni e scritture nei manoscritti della Biblioteca Antoniana*. «Miscellanea Luisetto», 671-690.

Richiama l'attenzione sulla grande messe di notizie, tra le più varie e storicamente interessanti, presenti nelle sottoscrizioni dei codici della Biblioteca Antoniana. - *S.C.*

1002. *Incunaboli e cinquecentine*. Catalogo a cura di ANGELO RIGO, Treviso, Biblioteca del Seminario vescovile, 2000, in-4°, XXVI-627 p., ill.

Dopo alcune note introduttive sulla storia della Biblioteca del Seminario vescovile di Treviso, documentata dal 1596, e sui bibliotecari, vengono descritti 17 incunaboli e 1147 cinquecentine. Assai utili le note di possesso, per individuarne la provenienza. Accurati indici ne facilitano la consultazione. - *G.P.*

1003. *Il «Liber contractuum» dei frati minori di Padova e di Vicenza (1263-1302)*. A cura di ELISABETTA BONATO, con la collaborazione di ELISABETTA BACCIGA, saggio introduttivo di ANTONIO RIGON, Roma, Viella, 2002, XLII-1159 p. (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 18).

Nel 1302, il comune di Padova fece raccogliere tutti i dócc. (ben 398) interessanti il patrimonio fondiario dei conventi francescani di Padova (S. Antonio) e di Vicenza che furono poi riassunti in un grosso codice, cui fu aggiunto un inventario sistematico distribuito secondo i luoghi in cui erano situati i possedimenti (*Liber possessionum*). Il comune voleva in questo modo rendersi conto in quale misura i conventi francescani non avessero rispettato il voto di povertà. Il codice, conservato nell'Archivio di Stato di Padova, inizia con il testamento del cardinale Simone Paltanieri da Monselice. - *A.P.B.*

1004. *Il «Liber ordinarius» della Chiesa padovana. Padova, Biblioteca capitolare, ms. E 57, sec. XIII*, I-II. A cura di GIULIO CATTIN - ANNA VILDERA, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 2002, XIII-286 p. (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 27).

V. recensione in questa *Rivista*, 57, 2003, 512-514.

1005. LIBERALI GATTI ISIDORO, *Un giovane cardinale del Rinascimento: fra Pietro Riario OFMConv cardinale vescovo di Treviso (1445-1474)*. «Miscellanea Luisetto», 521-560.

Profilo biografico del cardinale, minore conventuale, nipote di Sisto IV, suo segretario, e per un biennio, legato per l'Italia. - *S.C.*

1006. LOMASTRO FRANCESCA, *La leggenda di fondazione del santuario di Santa Maria dei Miracoli di Lonigo*, AISTn, 26, 2000, 615-639.

All'origine del luogo sacro è il miracolo che sarebbe avvenuto nel 1486 nella chiesa di S. Pietro in Lamentese a Lonigo, uno dei più ricchi e popolosi castelli del distretto vicentino, ai confini con i territori veronese e padovano. Nel 1486, un'immagine della Madonna sfregiata ripetutamente dai colpi, accompagnati da orribili bestemmie, di un malvivente, avrebbe versato sangue e spostato le mani verso gli occhi e il petto feriti. Il miracolo è narrato dal monaco olivetano veronese Domenico Bertani nella sua *Historia della gloriosa imagine della Madonna di Lonigo*, posta nella chiesa altre volte nominata di S. Pietro Lamentese, scritta nel 1604. Nel *dossier* documentario riportato dal Bertani è rintracciabile sia la questione del culto delle immagini, sia la preoccupazione di sancire autorevolmente la presenza degli olivetani nella chiesa di S. Pietro (dipendente dal loro monastero veronese di S. Maria in Organo, acquisito nel 1444), quali depositari e custodi «di quella straordinaria presenza del sacro». - *U.P.*

1007. LOVATO NICOLETTA, *Un orafo vicentino al Santo: Andrea Barci. Evoluzione stilistica dell'artista settecentesco*. «Miscellanea Luisetto», 749-758, tavv.

Excursus sulla produzione dell'artista vicentino, attivo al Santo intorno al 1744. - *S.C.*

1008. MASSARO MARIA NEVILLA, *La figura e le musiche di Costanzo Porta nella tradizione del Santo a Padova*. «Miscellanea Luisetto», 371-382.

Profilo e analisi della musica prodotta dal Porta, maestro di cappella al Santo nella seconda metà del Cinquecento. - *S.C.*

1009. PASSOLUNGHI PIER ANGELO, *Tessere di storia monastica e collaltina*. «Scritti mons. Pesce», 229-255.

Dopo aver esaminato le origini 'ospedaliere' del monachesimo collaltino (secc. XII-XIII), giustificate anche dalla particolare orografia del territorio, sono presentate, in ordine al *Monasticon* bellunese, due schede aggiornate sul monastero dei Ss. Gervasio e Protasio di Belluno e sulla certosa di S. Marco di Vedana, cui fanno seguito alcune note sulla certosa del Montello, sui Collalto di Moravia e il loro archivio di famiglia a Pirnitz (Moravia). - *G.A.*

1010. POPPI ANTONINO, *Professori scotisti nell'«Universitas theologorum» dello Studio di Padova (1510-1806)*. «Miscellanea Luisetto», 461-492.

Documentate notizie sui francescani conventuali professori di metafisica e di teologia nell'Università patavina. - *S.C.*

1011. RANDO DANIELA, *Altiborga e i suoi compagni. Un documento del 1280 sull'eresia a Treviso*. «Scritti mons. Pesce», 61-74.

Si propone, in appendice, il testo dell'interrogatorio (17 e 19 aprile 1280) cui fu sottoposta la donna nel convento di S. Francesco di Treviso nell'ambito del processo per eresia avviato contro di lei dall'inquisitore della Marca trevisana, frate Alessio da Mantova; ciò consente di discutere il nucleo di credenze eterodosse, la rete clandestina della dissidenza, i collegamenti con gli eretici di Sirmione e il ruolo inquisitoriale esercitato dai francescani. - *G.A.*

1012. ROSSETTO SANTE, *Melchiorre Spada, parroco agronomo*. «Scritti mons. Pesce», 285-300.

Nominato parroco di Fossalunga all'età di 34 anni (1754) dal conte Giovanni Paolo III di Collalto, l'ecclesiastico nativo di Venezia (1720) – precettore dei signori di S.

Salvatore e docente nel seminario di Ceneda – si fece carico dei problemi sociali dei suoi fedeli in seguito alla grave crisi che aveva colpito le campagne, denunciando il cinismo e l'inadeguatezza dei grandi proprietari. Il suo noto atto d'accusa, contenuto nella *Dissertazione sopra i mezzi di migliorare la coltivazione della terra* (1772), lo rese il simbolo del prete impegnato nella pastorale 'sociale'. - *G.A.*

1013. SEGALA FRANCO - FERRARI EGIDIO, *Veronensis cleri necrologium (1900-1999)*, Verona, Archivio storico Curia diocesana, 2002, X-122 p. (Studi e documenti di storia e liturgia. Subsidia, 3).

Strumento di consultazione assai utile per lo storico della Chiesa veronese: vi sono elencati, in stretto ordine alfabetico, i sacerdoti veronesi defunti nel corso del Novecento, con i rispettivi dati essenziali. - *M.T.*

1014. SNICHELOTTO PAOLO - PRETTO PAOLO, *I fratelli pittori Giovanni «Demio» e Francesco Gualtieri e le pale dell'altare di Torrebelvicino*, «Numero Unico Schio 2004», 141-149, ill.

Sulla base di documentazione d'archivio pubblicata in appendice, vengono attribuite rispettivamente a Giovanni «Demio» e al fratello Francesco, detto «Lete», della famiglia Gualtieri di Schio la pala del *Martirio di san Lorenzo* (1533) e la pala della *Madonna fra i santi Bartolomeo e Antonio abate* (1558), entrambe esposte al culto nella parrocchiale di Torrebelvicino (Vicenza). - *M.N.*

1015. TARGA CRISTINA, *I manoscritti del fondo Suman-Berti dell'Accademia dei Concordi a Rovigo e la Cappella musicale Antoniana di Padova*. «Miscellanea Luisetto», 383-410.

Sui rapporti intrattenuti dalla nobile famiglia padovana di musicisti dilettanti con l'istituzione antoniana fra Sette e Ottocento. - *S.C.*

1016. VARANINI GIAN MARIA, *Treviso e la sua diocesi nelle ricerche di Luigi Pesce. Storia della Chiesa e storia di una chiesa*. «Scritti mons. Pesce», 3-32.

Dell'ecclesiastico trevigiano (1913-2001), archivista, bibliotecario e docente di storia della chiesa in seminario, viene messa in luce la produzione scientifica nel più ampio quadro della storiografia religiosa del pieno Novecento (Paschini, Mantese, Guerrini, Ciccolini, Maccarrone, De Luca, Sambin, ecc.); ciò appare soprattutto in relazione al contributo sul breve episcopato del riformatore Ludovico Barbo (1969), alla monumentale storia della Chiesa trevigiana, corredata da quella socio-culturale (1983), nel primo Quattrocento (1987), cui hanno fatto seguito tra erudizione e pastoralità altre ricerche di età moderna (seminario, visite pastorali, storia locale, ecc.). - *G.A.*

1017. VAUCHEZ ANDRÉ, *Francescanesimo veneto. A proposito del «Liber contractuum»*. «Miscellanea Luisetto», 665-670.

Riflessioni intorno ai molteplici piani di lettura e fruibilità del prezioso codice, per il quale vedi scheda 1003. - *S.C.*

1018. ZANARDI MARIA CRISTINA (cur.), *La biblioteca del convento di S. Giacomo in Monselice - Padova. Manoscritti incunaboli cinquecentine seicentine*, Vicenza, Edizioni LIEF, 2003, XVI-486 p., ill. e tavv. (Franciscalia Venetica, 1).

Premesso un breve cenno sull'antico cenobio benedettino consegnato ai canonici di S. Giorgio in Alga nel 1420 e passato ai frati minori nel 1677, l'a. descrive analiticamente

18 manoscritti d'interesse liturgico, tre incunaboli, 164 cinquecentine e 235 seicentine, che costituiscono il fondo antico della biblioteca. Il vol. è corredato di vari indici: *incipit* dei testi liturgici, autori, curatori e traduttori, titoli, tipografi editori e librai, luoghi di stampa e cronologico delle edizioni. - *G.P.*

Le schede bibliografiche pubblicate in questo fascicolo sono state redatte dai seguenti collaboratori, dei quali ciascuna scheda indica il nome e cognome con lettere iniziali puntate:

A.P.B. (*Agostino Paravicini Bagliani*), *E.C.* (*Emanuele Curzel*), *E.L.C.* (*Elisabetta Lo Cascio*), *F.C.* (*Fabio Capri*), *F.D.V.* (*Flavia De Vitt*), *F.P.* (*Filippo Pierfelice*), *G.A.* (*Gabriele Archetti*), *G.Ar.* (*Giovanni Araldi*), *G.P.* (*Giorgio Picasso*), *L.M.* (*Leardo Mascanzoni*), *M.Ca.* (*Martina Cameli*), *M.Mo.* (*Marcello Moscone*), *M.N.* (*Mariano Nardello*), *M.S.* (*Monica Saracco*), *M.T.* (*Mauro Tagliabue*), *P.O.* (*Paolo Ostinelli*), *R.B.* (*Roberto Bellini*), *S.C.* (*Silvio Ceccon*), *S.Pa.* (*Salvatore Palese*), *U.P.* (*Ugo Pistoia*), *V.R.* (*Valentina Romano*).

La raccolta e la revisione delle singole segnalazioni bibliografiche sono state curate da Mauro Tagliabue; il coordinamento generale da Giorgio Picasso, con la collaborazione di Roberto Bellini.

INDICE DEGLI AUTORI DEGLI SCRITTI REGISTRATI NELLA BIBLIOGRAFIA

L'abbazia di Lucedio..., 362
L'abbazia di Staffarda..., 363
Accetta F., 176, 686
Accrocca F., 527, 576, 620
Acerbi A., 619
Acquafredda M., 381
Adacher D., 162
Adorisio A. M., 528
Ago R., 267
Agosti G., 726
Agosti V., 214
Agostini F., 496
Ai confini dell'Impero..., 394
Airoldi A., 429
Airoldi F., 800
Albarello C., 261, 529
Alberigo G., 153, 627
Albertario M., 801
Albertazzi A., 752
Albertoni G., 968
Alberzoni M.P., 42, 290, 291, 292, 362, 530
Album amicorum A. Dunning..., 37
Alessi C., 926
Alioto A., 888
Alliegro E. V., 683
Altana Manca S., 895
Amadu F., 395
Ambrogio e Agostino..., 524, 800, 806, 831
Ambrosio A., 696
Ambrosioni A., 292, 362
Amianto M. C., 880
Amicitiae causa, v. *Scritti mons. Pesce*
Ammannati G., 19
Ammirati A., 402
Andenna G., 293, 546, 549, 628, 803
Anderle M., 478
Angeletti V., 971
Angelini W., 336
Angiolini E., 215, 727, 728
Angiolini H., 56
Annales Caesenates..., 215
Année mille..., 706
Anthropos Laïkos..., 67
Anti E., 497
Antonio Baldovinetti..., 927
Apeciti E., 333
Arcelli F., 768
Archetti G., 11, 550, 802, 826, 829
Archivio storico del comune di Penne..., 655
Ariatta P., 577
Arlotta G., 203
Arnaldi G., 521
Arosio M., 33, 163
Arpaia E., 697
Arte, cultura e religione in Santa Giulia..., 803
Arti e storia nel medioevo..., 25, 26, 30, 32, 50, 150
Artizzu D., 398
Asiain M. A., 88
Atti della prima Giornata Ennodiana..., 522
Avagliano F., 791
Aziende agrarie nel medioevo..., 301, 312, 373, 377, 378, 515
Azzalli F. M., 441
Azzolin G., 621

Baccari R., 177
Bacciga E., 1003
Badano S., 283, 284
Badia di Tiglieto..., 285
Baggio L., 987
Baldelli F., 760
Baldini C., 729
Baldoncini S., 337
Ballardini A., 262
Banti O., 717
Barbero A., 493
Barbieri E., 57, 998
Barbieri G., 263
Barelli D. A., 223
Barelli S., 430
Barmann L., 640
Barone G., 769, 770
Barracane G., 393
Bartoli M., 551
Bartoli Langeli A., 42, 576
Bartolini Salimbeni L., 656
Bartolomei Romagnoli A., 578
Bartolomeo da Trento, 552
Bartoloni F., 18
Bartolozzi C., 364
Basile Weatherill M., 804
Bassani A. I., 109
Bassetti V., 730
Battelli Giulio, 264
Battelli Giuseppe, 930
Battistini M., 442
Bazzana M., 805
Beccaria S., 855
Becchis M., 606, 988
Bedina A., 216, 217, 251
Begni Redona P. V., 299
Bellandi P., 930
Bellatalla L., 928
Belloni C., 294
Beltrami A., 223
Beltramo S., 376
Benaglio M., 295
Benedetti M., 46
Benericetti R., 218
Benetti P., 947
Benigni M., 110
Bent M., 989
Beranger E. M., 771
Bérard E., 983
Beretta F., 89, 148
Bériou N., 443
Bernardi J., 1
Bertazzo L., 990
Bertelli G., 393
Bertelli P., 296
Berto L. A., 212, 698
Besana C., 334
Betti U., 622
Bianchi A., 320
Bianco M., 731
Bicchieri M., 576
Billanovich L., 498
Billanovich M. P., 499
Bini L., 929
Bischofsmord im Mittelalter..., 43, 407

Bistoni Colangeli M. G., 488
Blasco Ferrer E., 399
Boaga E., 732
Bocchini Camaiani B., 111, 930, 974
Bolton B., 553
Bombi B., 772
Bonadonna Russo M. T., 58
Bonanomi G., 431
Bonaria M., 856
Bonato E., 1003
Bonetti C., 546
Bonifacio VIII..., 557, 567, 769, 776, 778
Boninu A., 398
Borchiellini M., 644
Bordone R., 376
Borga F. M., 657
Borraccini Verducci R. M., 338
Borsari P., 223
Bortolami S., 500
Boscani Leoni S., 432
Bosco G., 112
Bottai M., 579
Bova G., 204
Bovalino F., 268
Boyer J.-P., 566
Brancaleoni F., 991
Branchesi P. M., 733
Brandmüller W., 59
Brenk B., 806
Bressan E., 334, 641
Brigante M., 382
Brioschi F., 297
Broggio P., 607
Brogiolo G. P., 807
Brunelli G., 149
Brunetti M., 339
Brunettin G., 252, 260
Bruno G., 857
Bruschi C., 734
Bruzzone G. L., 444, 608, 735, 796
Buccella L., 658
Bucci A., 580
Burgio S., 412
Busolini D., 581, 609
Bussa I., 399
Bux N., 393

Cabassi A., 42
Cabizzosu T., 396, 896
Caby C., 60, 155, 992
Cacciotti A., 576
Cacioppo M. G., 898
Cagni G. M., 320, 340, 582, 617, 808, 840
Cagnin G., 993
Cagnoni G., 463
Calabria G., 113
Calderari L., 433, 916, 917, 924
Calore P., 659
Calza R., 994
Cambotti S., 488
Cameli M., 341
Camici A. M., 623
Camillotto G., 995
Campagna A., 434
Campi E., 76
Campione A., 393
Canaccini F., 445
Canavesio W., 365
Cancian P., 858
Candelaresi F., 342
Canetti L., 2, 12, 34, 35, 343, 554, 555, 583, 736
Cangemi L., 773
Canobbio E., 809
Cantarella G. M., 150
Capasso R., 164
Capellino M., 362, 374
Capelo A. C. S., 810
Capitani O., 153
Capitanio E., 764
Capoccia A. R., 774
Cappelli F., 841
Capponi F., 344
Caputi G., 90
Caputo G., 775
Capuzza V., 645
Capuzzi C. F., 752
Caravetta F., 178
Caravita R., 737
Cardamone G., 899
Cardani Vergani R., 435, 918, 919
Cargnoni C., 137
Cariboni G., 376, 811
Carlin G., 114
Carocci S., 776, 777
Carraro G., 501
Carta P.P., 402
Le carte ravennati..., 218
Cartechini P., 345
Casadei M., 756
Casali M. G., 298
Casella F., 205
Casella M., 115, 265
Cassetti M., 366
Cassiani G., 778
Castignoli P., 219, 220
Cataldo V., 179
Cattana V., 61
Cattin G., 1004
Cau E., 362
Cavazzana Romanelli F., 996
Cavazzi Strozzi M. E., 221
Ceccarelli Lemut M. L., 446
Cecchini M., 367
Certose di montagna..., 530, 600, 646, 654, 722, 773, 855, 858, 859, 865, 866, 871, 874, 875, 885, 937, 943
Cervato D., 502, 503
Cestaro A., 589
Chenaux Ph., 143
Chessa G., 402
Chiaberto S., 646
Chiacchella R., 484
Chiarini F., 116
Chiarle G., 859
Chiesa P., 21
Chiesa e cultura nel Novecento..., 930
La chiesa e il mon. ben. di San Faustino..., 299
Chiese di Verona..., 503
Chironi G., 931
Chittolini G., 62
Chomik W. S., 36
Cianfrocca G., 91
Ciaralli A., 713
Ciccarelli D., 900, 901
Cicconi R., 346
Ciceri A., 576
Cierzniakowski P., 556
Cilento A., 687
Ciliberti G., 37
Ciliento B., 860
Cioffari G., 393
Cirier A., 932
Citeroni R., 504
Città degli artisti..., 274, 276
Civardi E., 222
Le clarisse in Carpi..., 223, 224
Claussen P. C., 779
Coccoluto G., 861
Coda C.-G., 780
Codroico R., 464
Colapietra R., 660
Colecchia A., 807
Colker M. L., 584
Colliva R., 225
Colucci S., 447
Colussa S., 21
Comba R., 362, 363, 368, 376
Comerford K. M., 92
Cominotti L., 812
Consuetudo Camaldulensis..., 933
Cont A., 465

Conte E., 557
Contini G., 223
Cook W. R., 38
Coperchini G., 226
Coppari P., 347
Coppola D., 180
Corbellini A., 300
Cordioli G., 517
Cornagliotti A., 797
Corradini S., 348, 349
Correspondance du nonce en France G. Silingardi..., 227
Corrias P., 394
Corsi P., 383, 384, 393
Corteggiani A., 266
Cortesi G., 738
Cortesi M., 63
Corsano K., 462
Corzano, Bargnano e Meano..., 813
Cosci F., 930
Cosentino S., 394
Costambeys M., 781
Coturri E., 448
Coulet N., 566
Court and politics in papal Rome..., 267
Cozzo P., 369, 862
Cracco G., 13, 647
Cracco Ruggini L., 3
Crespi M., 752
Crimi C., 64
Crivello F., 370
Croce G. M., 117, 118, 637
Crucitti F., 585
Cuatto D., 863
Cuozzo E., 27
Curzel E., 466
Cuscito G., 253
Czortek A., 449, 485, 934, 972

Da Canal P. G., 505
D'Acunto N., 486, 487, 935
Dagnino A., 376
D'Agostino E., 181
Dal Borgo M., 506
Dalena P., 531, 628
Dall'Aglio S., 945
Dalla valle del Fino..., 164
Dalla valle del Piomba..., 165
Dall'Oco S., 385
Dall'Omo M., 371
Dal Pino F. A., 39, 936
Dal Prà L., 467
D'Amato A., 739
D'Angelo A., 166
D'Angelo E., 24, 522
D'Angelo F., 902
D'Aniello A., 455, 937
D'Attoma B., 813
Daudry D., 984
Davril A., 155
De Angelis A., 864
De Angelis Cappabianca L., 301
De Biasio A., 254
De Cesare R., 624
De Ciocchis R., 849
De Cupis F., 376
De Donato V., 713
Degl'Innocenti A., 532
De Gregorio G., 65
Del Bono L., 826
Delcorno C., 153, 450
De Leo P., 618
De Leonardis A. M., 865
Del Giudice C., 488
Della Sciucca M., 165
Della Ferrera P. C., 302, 303, 304
Dell'Agata Popova D., 455
Della Misericordia M., 305
Delle Donne F., 522, 889
Dell'Omo M., 66, 699
Dell'Oro F., 14
De Lucia G. R., 700
Del Vecchio L., 167
La demaniazione delle strutture religiose..., 488
De Maria G., 413
De Monte F., 255
Deonna W., 151
De Pietri A., 814
De Rubeis F., 701
Desiderio di Montecassino, 533
Devaux A., 866
De Venuto L., 468
Diano A., 997
Dias O. J., 119
di Carpegna Falconieri T., 15, 268, 534
Di Cave C., 782
Il difficile mestiere di vescovo..., 51, 290, 297, 309, 310, 487, 497
Di Filippo Bareggi C., 920
Di Flavio V., 269
Di Fonzo L., 558
Di Giorgi M., 535
Di Gregorio A., 414
Di Matteo A., 661
Di Meglio R., 586, 702, 723
Di Nicola A., 168, 270
Di Paola R., 393
Di Pede M., 684
Di Rienzo D., 522
Dollo C., 415
Dolso M. T., 40, 559
Dominici S., 271
Donato M. P., 93, 740
Donghi R., 94
Donnat L., 155
Donni G., 826, 829
d'Onofrio M., 160
Dordoni A., 648
Doria P., 206, 610, 703
Dörrer F., 469
Dotta G., 372
Drobner H. R., 4
Dufour Bozzo C., 376

Elbern V. H., 470
Ercolino M. G., 213
Eremiti, monasteri, monaci camaldolesi a Murano..., 998
Errera A., 95
Esch A., 628
Esposito A., 272, 783
Esposito D., 777
Esposito R. F., 637

Faberi M., 223
Faggioli M., 120
Fagioli Vercellone G. G., 96, 611, 612
Falabella S., 938
Falcone L., 182, 188
Fanning S., 152
Fantappiè C., 930
Fantappiè R., 451, 452
Fanti M., 741
Faoro A., 742
Faraglia N. F., 169
Farina M., 637
Fasano Guarini E., 267
Fassera P., 507
Faustini G., 471
Favaro O., 867
Favia L., 21
Favre S., 985
Fear and its Representations..., 152
Febronia e Trofimena..., 203
Federico II..., 571, 892
Federico III d'Aragona..., 564, 574, 906
Federico M. A., 472
Feichter V., 965
Ferioli A., 625
Ferraglio E., 306, 587
Ferrante N., 183, 184, 185, 186, 688, 689

Ferrari E., 1013
Ferrari M. C., 362
Ferraro D., 187
Fichera F., 903, 904
La figura di san Pietro..., 443
Filippini E., 307
Filomena E., 386
Fiocco D., 5
Fiorelli P., 453
Fiorentino F., 41
Fiorese F., 570
Fioretti D., 350
Fiori G., 228
Fiorilli G. A., 662
Flood D., 576
Foà S., 704
Fondazione di Bobbio..., 538, 539, 568, 757
Fontana P., 286
Foresi A., 618
Forlin Patrucco M., 6
Forme storiche di governo..., 153
Forno M., 121
Forzatti Golia G., 308, 815, 816
Fosi I., 267
Fraccalvieri I., 894
Franceschini O., 488
Francesco d'Assisi. Scritti..., 42
Francesconi G., 448
Frank Th., 489
Frattarelli Fischer L., 455
Freund S., 536
Frezet C., 494
Fucinese D. V., 663
Fusari G., 817, 818

Gaffuri L., 784
Gaffurini G., 285
Gagliardi I., 939
Gagnor P. G., 868
Gain B., 67
Galasso G., 628
Galdi A., 705
Galletti A., 752
Galli D., 309
Galli L., 824
Galli R., 442
Gallizia G., 436
Gambetti F., 97
Ganda A., 819
Garbellini G., 300
Garbini P., 533
Gardelli G., 756
Gardoni G., 310
Garfagnini G. C., 68, 454
Garlaschi I., 820
Garms-Cornides E., 473
Garuti A., 223, 752
Garzaniti M., 588
Garzaro G., 999
Garzaro N., 999, 1000
Gasparri S., 27
Gasti F., 522
Gatto S., 930
Gatto Monticone L., 869
Gavinelli S., 21, 295, 560
Gelmi J., 474
Gentile L., 664
Gentile S., 69
Gentili S., 940
Geronimo Seripando..., 589
Gheroldi V., 807
Ghezzi A., 921
Ghilardi M., 273
Ghilardotti F. M., 590
Ghinato A., 245
Ghiringhelli A., 440
Giaccaria A., 870
Giacomo da Bisignano, 188
Giammaria G., 785
Giannantonio R., 170
Gianni F. B., 70
Gianni L., 256
Gieben S., 613
Giergensohn D., 18
Giochi F. M., 351
Giordano S., 591
Giorgetta G., 311
Giorgetti V., 973
Giorgi M., 836
Giorgio D., 508
Gios P., 99
Giostra A., 842
Giovannini F., 941
Giovannini P., 626
Giovannucci P., 98
Giovè Marchioli N., 1001
Giubbini G., 488
Giuffrè M., 905
Giuffrida A., 906
Giuntella A. M., 398
Giuriolo E., 871
Giuseppe Lazzati..., 627
Gnocchi C., 16, 17
Gobbi D., 475, 476
Golia M., 685
Golinelli P., 229, 760
Gonzáles F. F., 122
Gori L., 752
Gorini R., 230
Granier Th., 706
Graziano da S. Teresa, 18
Greco G., 99
Grégoire R., 123
Gri G. P., 257
Grignani E., 592
Grillo P., 312, 363, 373, 376
Grisa L., 872
Griseri A., 873
Gualdi E., 786
Gualdo G., 593
Guglielmotti P., 874
Gulli Grigioni E., 649
Gullino G., 376
Guyotjeannin O., 155

Haan B., 227
Haberstumpf W., 362
Härtel R., 650, 765
Head R. C., 437
Hechelhammer B., 43
Heinig P. J., 44
Herklotz I., 154
Heullant-Donat I., 566
Hiestand R., 18
L'histoire des moines..., 155
Historiam perscrutari, v. *Studi Pasquato*
Hofmeister-Winter A., 965
Hogg J., 875
Holtzmann W., 18
Horst U., 45
Houben H., 387, 388, 546, 628, 651
Humanisme et culture géographique..., 594
Hundert Jahre Papsturkundenforschung..., 18

Iacobacci M., 376
Iacomelli F., 448
Iampieri A., 677
Iannucci A., 665
Ibsen M., 807
Le iconostasi di Livorno..., 455
Illibato A., 124
Incunaboli e cinquecentine..., 1002
In factis mysterium legere, v. *Miscellanea Rogger*
Infelise M., 267
Ingegneri G., 743
Inglot M., 637
Innocenzo da Berzo, v. Scalvinoni
Innocenzo III e la Sardegna..., 397
Insulae Christi..., 398
Intrieri L., 189, 190
Iritano M., 537

Istituzioni culturali..., 337, 338, 342, 345, 348, 350, 351, 354
Istituzioni e civiltà del medioevo..., 628
Istria D., 724
Itineranza pontificia..., 268, 282, 785

Jacobsen W., 21
Jacobson Schutte A., 156, 614
James III. F. A., 76
Jeudy C., 155

Kehr P. F., 18
Kennell S. A. H., 522
Kingdon R. M., 76
Klaniczay G., 566
Kosso C., 152
Kurze W., 456, 942
Kustatscher E., 970
Kuster N., 576

La Barbera G., 416
Lanzarini O., 71
Lardet P., 72
La Salvia V., 313
Laven M., 509
Lazzarini I., 73
Ledda A., 998
Leggio T., 803
Lehmijoki-Gardner M., 75
Lemaître J.-L., 155
Lenzenweger J., 125
Lenzi M., 777
Leonardi C., 7
Leoncini G., 943
Leone F., 274
Lepore C., 707
Lerner R. E., 652
Lettere di Gregorio Barbarigo..., 99
Lettere originali del medioevo..., 19
Lettere pastorali dei vescovi dell'Umbria..., 974
Lettere pastorali dei vescovi vercellesi..., 374
Il «Liber contractuum» dei frati minori di Padova..., 1003
Il «Liber ordinarius» della Chiesa padovana..., 1004
Liberali Gatti I., 1005
Liberti R., 191, 690, 691
Il libro dell'Opera di S. Maria de Sauccu..., 399
Licciardello P., 933, 944
Licinio R., 890
Ligato G., 20
Lindsey M., 838
Loda A., 231
Lomartire S., 538
Lomastro F., 1006
Longeri C., 232
Longhi A., 876
Longo C., 74
Lopetrone P., 692
Lo Piccolo F., 907, 908
Loughlin S., 152
Lovato N., 1007
Lovison F. M., 320
Lozza G., 314
Lucà S., 975
Lucantoni F., 170
Lucca 1799..., 928, 941, 947, 949, 950, 961, 962
Lucchesi M., 821
Lucioni A., 292, 315
Ludovico I marchese di Saluzzo..., 878
Luisier Ph., 526
Lunardi G., 375, 629
Lupi M., 275, 974
Lupinetti M. Q., 666
Luschino B., 945
Luttrell A. Th., 839
Luzzi V. F., 192

Maceroni G., 787
Maffioli N., 877
Maggi A., 75
Maggini G., 946
Maggioli A., 744
Magister S., 788
Mainoni P., 323
Majocchi P., 539, 822, 823, 824
Malagnino M., 976
Malpensa M., 930
Mambretti R., 334
Manconi F., 398
Mandalà R., 255
Mangio C., 947
Mangione T., 376, 878
Mangoni L., 630
Mantovani M., 561
Marangon P., 126
Marazzi F., 359, 789
Marchetto A., 157
Marchetto G., 562
Marchione M., 127
Marcocchi M., 633
Marconi R., 488
Marcotte D., 594
Marinangeli G., 667
Marinaro E., 668
Marino A., 880
Marrone E., 669
Marrucci A., 442
Martellini A., 352
Martin J.-M., 27
Martinelli Braglia G., 752
Martorano F., 193
Martorelli R., 398
Martyn J. R. C., 523
Mascanzoni L., 233, 745
Masetti Zannini G. L., 100, 353, 746, 752
Massaro M. N., 1008
Massimo G., 389
Mastrini R., 488
Mastruzzo A., 19
Matera V., 713
Materazzo E., 708
Matheus M., 790
Matter E. A., 75
Mattesini E., 977
Mattiocco E., 171, 850
Matura Th., 576
Matz J.-M., 566
Maurici F., 417
Mazzilli Savini M. T., 824
Mazzone U., 153
Mazzucco G., 510, 998
Mazzucotelli M., 101, 998
Mecacci E., 563
Mele Giampaolo, 400
Mele Giuseppina, 194
Meloni G., 401
Meloni Trkulja S., 457
Melville G., 803
Mengozzi M., 637
Menniti Ippolito A., 267, 653
Menozzi D., 153, 927
Merati P., 363
Mercantini A., 207
Meriggi A., 354
Merlo G. G., 42, 46, 362, 363, 576
Merlotti A., 615
Messina L., 418
Meyer S. A., 276
Mezzanotte G., 299
Miccoli G., 42, 576
Michetti R., 42, 725
Middeldorf Kosegarten A., 948
Miele F. G., 709
Miele M., 158, 631
Migliorini A. V., 949
Migliorini S., 234
Milano 1300..., 46
Milella M., 393
Mincione G., 670

Minichini S., 102
Minighin G., 632
Minuto D., 195
Mirazita I., 419
Mirizio A., 930
Mirto C., 564
Miscellanea Luisetto..., 551, 558, 559, 608, 613, 620, 649, 767, 901, 953, 987, 990, 997, 1001, 1005, 1007, 1008, 1010, 1015, 1017
Miscellanea Rogger..., 7, 13, 84, 125, 128, 133, 147, 278, 466, 467, 469, 470, 471, 474, 478, 479, 481, 483
Miscia G., 671
Moeglin J.-M., 540
Møller J. B., 235
Molteni F., 637
Monacchia P., 488
Monachesimo e vita religiosa..., 117, 123, 139, 339
Monaco T., 320
Il monastero di Rifreddo..., 376
Monastica et humanistica..., 14, 57, 61, 66, 94, 100, 101, 104, 108, 118, 141, 174, 229, 238, 287, 289, 293, 308, 315, 316, 330, 370, 375, 421, 422, 428, 446, 456, 485, 498, 499, 501, 507, 510, 519
Moncini C., 950
Monelli N., 843
Mongini G., 103
Montanari A., 756
Montanari D., 641
Montanari M., 823
Montani A., 825
Montaubin P., 565
Montini G. B., 633
Montorsi G., 223
Moorhead J., 8
Moratti V., 376
Morelli G., 172
Moretti G., 522
Morini E., 153, 394
Morolli G., 457
Moroni M., 844
Morra G., 360, 851
Moschella M., 47
Moscone M., 909
Mostaccio S., 458, 490
Motto F., 112, 129
Mottola F., 655, 852
Mueller J., 48
Mulè V., 420
Mureddu D., 398
Musajo Somma I., 236, 747
La musica a Sassari..., 402
Musica, cronaca e storia a Vicenza..., 989, 994
Musolino G., 196, 693, 694
Mussolin M., 951
Muzi P., 672

Nada Patrone A. M., 362
Nanni S., 637
Nannola N., 710
Nardi P., 952
Nessi S., 953
Niccoli O., 595
Nicò L., 237
Nicoletti M., 128
Nieddu A. M., 398
Nilgen U., 780
La noblesse dans les territoires angevins..., 566
Nold P., 49
Noto M. A., 208
Novi Chavarria E., 104
Nubola C., 477

Occhipinti E., 316, 628
Oldoni M., 546
Oliverio S., 541
Oltre la memoria..., 891
Omezzoli T., 495
Onger S., 641
Onida N., 320
L'Opera salesiana..., 129
Opitz P., 76
Oppo M. C., 398
L'ordine teutonico..., 531, 549, 556, 651, 772, 890, 914
Ori A. M., 223, 224
Orlandi A., 511
Orlandi G., 238, 637
Orlando A., 361
Orlando E., 512
Ortalli F., 513
Ossola C., 151
Ottonello P., 285

Paderno Franciacorta..., 826
Padovani G., 616
Pagano M., 910, 911
Palazzi Trivelli F., 317
Palese S., 393
Pallabazzer V., 514
Pallastrelli M., 239
Pallecchi N., 954
Pallone C., 955
Palmieri G., 853
Palmucci L., 362
Palotti M. C., 752
Panarelli F., 390, 421, 542, 628, 892
Pandolfi A., 394
Panella D. F., 711
Panero F., 362, 376, 377, 378
Pani Ermini L., 398
Panteghini I., 299
Pantoni A., 791
Panzera F., 922
Paolazzi C., 42, 576
Paoli E., 552
Paolini G., 634, 635
Paolini L., 233
Paolino d'Aquileia..., 21
Paoloni P., 355
Papone P., 986
Paravicini Bagliani A., 50, 567
Pasciuti G., 334
Pasquali G., 748
Passarelli G., 455
Passigli S., 777
Passolunghi P. A., 105, 1009
Patria L., 363
Patschovsky A., 543
Pauler R., 22
Peca E., 673
Pedrioli P., 923, 924
Pegrari M., 641
Peirano D., 879
Pellegrini L., 42, 576, 674
Pellegrini M., 267, 596
Pellettieri A., 175
Pelloni V., 956
Peloso F., 636
Pepi L., 912
Perazzolo G., 113
Perego N., 318
Peri V., 153
Perla F., 978
Pernis M., 813
Peršič A., 255
Peschiera C., 880
Pescitelli R., 712
Peter Martyr Vermigli..., 76
Petracchi G., 130
Petrella G., 77
Petrucci A., 19
Peverada E., 422, 749
Pezza Tornamè G., 568
Pezzola R., 319, 828
Pfeifer G., 968
Piano P., 827
La pianta centrale della Controriforma..., 320
Piazza A., 362, 515, 881
Piazzoni A., 23

Picasso G., 628
Piccialuti M., 277
Piccirillo A., 131
Pietri L., 9
Pietro Suddiacono, 24
Pignatti F., 569, 957
Pini A. I., 240
Pio B., 173
Pio VII papa benedettino..., 637
Piras A., 398, 403
Pirillo D., 597
Pirrotti S., 423
Pisanu L., 404, 897
Piseddu A., 405
Le più antiche carte della catt. di Benevento..., 713
Pizzolato L. F., 524
Ploner S., 132
Polcri F., 958
Polonio V., 287, 798
Poncet O., 267
Ponzini D., 241, 750
Poppi A., 516, 1010
Portone P., 321
Pouvoir et édilité..., 980, 992
Pozzi G., 576
Prache A., 25
Prandi F., 322
Prestini R., 299
Pretto P., 1014
Primerano D., 478
Principi C., 845
Le processioni storiche di Mendrisio..., 438
Il processo di canonizzazione di Caterina Vigri..., 751
Prodi P., 133, 153, 233
Proietti D., 638
Properzi P., 660
Prosperi A., 159, 598
Provero L., 363
Puddu M., 406

Quagliaroli S., 242
Quaglioni D., 599
Quaranta F., 374
Quarto F., 393
Quasimodo F., 882
Quintavalle A. C., 26, 160

Raffa V., 278
Rainini M., 544, 545
Rainoldi F., 828
Rambotti L., 488
Ramelli I., 525, 714
Rando D., 1011
Ranieri Paoli M., 356
Rapetti A. M., 243, 362, 363, 376
Raponi N., 357
Raspe M., 320
Raurell F., 134
Raveggi S., 959, 960
Ravennatensia XVIII..., 752
Ravennatensia XIX..., 726, 730, 733, 737, 747, 750, 755, 756, 758, 761
Regazzoni M. M., 883
Regesti dei docc. dell'Italia meridionale..., 27
I registri della Cancelleria angioina..., 715
I Registri litterarum di Bergamo..., 323
Rehberg A., 279
Reich, Regionen und Europa..., 44, 62
Rendtel C., 161
Repetto S., 285
Repishti F., 320
Reppucci T., 716
Ribis G., 766
Riboldi F., 334
Riccardi A., 135
Riccardini S., 979
Riccetti L., 980
Ricci S., 78
Riedizione corredata da rist. anast. di A. De-Grà..., 324
Riedmann J., 479
Rigaut D. D., 654
Righini K., 439
Rigo Angelo, 1002
Rigo Antonio, 79
Rigon A., 42, 174, 600, 1003
Rilavorazione dell'antico..., 160
Rinaldi G., 639
Rinaldi R., 753
Riva A., 244
Robson J., 152
Rognini L., 517, 601
Rognoni C., 913
Rohr Ch., 522
Rolandino da Padova, 570
Roma medievale..., 578, 770, 783, 789, 792
Romagnola romandiola..., 727, 729, 732, 738, 739, 743, 744, 745, 748, 763
Romano S., 792
Romeo D. G., 197
Romualdo II Guarna, 546
Ronchi G., 675
Rosa M., 267, 637
Rossetti C., 488
Rossetto S., 1012
Rossi A., 136
Rossi Mariaclara, 51
Rossi Marilena, 488
Rossi Vairo G., 426
Rota L., 641
Rota S., 522
Rotundo N., 893
Rovano C., 863
Rovetta A., 320, 803
Ruffini R., 846
Rullo S., 198, 199, 695
Rusconi R., 42
Russo D., 522

Sala A., 323
Saladino L., 676
Salerno M., 80, 618
Salvi D., 394, 398
Samaritani A., 245, 754, 755
San Possidonio..., 246
Sanctity and Secularity..., 640
Sandonà M., 223
Sangalli M., 930
Sangermano G., 717
Sangiorgi S., 398, 756
Sanna M. G., 397, 407
Le santelle di Corte Franca..., 829
Santi F., 81, 571
Santini A., 245
Santovito F., 891
Santschi C., 480
Santucci F., 981
Saracco P., 847
Sarmenti F., 830
Samella Palmese G., 718
Sarri A., 966
Saxer V., 793
Scalera A., 715
Scalfati S. P. P., 211
Scalvinoni Innocenzo da Berzo, 137
Scaravelli I., 247, 248, 325, 326, 459, 460, 884
Schirone M., 391
Schneider W., 967
Schulz K., 794
Schwarz B., 440
Scienza tecnica e tecnologia..., 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848
Scilironi A., 304
Scorza Barcellona F., 831
Scott A., 152
Scritti mons. Pesce..., 593, 603,

993, 996, 1009, 1011, 1012, 1016
Scritti vari in onore di s. Martino di Tours protettore di Nereto..., 677
Scuola e insegnamento..., 336, 340, 346, 347, 349, 353, 356, 357, 358
Segala F., 1013
Segre Montel C., 363
Sella B., 327
Selvaggini S., 280
Semeraro C., 637
Sennis A., 28, 29, 854
Sensi I., 328
Sensi M., 572, 573
Sensini C., 602
Sergi G., 30
Sesia F., 885
Settia A. A., 362
Sganzini L., 440
Sgattoni M., 677, 678
Sibilio V., 52
Siede I., 547
Siekierka I. H., 31
Sigilli e potere..., 968
Signorotto G., 267
Silletti C., 719
Simbula P. F., 399
Sirago V. A., 392
Sironi S., 329
Smacchia R., 324
Snichelotto P., 1014
Soddu A., 401
Sodi M., 138
Solfaroli Camillocci D., 82, 288
Somaini F., 83
Sora C., 836
Spanò Martinelli S., 751
Spanu P. G., 398
Späth M., 679
Sperindei S., 795
Spinelli G., 139, 330, 637, 832
Spinelli G. P., 720
Spini U., 641
Spiriti A., 320
Stabenow J., 320
Stagni E., 19
Stampfer H., 481
Stangarone L., 894
Stella A., 603
Stella Pietro, 140, 617
Stella Prospero, 209
Stelladoro M., 424
Sterni G., 518
Stolzenburg A., 482
Stopani R., 757
Streghe..., 311, 318, 321
Studi in onore di mons. A. Fappani..., 641
Studi Pasquato..., 3, 6, 9, 10, 138, 209, 253, 502
Studi Pompedda..., 395, 396, 400, 403, 404, 405, 406, 410, 411
Studi su Clemente Romano..., 526
Suppliques et requêtes..., 540, 565

Tacchella L., 379
Taccolini M., 331, 641
Tagliabue M., 289
Tagliaferri M., 752, 756
Talar Ch. J. T., 640
Targa C., 1015
Tartari L., 758
Tavano S., 258
Tavarini G., 429
Tavuzzi M., 332
Teatini A., 398
Tellechea Idígoras J. I., 84
Tescione G., 210
Thoenes Ch., 320
Tiberini S., 491
Ticchi J.-M., 637
Ticino 1798-1998..., 440
Tilatti A., 259
Tittarelli L., 982
Todeschini G., 574
Tognarini I., 961
Tognazzi G., 813
Tolomio I., 141
Toniolo F., 604
Toomaspoeg K., 425, 426, 427, 914
Torelli D., 886
Tori G., 962
Toscani X., 836
Tosco C., 362, 376
La tradizione barese di s. Sabino..., 393
Tradizioni patristiche..., 60, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 79, 81, 86, 87
Trampus A., 106
Traniello F., 142
Tre arcivescovi per Talamoni..., 333
Trebeschi M., 641
Trede J., 833
Trenkwalder A., 969
Trettel G., 10
Trifone G. P., 721
Tripputi A. M., 393
Trolese F. G. B., 519
Troncarelli F., 548, 575
Trotta G., 457
Trummino F., 488
Tucci A. V., 200
Tugwell S., 53
Turra A., 380
Turtas R, 394, 398, 402, 408, 409

Uginet F.-Ch., 85
Un santo per Monza..., 334
L'Università del Laterano..., 143
Unverwechselbarkeit..., 598
Urso S., 144
Usai L., 21

Vaccani M., 834
Vaiani C., 42
Valenzano G., 767
Valeri S., 358, 848
Valsecchi A., 829
van de Goorbergh E., 54
Vandone G., 522
Il Vangelo dei principi..., 260
Varanini G. M., 32, 1016
Vareschi S., 107, 483
Varrasso A. A., 164, 659, 680, 681
Vassallo E., 376, 799
Vauchez A., 155, 576, 1017
Vecchio D., 826, 835
Vecchio S., 963
Vedovato G., 998
Vendittelli M., 777
Venditti G., 682
Verba Domini mei..., 576
Verrando G. N., 759
Vertecchi G., 492
Verucci G., 642
Vetere B., 628
Viaggi di monaci..., 618
Vian G., 145, 637, 643, 930
Vian P., 146
Vicario M. C., 86
Vigarani G., 760
Vildera A., 1004
Villa L., 21
Villani M., 27
Villoresi M., 461
Virdis A., 410
Virgilio G., 411
Visceglia M. A., 267, 281
Viscido L., 201
Visite pastorali in diocesi di Pavia..., 836

Vismara P., 108, 925
Viti P., 87
Vitolo G., 566, 722, 723
Viviani G. F., 503
Voci A. M., 282
Volpini R., 18
Volta V., 299

Weiss S., 18
Die Wiedererrichtung des Kollegiatstiftes..., 970
Wille D. von, 605
Williman D., 462
Wittmer-Butsch M., 161

Zaccaria A., 968
Zaccaria R., 964
Zaffignani G., 837
Zaghini F., 761
Zagnoni R., 762
Zanandrea S., 520
Zanardi M. C, 1018
Zaninoni A., 249, 250
Zanotti G. M., 763
Zappelli L., 847
Zarri G., 153, 223, 803
Zastrow O., 300
Zecchino O., 628
Zinzi E., 202
Zito G., 428
Zoia D., 335
Zonta M., 55
Zorić V., 915
Zorzi G., 147
Zucca R., 398
Zunino G., 887
Zweerman Th., 54

LIBRI RICEVUTI

AMBROGIANI FRANCESCO, *Vita di Costanzo Sforza (1447-1483)*, Pesaro, Società pesarese di studi storici, 2003 (Pesaro città e contà. Link, 3), 278 p., ill.

«Archivio storico pugliese» 56 (2003), 261 p.

Arte, cultura e religione in Santa Giulia, a cura di GIANCARLO ANDENNA, Brescia, Grafo Edizioni, 2004 (Culture della città), 224 p., ill.

Atti della commemorazione nel primo anniversario della morte di Nello Vian (Città del Vaticano, 19 gennaio 2001). *Testimonianze e corrispondenza con Giovanni Battista Montini-Paolo VI (1932-1975)*, Brescia, Istituto Paolo VI – Roma, Edizioni Studium, 2004 (Quaderni dell'Istituto Paolo VI, 22), IV-290 p., tavv.

BATLLORI MIQUEL, *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi. Aggiornamenti* di FRANCESCO SANTI e MICHELA PEREIRA. *Traduzione* di FRANCISCO JOSÉ DÍAZ MARCILLA, Roma, Antonianum, 2004 (Medioevo, 8. Centro Italiano di Lullismo, 1), 208 p.

BENIVIENI DOMENICO, *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola*, a cura di GIAN CARLO GARFAGNINI, Tavarnuzze – Impruneta (Firenze), SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2003 (Comitato Nazionale per le celebrazioni del V Centenario della morte di Girolamo Savonarola. Regione Toscana. Fondazione Ezio Franceschini. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. "Memorie Domenicane". Savonarola e la Toscana. Atti e documenti, 20), XXXII-127 p.

BERARDI PARIDE, *Arte e artisti a Pesaro. Regesti di documenti di età malatestiana e di età sforzesca. Indici*, a cura di SARA CAMBRINI. Numero monografico di «Pesaro città e contà». Rivista della Società pesarese di studi storici, 18 (2003), 63 p.

Bibliografia Murialdina (1982-2002), a cura di SERGIO CERRACCHI, FABIO COZZA e GIOVENALE DOTTA, Roma, Libreria Editrice Murialdo, 2004 (Centro storico Giuseppini del Murialdo. Sussidi, 8), 244 p.

CAFASSO GIUSEPPE, *Esercizi spirituali al clero. Meditazioni*, a cura di LUCIO CASTO, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice, 2003 (Edizione Nazionale delle Opere di san Giuseppe Cafasso, 1), 720 p.

CAFASSO GIUSEPPE, *Missioni al popolo. Meditazioni*, a cura di PIER ANGELO GRAMAGLIA, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice, 2002 (Edizione Nazionale delle Opere di san Giuseppe Cafasso, 3), 432 p.

Carte (Le) ravennati del secolo undicesimo. Archivio Arcivescovile, I *(aa. 1001-1024)*, a cura di RUGGERO BENERICETTI, Imola (Bologna), University Press Bologna – Faenza (Ravenna), Biblioteca Cicognani, 2003 (Studi della Biblioteca Card. Gaetano Cicognani, 5), XXXVI-280 p.

CASELLA MARIO, *L'Azione Cattolica del Novecento. Aspetti, momenti, interpretazioni, personaggi*, Roma, Editrice AVE, 2003 (Il seme e l'aratro, 8), 304 p.

CECCARELLI GIOVANNI, *La salute dei pontefici nelle mani di Dio e dei medici. Da*

Alessandro VI a Leone XIII (1492-1903), Milano, Ancora, 2001, 204 p., ill.

Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange, sous la direction de PIERRE BOUET, GIORGIO OTRANTO et ANDRÉ VAUCHEZ, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 316), VIII-607 p., ill e tavv.

DEFENTE VIRGINIE, *Les Celtes en Italie du Nord. Piémont oriental, Lombardie, Vénétie du VI^e siècle au III^e siècle av. J.-C.*, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 312), VIII-189 p.

DE GIORGI FULVIO, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia, Morcelliana, 2003 (Storia, 2), 563 p.

De novitiis instruendis. Text und Kontext eines anonymen Traktates vom Ende des 12. Jahrhunderts, herausgegeben von MIRKO BREITENSTEIN, Münster, Lit Verlag, 2004 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, Bd. 1), [IV]-VIII-174 p.

Diario dell'arcivescovo Enrico Nicodemo a Bari (1953-1973), a cura di FRANCESCO SPORTELLI, Bari, Edipuglia, 2003 (Per la storia della Chiesa di Bari. Studi e materiali, 20), 606 p., ill.

Diplomatico (Un) vaticano fra Dopoguerra e dialogo. Mons. Mario Cagna (1911-1986), a cura di ALBERTO MELLONI e MAURILIO GASCO, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2003 (Santa Sede e politica nel Novecento, 1), XII-390 p., tavv.

Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età moderna, a cura di MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI e ANTONELLA CAMPANINI, Roma, Carocci Editore, 2003 (Studi storici Carocci, 40), 240 p., tavv.

DONDI CRISTINA, *The Liturgy of the Canons regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources*, Turnhout (Belgio), Brepols, 2004 (Bibliotheca Victorina, 16), 343 p., tavv.

DRELL JOANNA H., *Kinship and Conquest: Family Strategies in the Principality of Salerno during the Norman Period, 1077-1194*, Ithaca (New York) and London, Cornell University Press, 2002, XIV-245 p., ill.

Epistolario di fra Santi Rucellai, a cura di ARMANDO F. VERDE e ELETTRA GIACONI. Numero monografico di «Memorie Domenicane». Rivista di storia, 120 (2003), n.s., 34, Pistoia, Provincia Romana dei Frati Predicatori, [IV]-XLVI-414 p., ill.

Fama. The Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe, edited by THELMA FENSTER and DANIEL LORD SMAIL, Ithaca (New York) and London, Cornell University Press, 2003, X-227 p., ill.

FORMICA MARINA, *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Roma, Carocci Editore, 2004 (Studi storici Carocci, 53), 264 p.

GAGLIARDI ISABELLA, *I "Pauperes Yesuati" tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma, Herder Editrice e Libreria, 2004 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 77), XXVIII-572 p.

GIANNINI MASSIMO CARLO, *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede (1560-1620)*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2003 (Il Mulino-Ricerca), 336 p.

Giovanni Urbani patriarca di Venezia, a

cura di BRUNO BERTOLI, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 2003 (Figure della Chiesa di Venezia), 270 p., tavv.

GOTOR MIGUEL, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2004 (Biblioteca Essenziale Laterza, 61), VIII-160 p., in 16°.

GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA), *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, Tome VI *(1-116). Introduction, texte, traduction et notes* par ADALBERT DE VOGÜÉ, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004 (Sources Chrétiennes, 482), 263 p.

HASKELL YASMIN ANNABEL, *Loyola's Bees. Ideology and Industry in Jesuit Latin Didactic Poetry*, Oxford, Oxford University Press for the British Academy, 2003, XII-353 p., ill.

HERDE PETER, *Celestino V (Pietro del Morrone), 1294. Il papa angelico*, a cura di QUIRINO SALOMONE. *Traduzione* di ANNA MARIA VOCI, L'Aquila, Edizioni Celestiniane, 2004, VIII-375 p., tavv.

HERNANDEZ FRANCISCO J. – LINEHAN PETER, *The Mozarabic Cardinal. The Life and Times of Gonzalo Pérez Gudiel*, Tavarnuzze – Impruneta (Firenze), SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004 (Millennio Medievale, 44. Strumenti e Studi, n.s., 5), XXVI-646 p., tavv.

HILLS HELEN, *Invisible City. The architecture of devotion in Seventeenth century Neapolitan convents*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2004, XII-268 p., tavv.

HUSCHNER WOLFGANG, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und dem nordalpinen Reich (9.-11. Jahrhundert)*, 3 voll., Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2003 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, Bd. 52), LXII-VI-[VIII]-1050 p., tavv.

«Impegno». Rassegna di Religione, Attualità e Cultura. Rivista della Fondazione Don Primo Mazzolari, 15 (2004), fasc. 1, 159 p., ill.

Istruzioni (Le) generali di Paolo V ai diplomatici pontifici. 1605-1621, a cura di SILVANO GIORDANO. Edizione promossa dall'Istituto Storico Germanico di Roma, 3 voll., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2003 (Instructiones Pontificum Romanorum), VIII-VIII-VIII-1684 p., tavv.

Lexikon der theologischen Werke, herausgegeben von MICHAEL ECKERT, EILERT HERMS, BERND JOCHEN HILBERATH und EBERHARD JÜNGEL, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2003, XXX-849 p.

LICCARDO GIOVANNI, *Introduzione allo studio dell'archeologia cristiana. Storia, metodo, tecnica*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2004 (Dimensioni dello Spirito, 61), 187 p., ill., tavv.

LUNA OCTAVIO, *La Encarnación y la Pasión de Jesucristo en los "Sermones" de San Antonio de Padua*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2003 (Studia antoniana, 47), 455 p.

MALENA ADELISA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 (Temi e testi, 47. "Tribunali della Fede"), XVIII-318 p.

MCQUILLAN S., *The Political Development of Rome: 1012-85*, Lanham – New York – Oxford, University Press of America, 2002, VI-319 p.

«Messaggi di Don Orione». Quaderni di storia e spiritualità, 36 (2004), n.s., 113,

Roma, Piccola Opera della Divina Provvidenza, 96 p.

Mutui e risarcimenti del Comune di Treviso (secolo XIII), a cura di ALFREDO MICHIELIN. Con una nota introduttiva di ALFREDO MICHIELIN e GIAN MARIA VARANINI, Roma, Viella, 2003 (Regione del Veneto. Giunta Regionale. Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla Terraferma Veneta. Fonti per la storia della Terraferma veneta, 20), CXXX-1333 p., tavv.

Ordine (L') Certosino e il Papato dalla fondazione allo scisma d'Occidente, a cura di PIETRO DE LEO, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali. Direzione generale per i beni librari e gli istituti culturali – Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino Editore, 2003 (Comitato Nazionale Celebrazioni IX Centenario della Morte di San Bruno di Colonia. Primo Convegno Internazionale. Roma, 16-18 maggio 2002), XVI-413 p., ill.

PELLETIER GÉRARD, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004 (Collection de l'École française de Rome, 319), X-770 p.

«Pesaro città e contà». Rivista della Società pesarese di studi storici, 17 (2003), 192 p., ill.

PETERSOHN JÜRGEN, *Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478-1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2004 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, Bd. 35), XXVIII-184 p.

Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore. Atti del convegno per il V centenario (Padova, 28-29 ottobre 1999), a cura di ACHILLE OLIVIERI, in collaborazione con PIETRO BOLOGNESI, Roma, Herder Editrice e Libreria, 2003 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 76), XXII-415 p.

PONCET OLIVIER, *Les entreprises éditoriales liées aux archives du Saint-Siège. Histoire et bibliographie (1880-2000)*, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 318), X-432 p.

Registri (I) vescovili dell'Italia settentrionale (secoli XII-XV). Atti del Convegno di Studi (Monselice, 24-25 novembre 2000), a cura di ATTILIO BARTOLI LANGELI e ANTONIO RIGON, Roma, Herder Editrice e Libreria, 2003 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 72), XII-433 p., ill.

Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici, a cura di CARLO OSSOLA, MARCELLO VERGA e MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». «Studi», 212), VI-706 p.

ROMANATO GIANPAOLO, *L'Africa Nera fra cristianesimo e islam. Presentazione* di RICHARD GRAY. Con un saggio di SERGIO ROMANO, Milano, Corbaccio, 2003 (Collana storica), 455 p., ill.

Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius. 1510-1572, editado por ENRIQUE GARCÍA HERNÁN, Valencia, Generalitat Valenciana – Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2003 [Monumenta Historica Societatis Iesu, 156. Monumenta Borgia, Vol. VI (1478-1551)], 752 p.

Santa (La) Croce di Lucca. Il Volto Santo. Storia, Tradizioni, Immagini. Atti del Convegno (Lucca, 1-3 marzo 2001), Lucca, Comune di Lucca – s.l., Editori dell'Acero, 2003, 246 p., ill.

Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e Età moderna, a cura di MARIO TOSTI, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 317), XXXIV-395 p., ill.

SCATENA SILVIA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2003 (Istituto per le scienze religiose-Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, n.s., 31), 602 p.

SCHMITZ GERHARD, *De presbiteris criminosis. Ein Memorandum Erzbischof Hinkmars von Reims über straffällige Kleriker*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2004 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, Bd. 34), XII-124 p.

SGARBANTI ROMEO, *San Maurelio. Il "caso di Voghenza" nella controversia antimonotelita ed i riflessi della memoria maureliana nella Ferrara altomedievale*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001, XIV-202 p.

"Suburbium". Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno, a cura di PHILIPPE PERGOLA, RICCARDO SANTANGELI VALENZANI e RITA VOLPE, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 311), XIV-759 p., ill., tavv.

Terra (La) di Ome in età medievale, a cura di GABRIELE ARCHETTI e ANGELO VALSECCHI. *Contributi* di GABRIELE ARCHETTI, ANGELO VALSECCHI, DARIO GALLINA, ANDREA BREDA, ANTONIETTA SPALENZA, GIANNI DONNI, DIANA VECCHIO e MARIELLA ANNIBALE MARCHINA, Ome (Brescia), U.S.P.A.A.A. – Comune di Ome, 2003, 336 p., ill.

Terra (La), il Lavoro, il Grano. Dai Monti frumentari agli anni Duemila, a cura di MANLIO BRIGAGLIA e MARIA GRAZIA CADONI, s.l., Banco di Sardegna, 2003, 191 p., ill.

TOOMASPOEG KRISTJAN, *Les teutoniques en Sicile (1197-1492)*, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 321), X-1012 p., ill., tavv.

«Torricelliana». Bollettino della Società Torricelliana di Scienze e Lettere-Faenza, 53 (2002), 96 p., ill.

VINCENT CATHERINE, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e^ au XVI^e^ siècle*, Paris, Les Editions du Cerf (Histoire religieuse de la France, 24), 695 p.

ZIMMERMANN MICHEL, *Écrire et lire en Catalogne (IX^e^-XII^e^ siècle). Préface* de PIERRE TOUBERT, 2 voll., Madrid, Casa de Velázquez, 2003 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 23), XXII-[VIII]-1404 p., ill.

ZIRONI ALESSANDRO, *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti e culture*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004 (Istituzioni e società, 3), VI-205 p., tavv.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

ARTICOLI

M. L. CECCARELLI LEMUT - S. SODI, *I vescovi di Pisa dall'età carolingia all'inizio del XIII secolo* p. 3

M. L. CECCARELLI LEMUT - S. SODI, *Il sistema pievano nella diocesi di Pisa dall'età carolingia all'inizio del XIII secolo* » 391

F. DE GIORGI, *La Spagna franchista vista dalla Chiesa italiana. 1939-1945* » 479

P. GIOVANNUCCI, *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna* » 433

L. LAZZERINI, *Officina sarpiana. Scritture del Sarpi in materia di Gesuiti* » 29

G. LOPARCO, *Gli Ebrei negli istituti religiosi a Roma (1943-1944). Dall'arrivo alla partenza* » 107

A. RIGON, *Paolo Sambin (1913-2003) e la «Rivista di Storia della Chiesa in Italia»* » 381

P. STELLA, *Filoebraismo cattolico in Piemonte e in Lombardia dalla Rivoluzione francese al caso Dreyfus* » 81

NOTE E DOCUMENTI

A. TORALDO, *Il Convento dei Carmelitani scalzi di Catanzaro: le origini* » 515

RASSEGNE

A. MARINI, *Gioacchino da Fiore e la sua eredità nella storia europea* » 535

G. MARTINA, *I cinquant'anni della «Rivista di Storia della Chiesa in Italia»* » 211

S. NEGRUZZO, *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento* » 564

C. VASOLI, *I processi di Girolamo Savonarola* » 550

A. VAUCHEZ, *Santa Caterina Vigri (1413-1463) e il suo processo di canonizzazione (1586-1712)* » 545

RECENSIONI

Atti della commemorazione nel primo anniversario della morte di Nello Vian. Testimonianze e corrispondenza con Giovanni Battista Montini-Paolo VI (1932-1975) (G. Martina) p. 612

A. BISSEGGER, *Une paroisse raconte ses morts. L'obituaire de l'église Saint-Paul à Villeneuve (XIV^e-XV^e siècles)* (D. Reynard) » 591

PH. BOUTRY, *Souverain et pontife. Recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)* (G. Martina) » 256

E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo* (L. M. de Palma) » 234

R. BRATOŽ, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio* (M. C. Ricci) » 217

M. CASELLA, *L'associazionismo cattolico a Roma e nel Lazio dal 1870 al primo Novecento* (A. D'Angelo) » 609

M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali. 1535-1563*, Tomo I: *Saggio storico e profilo dei corrispondenti*; Tomo II: *La corrispondenza. Edizione critica* (A. Menniti Ippolito) » 602

Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio, a cura di F. SUITNER (R. Bellini) » 588

Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento, a cura di P. VIAN (G. Martina) » 259

Forsetzungen zur Papst- und Kaiserchronik Martins von Troppau aus England, herausgegeben von W.-V. IKS (A. Paravicini Bagliani) » 232

TH. FRENZ, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit, 2.* (A. Pahud) » 581

G. e R. GUALDO, *L'introduzione del volgare nella documentazione pontificia tra Leone X e Giulio III (1513-1555)* (L. Boschetto) » 601

"Imago Urbis". L'immagine della città nella storia d'Italia, a cura di F. BOCCHI e R. SMURRA (A. Paravicini Bagliani) » 223

M. INVERNIZZI, *Il beato Contardo Ferrini. 1859-1902. Il rigore della scienza. Il coraggio della fede* (G. Martina) » 610

L'itinérance des seigneurs (XIV^e-XVI^e siècles). Études publiées par A. PARAVICINI BAGLIANI, E. PIBIRI, D. REYNARD (C. Thévenaz Modestin) » 592

G. LOPARCO, *Le Figlie di Maria Ausiliatrice (1900-1922) Percorsi e problemi di ricerca* (P. Gaiotti De Biase) 611

G. LUNARDI, *La Congregazione sublacense O.S.B.*, vol. I: *L'abate Casaretto e gli inizi (1810-1878)* (G. Martina) » 259

F. NARDON, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento* (M. Gotor) » 252

Nuntiaturen des Giovanni Delfino und des Bartolomeo Portia (1577-1578), herausgegeben von A. KOLLER (S. Giordano) » 605

M. PELLEGRINI, *Ascanio Maria Sforza. La parabola politica di un cardinale-principe del Rinascimento* (S. Meschini) » 240

Penitenzieria apostolica. Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438-1484), a cura e con *Introduzione* di P. OSTINELLI (A. Paravicini Bagliani) » 594

Per André Vauchez. I miracoli di Antonio il Pellegrino da Padova (1267-1270), a cura di D. GALLO, trascrizioni di M. DORIN, con una nota di A. RIGON, ideazione e coordinamento di A. BARTOLI LANGELI (A. Paravicini Bagliani) » 231

P. PIACENTINI, *La biblioteca di Marcello II Cervini. Una ricostruzione dalle carte di Jeanne Bignami Odier. I libri a stampa* (M. Moscone) » 245

Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi, a cura di A. PROSPERI, con la collaborazione di M. DONATTINI e G. P. BRIZZI (M. Gotor) » 248

Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604), par J. DESMULLIEZ, CH. FRAISSE-COUÉ, E. PAOLI-LAFAYE, CH. PIETRI, L. PIETRI, C. SOTINEL (Ph. Pergola) » 220

D. RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)* (A. Paravicini Bagliani) » 596

Il registro della cancelleria di Federico II del 1239-1240, a cura di C. CARBONETTI VENDITTELLI (A. Paravicini Bagliani) » 226

A. M. RIBERI, *RAM Repertorio di antiche memorie*, I: *Per la storia della nostra diocesi*; II: *Paesi uomini Chiese* (M. F. Mellano) » 607

R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna* (C. Casagrande) » 237

S. SAGULO, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, a cura di G. M. CANTARELLA (A. De Vincentiis) » 583

Texts and the Repression of Medieval Heresy, ed. C. BRUSCHI - P. BILLER (R. Bertuzzi) » 585

Die Urkunden Friedrichs II. 1198-1212, bearbeitet von W. KOCH unter Mitwirkung von K. HÖFLINGER und J. SPIEGEL und unter Verwendung von Vorarbeiten von CH. SCHROTH-KÖHLER (A. Paravicini Bagliani) » 226

S. VACCA, *I Cappuccini in Sicilia. Percorsi di ricerca per una lettura storica* (G. Martina) » 255

CRONACHE

Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (vers 1450 – début XIX^e siècle). Journées d'étude (Roma, 27-29 ottobre 2003) (A. Serra) » 270

Ebrei nella terraferma veneta quattro-cinquecentesca (Verona, 14 novembre 2003) (V. Rovigo) » 630

L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento. XXXI Convegno internazionale di studi (Assisi, 9-11 ottobre 2003) (G. P. Bustreo) » 263

Percorsi recenti degli studi medievali (Firenze, 27-28 gennaio 2004) (L. Brusotto) » 626

San Crescenziano di Città di Castello. Storia e culto di un martire dalle origini all'età moderna (Città di Castello, 26 e 27 settembre 2003) (P. Licciardello) » 622

Storia della Chiesa in Italia. Orientamenti e prospettive. Giornata di studio (Venezia, 7 novembre 2003) (M. Rossi) » 615

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni e sigle, p. 277, 635. – Storia generale, p. 279, 637. – Storia locale, p. 306, 661. – Indice degli autori degli scritti registrati nella bibliografia, p. 727.

Libri ricevuti, p. 371, 737.

Indice generale dell'annata, p. 743.